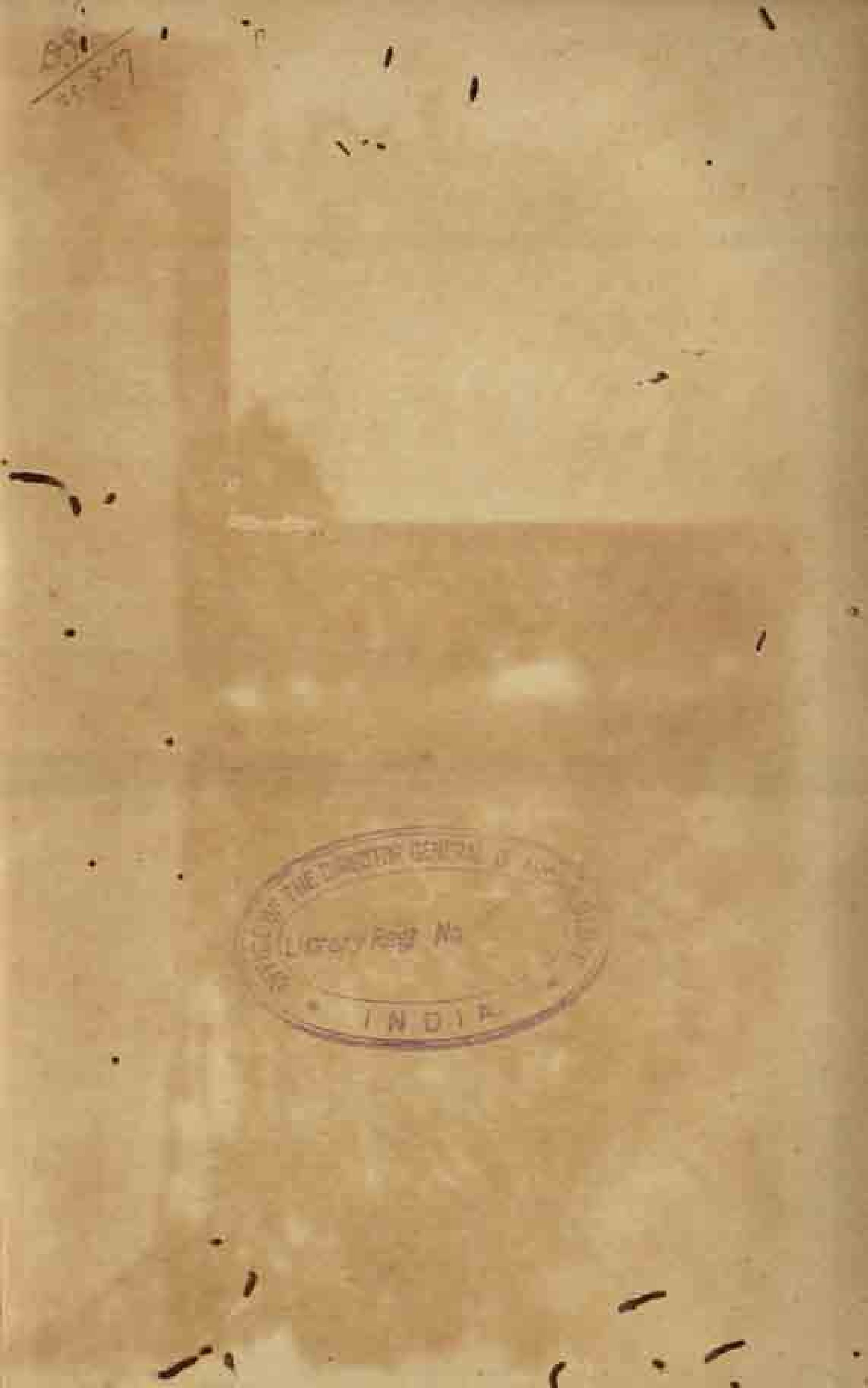


REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME CINQUIÈME



ANGERS, IMP. BURDIN ET Cie.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

M. MAURICE VERNES

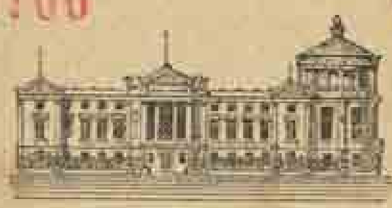
AVEC LE CONCOURS DE

MM. A. BARTH, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, P. DECHARME, S. GUYARD, G. MASPERO
C. P. TIELE (de LEYDE), etc.

TROISIÈME ANNÉE

TOME CINQUIÈME





PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1882



REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

LA MAGIE CHEZ LES FINNOIS[1]

(SECOND ARTICLE)

II

LES MAGICIENS FINNOIS DES TEMPS MODERNES.

Pour la période que nous avons à traiter maintenant, les sources nationales sont si abondantes que nous n'aurons plus besoin de recourir aux témoignages étrangers, et, comme les Finnois distinguent exactement ce qui leur est propre de ce qui appartient aux Finns de la péninsule scandinave, aux Lapons et même aux Esthoniens et aux autres membres de la famille ouralo-baltique, nous ne courons plus le risque de confondre des peuples congénères à la vérité, mais séparés depuis bien des siècles. Les plus anciens écrits en langue finnoise sont assez récents, et ne remontent guère au delà du milieu du XVIe siècle; ceux mêmes qui contiennent des éléments païens, les chants mythiques et héroïques, ont manifestement été modifiés au temps du catholicisme, et comme il s'est ensuite écoulé deux

[1] Le premier article contenant l'*Avant-propos* et I : *Les Magiciens finnois des temps anciens*, a paru dans cette Revue, 2e année, tome III, n° 3, mai-juin, 1881, p. 273-309. Il a été aussi tiré à part, Paris, 1881, 37 p. in-8.

siècles avant que l'on ait commencé à les recueillir, dans les cent dernières années, ils ont pu recevoir d'autres interpolations; aussi, malgré leur caractère archaïque, avons-nous dû les classer dans les sources modernes, sans en excepter le plus ancien texte qui nous soit connu; c'est un exorcisme pour détourner la peste [1]; bien qu'il soit rempli d'idées superstitieuses, on n'y trouve pas trace de mythologie; le conjurateur ne sort pas des croyances catholiques; le *Jumala* qu'il invoque ne désigne plus la divinité suprême des païens; mais conformément à un usage déjà ancien, ce nom s'applique ici au Dieu des chrétiens comme le prouvent les mots *benedicite*, *domine*, et la supplication adressée dans le même poème à Jésus, au Saint-Esprit, à la Vierge Marie, à saint Jean, ainsi que l'allusion au Jourdain.

C'est dans une thèse de Maxenius [2] qu'ont été publiés les premiers spécimens des chants magiques de la Finlande, d'ailleurs édités très défectueusement et accompagnés d'explications qui ne sont pas toujours scientifiques. Heureusement qu'ils survivaient dans la mémoire du peuple, et le célèbre professeur à l'Université d'Abo, Henri-Gabriel Porthan, qui avait l'œil ouvert sur toutes les curieuses particularités du peuple finnois, attira l'attention de ses compatriotes sur ces chants, en leur consacrant le dernier paragraphe de sa *Dissertation sur la poésie finnoise* [3]. C'était donner un exemple qui trouva de nombreux imitateurs, naturellement d'abord parmi les disciples de l'éminent érudit. L'un deux, Lencqvist, dans sa *Thèse sur la Superstition théorique*

[1]) Pièce de vingt-quatre vers écrite sur une page blanche d'un registre du domaine royal de Korsholm, tenu en 1564 par le fogd ou receveur Jean Ingeson, aux archives du Sénat de Finlande, n° 4663, f° 42. — Ce texte mal orthographié, qui avait été signalé par M. J. R. Aspelin, a été publié par M. Yrjœ Koskinen et accompagné d'une transcription, dans *Historiallinen Arkisto toimittanut historiallinen Osakunta* (T. XLI de *Suomalaisen kirjallisuuden seuran toimituksia*), fasc. 1er, Helsingfors, 1868, in-8, p. 93-95. Il n'a pas été reproduit dans le recueil de M. Lœnnrot.

[2]) Gabr. Maxenii. *De effectibus fascino-naturalibus*, præside Joh. Thorwæste. Abo, 1733, in-4.

[3]) P. 371-381 de *Dissertationis de poesi fennica, partic. I-V, quam publ. ex. subj.* Henricus-Gabriel Porthan, *et resp.* Johannes Helsingberg, Jacobus Wegelius, Simon Appelgren, Johannes Kerschtröm, Adolphus-Magnus Fader, 1766-1778. Abo, in-4, reproduit dans *H. Gabrielis Porthan opera selecta*, édités par la Soc. de littér. finnoise. T. III, Helsingfors, 1867, in-8.

et pratique des anciens Finnois[1], donna de nombreux extraits des chants magiques avec un substantiel exposé de la mythologie et de la magie finnoises; — un autre, Fr.-J. Rosenbom, traita *de la Réputation de magiciens attribuée aux Finnois*[2]; — enfin Ganander, ami de Porthan, publia un dictionnaire de *Mythologie finnoise*[3], qui devait servir d'appendice à son grand dictionnaire finnois-suédois inédit. Mais l'œuvre si bien commencée en resta là et ne fut reprise qu'au bout de trente ans, la durée d'une génération d'hommes. En 1819, l'Allemand von Schrœter publia à Upsala une collection de *Poésies finnoises*[4], texte et traduction allemande où il y a des chants magiques qu'il avait tirés des ouvrages de Porthan et de Ganander ou qui lui avaient été fournis par des Finnois établis en Suède[5]; d'autres furent recueillis la même année, dans le nord de la Finlande, par le linguiste Reinhold von Becker, le premier qui ait entrepris[6] de coordonner les rapsodies finnoises pour en former un poème épique [le *Kalevala*]; et vers le même temps l'historien Sjœgrén et le polygraphe Adolphe-Ivar Arvidsson firent aussi des collections qui sont restées manuscrites jusqu'à la publication des *Loitsurunoja*.

La récolte devint encore plus copieuse lorsque le Dr Zachris Topelius eut découvert un nouveau champ à moissonner dans le pays des Karéliens. Cette tribu que les Russes et les

[1]) *Specimen academicum de superstitione veterum Fennorum theoretica et practica, quod præside H.-Gabriele Porthan examini publico obtulit* Christianus Erici Lencqvist. Abo, 1782, in-4; reproduit dans le recueil de Porthan cité plus haut. T. IV, p. 33-1115. Helsingfors, 1870, in-8.

[2]) *Dissertatio academica de fama Magiæ Fennis attributæ, quam... præside M. H.-Gabriele Porthan, publicæ censuræ obtulit* Fridericus-Johannes Rosenbom. Abo, 1782, in-4, avec quelques fragments de chants magiques; reproduite dans le recueil des œuvres de Porthan. T. IV, p. 180-194.

[3]) *Mythologia fennica, eller Førklaring æfver de nomina propria dearum, idolorum, locorum, etc., som færekomma i de ældre finska troll-runor, synnyt, sanat, arwotuxet*, etc. af Christfrid Ganander Thomasson. Abo, 1789, in-4, nouv. édit. sans changements, ibid. 1822; trad. allem. abrégée et remaniée par Christian Isaak Peterson. Reval, 1821, in-8.

[4]) *Finnische Runnen, finnisch und deutsch* von H. L. von Schrœter, Upsala, 1819 in-8; nouv. édit., par G. H. von Schrœter, Stuttgart et Tubingue. 1834, in-8.

[5]) De ce nombre était Carl-Axel Gottlund qui publia à Upsala en 1818 et 1821 deux livraisons de *Petits poèmes pour l'amusement des enfants de la Finlande* (*Pieniæ runoja Suomen pojille ratoxi*. 2 1/2 feuilles in-12.)

[6]) Dans la première année de sa *Gazette hebdomadaire d'Abo* (Turun viikkosanomat) qui fut publiée de 1820 à 1827 et de 1829 à 1831, in-4.

Suédois s'étaient longtemps disputée et dont ils avaient fini par se partager le territoire, étant moins à la portée des uns et des autres, avait assez bien résisté à cette double influence et mieux conservé que les autres branches de la famille leur commun héritage national, notamment les chants populaires. A la vérité le collectionneur de ces poésies n'avait personnellement exploré que le nord de la Finlande, sans franchir les limites montueuses du grand-duché pour descendre dans le bassin du Kem, le vrai foyer des rapsodes karéliens, mais il avait pris l'habitude de transcrire les chants des colporteurs de Vuokkiniemi (gouvernement d'Arkhangelsk), qu'il rencontrait dans ses excursions ou tournées médicales, et lorsqu'il leur entendait prononcer le nom d'autres chanteurs habiles, il invitait ceux-ci à venir le trouver. De cette façon et avec le concours d'amateurs qui lui envoyaient des chants de diverses parties du grand-duché, il réussit à former le plus ample recueil, alors connu, de *Chants finnois anciens et récents*[1]. Le zèle infatigable qu'il mettait à compléter sa collection fut paralysé par une maladie dont il souffrit pendant les onze dernières années de sa vie, et il ne put exploiter à fond le riche filon qu'il avait découvert. La tâche qu'il ne put poursuivre fut reprise par un jeune inconnu, Elias Lœnnrot, à qui était réservée la gloire de la mener à bonne fin. En écrivant sa *Disputatio de Væinæmœine priscorum Fennorum numine* (Helsingfors, 1827, in-4°), d'après les seuls matériaux alors accessibles, le futur éditeur du *Kalevala* reconnut facilement leur insuffisance et pour y suppléer il alla deux fois à la découverte (1829 et 1831) dans le Savolax et la Karélie finnoise, d'où il rapporta des *chants anciens* et des *chansons récentes* qu'il publia en quatre livraisons sous le titre de *Kantele ou la Harpe*[2]; la cinquième qui était prête pour l'impression resta en manuscrit à cause du peu de débit des précédentes, tant était grande alors l'indifférence des Finnois pour ces trésors de leur littérature! Ce que le voyageur avait observé des

[1]) *Suomen kansan vanhoja runoja ynnæ myœs nykyisempiæ lauluja.* Abo, 315 p. en 5 livraisons in-8, 1822, 1823, 1826, 1829 et 1831.

[2]) *Kantele taikka Suomen kansan sekæ vanhoja ettæ nykyisempiæ runoja ja lauluja.* Helsingfors, 268 p. in-8, liv. I, II, 1829; III, 1830; IV, 1831.

superstitions populaires, joint à l'étude des poésies magiques, lui fournit la matière d'une thèse de licence sur la *Médecine magique chez les Finnois*[1]. Nommé peu après médecin du cercle de Kajana, l'un de ceux où les anciennes poésies se sont le mieux conservées jusqu'à nos jours, il était fort bien placé pour continuer ses recherches, soit dans ses visites soit dans des excursions plus lointaines ; il les poussa jusque chez les Karéliens des gouvernements d'Arkhangelsk et d'Olonetz en Russie. Tout près de la frontière, au village de Latvajærvi, dans la paroisse de Vuokkiniemi, il rencontra en 1834 un paysan octogénaire qui, malgré son grand âge, n'avait rien perdu de sa prodigieuse mémoire. Arhippa, comme il se nommait, appartenait à la famille des Pertunen, originaire des environs d'Uleåborg dans le grand-duché de Finlande. Son père, le grand Jean (Ivana) avait émigré en Russie ; c'était un rapsode inépuisable qui pouvait chanter toute une nuit sans se répéter. Une partie, malheureusement bien faible, de son héritage intellectuel a passé à ses enfants par qui elle a été transmise à l'éditeur du *Kalevala* et par suite à toute la nation finnoise, car c'est son fils Arhippa, sa fille Maaria et ses petits-fils Matti, Miihkali et Simana, qui avaient conservé le plus complètement et le plus purement les rapsodies de cette épopée, et c'est grâce à la fidélité de leur mémoire que l'on a pu les coordonner entre elles et leur rattacher des épisodes déjà connus, mais trop fragmentaires pour en former un ensemble. Il fallut deux jours et demi à Arhippa pour débiter les chants qu'il avait retenus, et Matti son neveu n'en sait pas moins de soixante-dix, dont quelques-uns ont de quatre à cinq cents vers[2].

1) *Om Finnarnes magiska medecin*, Helsingfors, 1832 ; nouvelle édition augmentée dans *Finska läkaresällskapets handlingar*. Helsingfors, 1842, in-8.

2) Le Dr Lœnnrot a donné d'intéressantes relations de ces voyages, en suédois, dans le journal *Helsingfors Morgonblad*, 1835, et en finnois dans la revue *Mehilæinen*, Uleåborg, in-8. 1re année, 1836. — Cfr. la préface de F.-W. Rothsten dans l'édition à bon marché du *Kalevala*, p. VI-VII ; notice sur Arhippa par Borenius dans *Biografinen nimikirja. Elæmækertoja Suomen entisiltæ ja nykyajoilta toimittanut* Suomen historiallinen Seura. 1re livraison, Helsingfors, 1879, in-8, p. 30, et notice sur E. Lœnnrot. *Ibid.*, liv. VI, 1881, p. 461-3 ; — *Suomalaisen kirjallisuuden Seuran viisikymmenvuotinen toimi*, 1831-1881, kertoi E.-G. Palmén. Helsingfors, 1881, in-8, p. 29-33.

A son retour de Russie, le docteur Lœnnrot, comparant les rapsodies qu'il avait recueillies avec celles que l'on possédait déjà, choisissant entre les variantes, élaguant les éléments parasites, mais n'ajoutant rien de son propre crû, si ce n'est des particules de liaison et des mots de transition, comme : « il dit, il chanta », parvint à réaliser l'idée qu'avait émise V. Becker et qu'il avait lui-même adoptée dans sa thèse sur Væinæmœinen, c'est-à-dire qu'il put rattacher toutes les anciennes rapsodies mythico-épiques de la Karélie à un même cycle dont les principaux héros sont Væinæmœinen, Ilmarinen et Lemminkæinen. Dès 1834 il avait réuni seize chants et lors de la première édition de l'épopée, baptisée par lui du nom de *Kalevala*, ce chiffre était doublé et le nombre des vers s'élevait à 12,078[1]. L'éditeur n'en resta pas là : après avoir augmenté ses collections dans de nouvelles excursions chez les Kaléliens de Finlande et de Russie, ainsi que chez les Lapons des deux États (1836, 1837 et 1844), il publia d'autres spécimens de la littérature populaire ; les seuls qui intéressent notre sujet sont la *Kanteletar* ou *Fille de la Harpe*[2] et les *Anciens Chants magiques*[3], qui ont donné lieu à la présente étude.

Ces heureuses trouvailles excitèrent l'émulation des chercheurs, et il se forma toute une pépinière de collecteurs des poésies et des traditions populaires. C'est comme tel que M.-A. Castrén débuta dans la carrière de voyageur où il devait s'illustrer. En 1838, il parcourut la Laponie finnoise où il entendit chanter des épisodes du *Kalevala* jusqu'au delà du 68e degré de latitude septentrionale ; il est vrai que les ancêtres du chanteur étaient d'origine karélienne ; il y recueillit beaucoup de tradi-

[1]) *Kalevala taikka vanhoja Karjalan runoja Suomen kansan muinoisista ajoista*, 2 vol. in-8, formant la partie II de *Suomalaisen kirjallisuuden Seuran toimituksia*. Helsingfors, 1835, traduit en suédois par Castrén, Helsingfors, 1841, 2 vol. in-18, et en français par L. Léouzon Le Duc dans *la Finlande, son histoire primitive, sa mythologie, sa poésie épique*, etc. Paris, 1845, 2 vol. in-8.

[2]) *Kanteletar taikka Suomen kansan vanhoja lauluja ja virsiæ*, en 3 vol. in-8, formant la partie III des *Toimituksia*, Helsingfors, 1840 ; seconde édition, ibid. 1864, en 1 vol. gr. in-8.

[3]) *Suomen kansan muinaisia Loitsurunoja*, formant la partie LXII des *Toimituksia*, Helsingfors, 1880, 1 vol. gr. in-8.

tions sur les magiciens lapons et finnois[1]. L'année suivante il visita la Karélie russe qui lui fournit nombre de chants épiques et magiques, bien que Arhippa eût refusé de lui en communiquer, disant qu'il regardait la sorcellerie comme impie; enfin, en 1841, avant de partir pour son grand voyage chez les Samoyèdes, il accompagna le docteur Lœnnrot dans la Laponie russe, où il fit une remarque très-curieuse; les Lapons d'Akkala, près de Kandalax, ont hérité de la réputation d'habiles sorciers attribuée à toute leur nation par les anciens Scandinaves et les Russes; ils sont si renommés, jusqu'en Finlande, que des paysans du Savolax font de quatre à cinq cents kilomètres dans des contrées sans chemins pour les consulter sur leurs maladies, les objets perdus, l'avenir, etc.[2]. Les collections de Castrén sont des plus précieuses pour l'étude de la magie chez les peuples altaïques en général, et chez les Ougro-Finnois en particulier; malheureusement à peine revenu de ses longs voyages, il fut enlevé à la science, avant d'avoir eu le temps de mettre en œuvre les innombrables matériaux qu'il avait amassés. Il ne s'étendit presque pas sur la magie dans ses *Leçons sur la mythologie finnoise*[3]. Son mémoire *Sur la Magie des Finnois*[4] et son *Aperçu général de la Mythologie et de la Magie finnoise*[5] ont été écrits avant ses voyages, dont les relations trop brèves sont avec ses manuscrits les seules de ses œuvres qui aient une grande importance pour notre sujet.

Le digne émule de Castrén, le second de ses successeurs dans la chaire de langue et de littérature finnoise (le premier avait été le Dr E. Lœnnrot), M. Aug. Ahlqvist a, dans le cours de ses voyages, cherché des chants magiques chez les Karéliens du gou-

[1] *Resa till Lappland år* 1838, dans *Nordiska resor och forskningar af* M.-A. Castrén, t. Ier, Helsingfors, 1852, in-8.
[2] *Resa till Lappland, norra Ryssland och Sibirien år* 1841-1844, dans *Nordiska resor*, t. I, p. 133-4.
[3] *Föreläsningar i finsk Mythologi*, formant le t. III de ses *Nordiska resor*, Helsingfors, 1853, in-8.
[4] *Om Finnarnes trollkonst* dans *Helsingfors morgonblad*, 1837, nos 27 et 28, reproduit dans le t. VI de ses *Nordiska resor*, Helsingfors, 1870, p. 1-13.
[5] *Allmän öfversigt af Finnarnes gudalära och magi under hedendomen*, écrit en 1836, reproduit dans le t. VI de ses *Nordiska resor*, p. 14-32.

vernement de Viborg, qui, à la différence de leurs frères septentrionaux, n'en ont pas conservé la moindre trace[1]; il n'en faudrait pas conclure qu'ils sont émancipés de la superstition; loin de là, ils la perpétuent sous la forme la plus vulgaire, la sorcellerie avec ses puériles pratiques[2].

Un autre linguiste, qui a également bien mérité de la poésie populaire, M. D.-E.-D. Europæus, après avoir glané des chants dans les Karélies et dans d'autres parties du gouvernement d'Olonetz, ouvrit de nouvelles voies en 1847-1848; dans ses excursions en Ingrie il découvrit le bel épisode de Kullervo, des variantes du *Kalevala* et d'autres poésies qu'il publia dans son *Petit forgeur de runo ou collection des principaux chants épiques recueillis en Ingrie*[3]; il visita en outre les Karéliens établis dans le gouvernement de Tver. Plus tard, en 1861, un Finnois dont la famille habitait l'Ingrie, Oskar Groundstrœm a fait aussi dans ce pays des recherches fructueuses[4], tant les Finnois séparés du gros de leur nation ont été fidèles à conserver les chants nationaux qui sont le palladium de leur nationalité. Ceux qui ont colonisé, depuis trois siècles, quelques cantons des montagnes de la péninsule scandinave, et qui sont séparés de leurs frères du Grand-Duché par toute la largeur de la Suède et du golfe de Bothnie, n'ont plus eu de rapports suivis avec eux; ils ont néanmoins conservé avec leur langue, sinon les rapsodies épiques, du moins quelques chants magiques[5].

Les anciennes poésies finnoises, que leurs éditeurs ont mises

[1]) A. Ahlqvist, *Muistelmia matkoilta Venæjællæ*, *vuosinna* 1854-1858. Helsingfors, 1859, in-8, p. 16-18. — Le même savant a publié 10 formules magiques dans l'idiome des Vepses, tribu finnoise du gouvernement d'Olonetz. (*Suomalainen Murteiskirja toimittanut* Aug. Ahlqvist. Helsingfors, 1869, in-8, p. 186-188.)

[2]) Porthan avait déjà remarqué que les gens les plus superstitieux n'étaient pas toujours les plus versés dans les chants magiques. (*De Poesi fennica*, § 13, p. 374, note.)

[3]) *Pieni runon-seppæ eli kokous paraimmista Inkerinmaan kerætyistæ runo-lauluista ynnæ johdatuksia runon tekoon*. Helsingfors, 1847, in-8.

[4]) *Berættelse œfver en under sommaren* 1861 *gjord runosamlingvandring inom en del af Ingermanland*, dans *Suomi*, recueil de la Société de littérature finnoise, 2e série, t. VI. Helsingfors, 1866, p. 309-328.

[5]) *Tietoja Wermlannin Suomalaisista kirjoittanut* Torsten G. Aminoff, dans *Suomi*. 2e série, t. XI, 1876, p. 238-243.

à l'abri des variations de la mode et des caprices du goût, ne sont d'ailleurs pas près d'être dédaignées du peuple karélien, comme Arhippa en manifestait la crainte en 1834; bien qu'elles aillent en déclinant, elles paraissent devoir longtemps survivre, dans la mémoire des paysans, à celui qui croyait être le dernier des *runoaja* (chanteurs de runo). Si M. A.-A. Borenius qui, avec MM. A. Berner et A. Genetz, a exploré les cantons de la Karélie russe, parcourus trente ans auparavant par le Dr Lœnnrot, n'a plus retrouvé le vieil Arhippa décédé vers 1840; si le fils de ce dernier, Miihkali, privé de la vue et vivant de charité, comme on le rapporte du chantre d'Ilion, se rappelait seulement les traits essentiels des rapsodies patrimoniales et en avait oublié les fines nuances avec les menus détails, en revanche le fils de sa sœur Maaria, Simana le vétérinaire, qui vivait dans une chaumière à Tsirkkakemi, passait pour être avec son neveu Maksima le meilleur des rapsodes contemporains, et il avait fait de son fils Miihkali un chanteur renommé. Il se rappelait avoir chanté devant le Dr Lœnnrot et sa mémoire était encore aussi fraîche que dans sa jeunesse; comme son père et son grand-père avaient aussi été runoaja, on voit que le goût de la poésie se transmettait de génération en génération dans cette famille dont les branches paternelle et maternelle (les Pertunen de Latvajærvi) étaient originaires de Finlande, de même que les Maalinen, autres fameux rapsodes du même canton[1].

Les Finnois du Grand-Duché paraissent donc avoir autant de titres que leurs frères de Russie à la propriété des chants populaires, qui sont les plus beaux joyaux de la couronne poétique dont s'enorgueillit leur nation. C'est dans la Karélie et la Kajanie, c'est-à-dire dans les parties de la Finlande situées au nord du lac Ladoga et contiguës à la Russie et à la Laponie que les chants magiques, de même que les rapsodies épiques, se sont le mieux conservés; dans les autres parties de ce pays on ne ren-

[1]) *Runonkeruumatkoilta Venæjæn Karjalassa* v. 1872, *kirjoitti* A.-A. Borenius, dans *Suomi*, 2e série, t. XI, 1876, p. 245-262. — *Selityksiæ runonkeræyksistani ja niiden johdosta muutamia mietteitæ Kalevalasta*, dans *Kieletar toimittanut* Aug. Ahlqvist. Liv. III. Helsingfors, 1872, p. 3-23.

contre que des fragments d'anciennes poésies, d'ailleurs corrompues, notamment dans le sud du gouvernement d'Uleåborg. En dehors du Grand-Duché, les plus abondantes trouvailles ont été faites dans le bassin du Kem, affluent de la mer Blanche, surtout dans la paroisse de Vuokkiniemi (gouvernement d'Arkhangelsk); en outre dans celles de Repola et de Rutajærvi (gouvernement d'Olonetz) et dans quelques localités ingriennes du gouvernement de Saint-Pétersbourg.

Pour clore cette étude un peu longue, mais la seule, croyons-nous, qui ait jamais été composée sur l'ensemble des sources de la mythologie finnoise, sur la manière dont elles ont été découvertes, sur les rapports auxquels elles ont donné lieu et sur les travaux dont elles ont été l'objet, nous allons emprunter au Dr Lœnnrot la liste des collectionneurs de poésies finnoises qui n'ont pas été cités plus haut; ce sont MM. A.-F. Ahlman, O. Berg, J.-Fr. Cajan, K.-R. Ehrstrœm, A.-W. Floman, J.-K. Heinonen, A. Hærkonen, H. Laitinen [1], W. Lavonius, J. Lænkelæ [2], A. Meron, J.-W. Murman [3], B.-A. Paldani, O. Petterson, Fr. Polén, A. Puhakka, K.-W. Regnell, H.-A. Reinholm [4], J.-W. Roschier, A. Rothman, E. Rudbæck [5], J. Saksa, F. Saukko, F.-A. Saxbæck, Z. Sirelius, K. Slœœr, O. Streng, K. Stråhlman, Th. Tallqvist, A. Tœrneroos, O.-H. Wares et Mlle Charlotta Europæus [6]. Une autre dame, Mlle Anna Sœlfverarm, a exposé les superstitions magiques en usage dans la paroisse de Petalaks [7]. Les historiens de la Finlande : Fr. Rühs [8] et son traducteur A.-I. Arvidsson [9], ainsi

[1]) Il a en outre fourni au Dr Lœnnrot de curieux renseignements sur les pratiques médicales des sorciers. (Voy. la préface de *Loitsurunoja*, p. XII et suiv.)

[2]) Voy. sa relation de voyage en Ingrie : *Matkakertomus* dans *Suomi*, 19e année, 1859, p. 205-292.

[3]) Il a publié une *Notice sur les anciennes pratiques superstitieuses et la magie des Finnois de l'Ostrobothnie septentrionale* dans *Suomi*, 1854, 14e année, p. 285-310, où il y a plusieurs chants magiques.

[4]) Dans sa thèse *Om finska folkens fordna hedniska dop och dopnamn*. Hels. 1853, in-8, p. 26-27, il y a d'intéressants détails sur les magiciens.

[5]) Sous le pseudonyme de Salmelainen il a publié un *Exposé des coutumes religieuses des anciens Finnois* (*Vähänen kertoelma Muinois-Suomalaisten pyhistæ menoista*), dans *Suomi*, XIIe année, 1852, p. 125-140.

[6]) *Loitsurunoja*, préf. p. II.

[7]) *Vidskepelsen insamlade bland allmogen i Petalaks*, 1874, dans *Finska Fornminnesfœreningens tidskrift*, liv. II, Hels. 1877, gr. in-8, p. 131-120.

[8]) *Finland und seine Bewohner*. Leipzig, 1809, p. 296-307.

[9]) *Finland och dess invånare*. Stockholm, 1827, in-8.

que MM. J.-F. Cajan [1], Gabriel Rein [2], Yrjœ Koskinen [3] et J. Krohn [4], ont aussi consacré quelques pages à la magie et aux magiciens.

Grâce à ses trouvailles ultérieures, ainsi qu'à celles de ses collaborateurs, le Dr Lœnnrot put donner, dès 1849, une nouvelle édition du *Kalevala* [5], presque double de la première, et contenant près de 22,800 vers en 50 chants. On ne connaît ni l'auteur, ni l'origine, ni l'âge de ce poème ou pour mieux dire des rapsodies dont il a été composé, mais les superstitions païennes dont il est imprégné et qui s'y allient si bizarrement avec les réminiscences catholiques, indiquent assez qu'il remonte au moins jusqu'au moyen âge ; toutefois, comme il n'a pas été sans subir des modifications dans le cours des siècles, nous ne pouvons le considérer que comme un document moderne ; c'est pourquoi nous n'en avons pas tiré parti dans le précédent article. Jamais plus beau monument n'a été élevé à la gloire des magiciens, car ce n'est rien moins qu'une épopée en l'honneur des *tietæjæ* (savants magiciens) et surtout de Vœinæmœinen [6], le vieillard puissant par les formules, lesquelles d'ailleurs n'ont pas été inventées par lui, mais bien par le créateur, le plus ancien des *loitsija* ou magi-

[1]) *Suomen historia kertoi* J.-Fr. Kajaani. T. 1, (le seul paru). Helsingfors, 1846, in-8, formant la partie VII des *Toimituksia*, p. 66-68.

[2]) *Færelasningar æfver Finlands historia.* T. I, Hels., 1870, in-8, p. 30-33.

[3]) *Oppikirja Suomen kansan historiassa kirjoittanut* Y. Koskinen. Helsingfors, 1869-1873, in-8, p. 17.

[4]) *Kertomuksia Suomen historiasta kirjoittanut* J. Krohn, Paganisme, 2e édition. Tammerfors, 1877, in-8, p. 29-32.

[5]) *Kalevala*, toinen painos, formant la partie XIV des *Toimituksia*. Helsingfors, 1849, in-8. Il y a un second tirage imprimé au compte du legs Kellgren et qualifié de troisième édition (kolmas painos). Hels. 1866, in-8 ; et une édition à bon marché (*Kalevala, halppohintainen painos*. Hels., 1870 ; 2e édit. 1877, pet. in-8), peu différente de la précédente pour le texte, mais pourvue d'une introduction, d'un dictionnaire mythologique et d'un vocabulaire des mots difficiles par F.-W. Rothsten. — Il y en a des traductions : en suédois, par K. Collan, Hels., 1864-1868, 2 vol. in-8 ; en vers allemands, par A. Schiefner, Hels., 1852, in-8 ; en français par M. Léouzon Le Duc, Paris, 1868, 1 vol. in-8 ; en hongrois par Ferdinand Barna, Pesth, 1871.

[6]) Ce nom nous paraît être le même que celui du serf *Vuinamannus*, donné en 966 aux moines de Cluny avec la *villa Salmoiaca* dans le *Pagus Lugdunensis* (*Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny*, formé par Aug. Bernard, publié par Alex. Bruel, t. II, Paris, 1880, in-4, p. 281). En tout cas la forme latine diffère peu de la forme esthonienne *Wannemuine*. Ce serf descendait peut-être des Sarmates qui ont laissé leur nom à tant de localités du bassin de la Saône.

ciens [1]. Nous n'avons pas à analyser ici le *Kalevala*, pas même à résumer les aventures de Væinæmœinen; il nous suffit de rappeler celles qui ont trait à la magie [2]. Les principaux personnages de ce poème sont tous plus ou moins versés dans les sciences occultes; les Lapons ne font pas exception; ils y sont au contraire représentés comme d'habiles sorciers, de même que dans les sagas citées dans le précédent article; leurs flèches enchantées, dont il a déjà été question, ont été fabriquées avec le bois du premier chêne planté par Væinæmœinen, le plus habile des magiciens finnois et le vainqueur du Lapon Joukahainen qui voulait lutter avec lui sur le terrain de la magie [3]. Mais l'affreuse Louhi, la reine du septentrion, donne du fil à retordre au héros finnois; il n'y a même entre elle et lui d'autre différence que le principe même d'où leur vient la puissance; elle s'appuie sur Hiisi, le démon [4]; c'est « de la demeure des mauvais esprits, des campagnes des sorciers,... des lointaines extrémités du nord, de la vaste terre des Lapons, » qu'est venu le mal [5], à ce que croit le géant Antero Wipunen, et c'est là qu'il le chasse par ses exorcismes [6]. Væinæmœinen au contraire invoque les divinités bienfaisantes, surtout *Ukko* (le vieillard, le dieu suprême), *Kaikivaltias* (le Tout-Puissant), *Luoja* (le Créateur); aussi méprise-t-il les menaces de Louhi, les enchantements des Lapons, parce qu'il met sa confiance en Dieu, l'unique maître du destin [7]. Et en effet, ses prières à Ukko neutralisent l'effet des maladies envoyées par Louhi et préservent de la mort la race de Kaleva (les habitants de la Finlande [8]). Il proclame bien haut qu'il ne peut rien par lui-même, sans l'appui de son créateur, aussi le voit-on sans cesse appeler Dieu à son aide [9]. Après s'être blessé en construisant un bateau et ne pouvant retrouver les paroles magiques qui guérissent les

[1]) *Kalevala*, chant II, v. 201.
[2]) Il n'y a pas moins de cinquante-cinq formules magiques dans la seconde édition du *Kalevala*.
[3]) *Kalevala*, chant III.
[4]) *Id.*, XII, v. 402.
[5]) *Id.*, XVII, v. 193.
[6]) *Id.*, XVII, v. 408-410.
[7]) *Id.*, XLIII, v. 335-342.
[8]) *Id.*, XLV, v. 211-362.
[9]) *Id.*, XLV, v. 329-332, 341-2.

morsures du fer et cicatrisent les plaies [1], il recourt à un vieillard qui dit avoir fait des choses plus difficiles avec trois paroles du créateur, en déterminant la vraie cause (diagnostic) [2], et qui, en appliquant du baume sur la plaie, prononça les paroles suivantes : « Je ne me remue pas avec mes propres muscles, mais avec les muscles donné par le créateur ; je ne marche pas avec mes propres forces, mais par la force du créateur ; je ne parle pas avec ma propre bouche, mais avec la bouche de Jumala ; si douce que soit ma parole, celle de Dieu l'est plus encore ; si belle que soit ma main, celle du créateur l'est davantage [3]. »

Après sa guérison, Væinæmœinen voulut achever son embarcation, mais il lui manquait trois paroles magiques qu'il chercha en vain sur la tête des oiseaux, sous la langue du renne, dans la bouche de l'écureuil, dans les profondeurs de l'enfer [4], c'est-à-dire qu'il lui manquait les formules nécessaires pour donner à son bateau la vitesse symbolisée par les volatiles et les animaux les plus agiles, et la force d'échapper aux gouffres de la mer [5]. Il se décida à descendre dans les entrailles du géant Antero Wipunen, qui est la personnification des montagnes dont on perce les flancs pour en extraire le minerai, et des hauts fourneaux où on le liquéfie pour en tirer le métal si utile dans les constructions navales. Ce géant, comme la Vœlva qu'alla consulter Odin [6], reposait depuis longtemps en terre avec sa provision de chants magiques : le tremble croissait sur ses épaules, le bouleau s'élevait sur ses tempes, l'aune à l'extrémité de son menton, l'osier sur sa barbe, le sapin sur son front, le pin branchu entre ses dents [7] ; étant contemporain de la création il connaissait l'origine

[1]) *Kalevala*, chant VIII, v. 181-186.
[2]) *Id.*, VIII, v. 275-278.
[3]) *Id.*, IX, v. 507-516.
[4]) *Id.*, XVI, v. 113-150.
[5]) Ces paroles ou formules (*sana*, plur. *sanat*) peuvent être comparées aux *run* (plur. *runar* ou *runir*) qui, d'après l'ancienne Edda, sont inscrites sur le disque du soleil, sur les griffes du loup, sur le bec de l'aigle, sur les piliers du pont, etc., etc. (Voy. *Sigrdrifumál*, strophes 18-24, dans *Sæmundar Edda hins froda*, 2e édit. de Svend Grundtvig, Copenhague, 1874, p. 118 ; cfr. E. Beauvois, *Histoire légendaire des Francs et des Burgondes*, Paris, 1867, 1 vol. in-8, p. 48.)
[6]) Voy. *Bulletin de la mythologie scandinave* dans *Revue de l'histoire des religions*, 2e année, t. IV, n. 4, juillet-août 1881, p. 59.
[7]) *Kalevala*, chant XVII, v. 43-44, 59-60.

des choses, les lois établies par le créateur, les formules par lesquelles on les exprimait; sa science était de l'expérience et Væinæmœinen parvint à tirer de lui tout ce qu'il voulait savoir[1].

Ces lois, qu'il était indispensable de connaître pour exercer un empire sur les êtres et les choses, ne dominaient pas seulement les simples mortels, mais encore les héros qui les appliquaient. Væinæmœinen lui-même leur était soumis. Chez lui la sagesse du vieillard était unie à la puissance du savant et au prestige du poète et du musicien: il se faisait admirer, il se faisait craindre, mais il était dans la nature des choses qu'il ne pût se faire aimer; aussi la jeune Aino éconduisit-elle le magicien décrépit[2], et la vierge de Laponie lui imposa des tâches dilatoires, qui lui permirent d'attendre l'arrivée d'un plus jeune prétendant[3]. Ainsi avec tout son art, qu'il ne mit d'ailleurs pas au service de son amour, il ne put gagner le cœur d'aucune jeune fille, et il avait trop de bon sens pour accepter la fiancée d'or et d'argent que lui offrit Ilmarinen[4], l'émule de Pygmalion.

Ilmarinen était aussi habile comme forgeron que son frère Væinæmœinen l'était comme poète et musicien; comme lui aussi il était puissant par la magie; mais à un moins haut degré; il ne put détruire l'efficacité des paroles que son frère prononça pour le transporter en Laponie sur le chêne enchanté[5]; il eut pourtant assez de force magique pour transformer en mouette sa seconde femme qui l'avait trahi[6]. Ces métamorphoses sont fréquentes dans les chants finnois: Kullervo, la personnification de la force brutale qui brise tout ce qu'elle touche, changea en bêtes féroces les vaches d'Ilmarinen. Il n'est pas jusqu'au joyeux Lemminkæinen, le plus juvénile des héros du *Kalevala*, qui n'ait le don de magie; c'est un héritage de son père[7]; tout petit sa mère l'avait plongé dans l'eau, trois fois pendant une nuit d'été, neuf fois pendant

[1] *Kalevala*, chant XVII, v. 527-576.
[2] *Id.*, IV, 1-36.
[3] *Id.*, VIII, v. 36-133.
[4] *Id.*, XXXVII, v. 203-250.
[5] *Id.*, X, v. 141-184.
[6] *Id.*, XXXVIII, v. 279-286.
[7] *Id.*, XII, v. 431-2.

une nuit d'automne, pour en faire un magicien[1]; par ses chants il charmait les nymphes des forêts[2], mais faute de connaître l'origine du serpent, il mourut de la morsure que lui fit un de ces reptiles[3]. Sa mère, lui ayant rendu la vie en prononçant les paroles thérapeutiques[2], ne manqua pas cette fois de lui apprendre la formule d'exorcisme du serpent, avec laquelle il n'avait rien à craindre des reptiles de Laponie[4]. En frottant entre ses mains quelques plumes de coqs de bruyère et des flocons de laine, il créa un troupeau de volatiles et de moutons pour assouvir la faim d'un aigle et d'un loup qui lui barraient le passage[5]. Par ses incantations il fit pousser des arbres, jaillir des sources et construisit un navire[6]; il éloigna le froid en contant son origine[7], et il conjura le péril des cataractes en récitant la formule spéciale[8].

Le *Kalevala* est le seul document national un peu ancien qui nous fasse connaître les *tietæjæ* avant que l'influence des peuples voisins les eût transformés en vulgaires sorciers; l'idée qu'il nous en donne n'est pas désavantageuse pour eux, pas même pour ceux qui sont les ouvriers du mal. Si ces derniers sont méchants, ils n'ont du moins pas la physionomie triviale de leurs derniers successeurs; c'est peut-être parce que, au lieu de les voir dans la réalité, nous percevons leur image à travers le prisme de l'imagination du *runoja*. Le poète connaît les amulettes, les indices, les présages, les instruments enchantés et même les remèdes naturels, mais il ne leur donne que peu de place dans ses chants; ce n'est d'ordinaire pas avec des moyens matériels que ses héros conjurent le destin ou dévoilent l'avenir, mais bien plutôt par des procédés intellectuels; par la prière et les invocations aux dieux; par les conjurations, les exorcismes et les incantations; par les prestiges miraculeux; par des présages tirés d'in-

[1] *Kalevala*, chant XII, v. 435-442.
[2] *Id.*, XIV, v. 233-239.
[3] *Id.*, XV, v. 583-4, 589-590.
[4] *Id.*, XV, v. 313.
[5] *Id.*, XV, v. 591-603; XXVI, 677-776.
[6] *Id.*, XXVI, v. 473-498; 565-578.
[7] *Id.*, XXIX, v. 151-180, 319-326.
[8] *Id.*, XXX, v. 185-316.
[9] *Id.*, XL, v. 23-82.

dices qui échappent à l'attention du vulgaire, enfin par des invectives et des objurgations qui rappellent les poèmes satiriques déclamés par les *crossan* ou porte-croix chez les Gaëls, par les skalds chez les Scandinaves et par les accusateurs publics chez les Esquimaux; et c'est même à cause de l'emploi fréquent des formules magiques qu'il y en a en si grand nombre, de quoi remplir tout un volume.

C'est avec ces formules que les magiciens imposaient leurs volontés à tous les êtres et même aux divinités inférieures; elles étaient le fruit de l'expérience et l'apanage de la vieillesse, à moins qu'elles n'eussent été transmises par héritage; aussi le *runoja* insiste-t-il sur le grand âge de Væinæmœinen et de Louhi, en accolant perpétuellement à leur nom les épithètes de *vanha* (vieux) et de *akka harvahammas* (vieille édentée). La connaissance de ces formules était si précieuse que les vrais magiciens se soumettaient aux plus rudes épreuves pour l'acquérir, jusqu'au point de descendre aux enfers et d'affronter la mort dans sa propre demeure. Aussi bien celui qui les possédait était-il beaucoup plus considéré que ne l'est aujourd'hui le savant moderne avec ses formules algébriques, chimiques, médicales ou autres. L'apparence de la science était plus profitable à celui-là que la réalité ne l'est à celui-ci. Le *tietæjæ* qui connaissait le verbe se disait le maître de la nature, dont les forces secrètes devaient lui obéir, tandis que les éléments étaient ses instruments dociles. Il y avait sans doute quelque chose de vrai dans ces affirmations, sans quoi elles n'auraient trouvé aucune créance. Les premiers magiciens doivent avoir était les savants du temps ; ils n'avaient pas découvert les propriétés et l'application de la vapeur, ni les lois de l'électricité, ni les moyens de diriger les ballons; ils n'avaient pas même inventé la poudre ; mais, par l'étude des phénomènes qui étaient à leur portée, par leur esprit d'observation, ils ont pu rendre autant de services à la médecine que les astrologues et les alchimistes en ont rendu à l'astronomie et à la chimie. Le *tietæjæ* est une sorte de médecin qui connaît les vertus des simples et leur emploi, la manière de guérir les entorses par les frictions, l'usage

des onguents, le traitement de certaines maladies par le massage et par les bains de vapeur. S'il s'entoure d'un appareil charlatanesque, ce n'est pas seulement pour en imposer aux simples d'esprit, mais plutôt pour agir sur le moral des ignorants qui ont besoin de croire à sa science pour n'être pas rebelles à ses médications. A l'égard des gens crédules, son orviétan a plus d'efficacité que les remèdes d'un Hippocrate, et c'est lui l'unique docteur qui convienne à certains malades imaginaires. Il a pu avoir sa raison d'être au temps où il n'y avait pas d'autres médecins chez les Finnois, et alors il n'avait pas besoin de se cacher comme font les oiseaux des ténèbres qu'offusque une trop vive lumière.

Si la médecine et l'art vétérinaire étaient les plus importantes spécialités des magiciens, ce n'étaient pas leurs seules occupations; ils avaient la prétention de procurer toute sorte de biens à eux-mêmes et à ceux qui les consultaient, et de se préserver eux et leurs amis des dangers présents ou des périls futurs : par les *incantations*, ils métamorphosaient les hommes en chiens, en loups, en ours et autres animaux; ils enchantaient des objets pour en faire des instruments merveilleux, comme la *boule magique* (*tyræ*), correspondant au *Gand* des Lapons et aux boules et traits dont il a été question dans l'article précédent [1]; ils changeaient en véhicules des pierres sur lesquelles ils montaient pour traverser les fleuves, les lacs et les mers, et aller recueillir des renseignements dans des lieux inaccessibles aux simples mortels; ils se fortifiaient eux ou leurs protégés pour se rendre invulnérables; ils entraient en exaltation pour terrifier leurs ennemis et donner plus d'efficacité à leurs opérations; enfin ils se mettaient en extase, afin que leur âme, séparée de ses liens terrestres, pût parcourir le monde et y découvrir les choses cachées; ce n'était qu'au retour de celle-ci que leur corps, auparavant inanimé comme un cadavre, revenait à la vie; — par les *charmes*, ils produisaient des effets analogues, mais moins contraires à l'ordre de la nature, parce que le moyen n'était pas aussi énergique; par exemple en unissant les cœurs; en conciliant à l'amant la faveur de la per-

[1] P. 279, 282, 302 de la *Revue*, 2e année, t. III, nº 3, mai-juin 1881; et 7, 10, 30 du tirage à part.

sonne aimée; en rétablissant la concorde dans les ménages désunis; en disposant les juges à l'indulgence; en calmant les douleurs; — par les *sorts* ils opéraient des maléfices, privaient leurs ennemis de la santé et de la raison et les livraient à de honteuses passions; — par les *prestiges* et la *fascination*, ils faisaient apparaître aux yeux de leurs dupes des merveilles, des monstres, des obstacles ou des abîmes imaginaires, ou bien leur montraient les objets sous un aspect différent de la réalité; — par les *invocations*, ils appelaient la bénédiction du tout-puissant et sollicitaient son appui; — par les *évocations*, ils se faisaient des serviteurs dociles des *haltia* (génies protecteurs) ou des forces et des phénomènes de la nature; — par les *exorcismes* et les *conjurations*, ils expulsaient les mauvais esprits, les empêchaient de faire le mal, ou en neutralisaient les effets; — par les *objurgations*, ils forçaient la bête féroce à lâcher sa proie, le voleur à restituer ce qu'il avait pris et les maladies à faire trêve aux souffrances du patient.

Telles étaient du moins leurs prétentions; le peuple n'y contredisait pas dans les siècles passés, et les savants, au lieu de nier leurs prestiges et leurs cures merveilleuses, prenaient la peine de les discuter et d'en chercher l'explication en plein auditoire de l'Université d'Abo (1733). Vers la fin du XVIII[e] siècle, Porthan les attribuait tout bonnement à la fraude, à l'aveuglement, à la démence et à la crédulité[1]. Chez les paysans la croyance aux sorts n'est plus absolue comme le prouve cette charmante petite pièce de la *kanteletar*[2] : « La jeune fille a disposé les sorts et mis en ordre les copeaux : Dis la vérité, signe du destin; parle, instrument de Dieu; donne-moi des renseignements, révèle-moi ce qui est invariablement fixé; où serai-je conduite comme épousée, reçue comme parente, cueillie comme fraise, emmenée comme colombe? Me marierai-je à un voisin? Est-ce dans une grande maison que je ferai cuire un pain épais, ou que je pétrirai la farine de froment? Réponds selon la réalité et non selon les désirs de la jeune fille. Si les sorts mentent, les sorts

1) *De poesi fennica*, § XIII, p. 377 du t. III de H. G. Porthan *Opera selecta*.
2) Part. II, nº 138, p. 147 de la seconde édition.

seront jetés au feu. Les sorts réfléchissent : Si nous disons la vérité, la jeune fille aura du chagrin et sera de mauvaise humeur. Ils ne dirent pas la vérité, mais ce que désirait la jeune fille, et ne furent pas jetés au feu comme rebuts à brûler. » Il y a là une fine allusion aux complaisances que l'on attribuait aux diseurs de bonne aventure.

Les magiciens des derniers temps n'ont d'ailleurs rien dans leur personne et dans leurs procédés qui puisse inspirer une confiance particulière ; beaucoup d'entre eux se défendent de pratiquer la sorcellerie ; ils n'ont pas foi en eux-mêmes, et sont plutôt honteux du contraste entre leur misérable condition et les hautes prétentions de leur secte. Eux qui disposent si libéralement de tous les biens du monde, ils n'en ont rien su garder pour leur part ; ils n'ont ni le rang élevé ni la grande influence de leurs prédécesseurs des temps païens. Mais aussi quelle différence entre ces glorieux ancêtres et leurs pâles imitateurs. Ceux-là avaient quelque chose d'héroïque ; au lieu de se donner comme de simples interprètes du destin, ils se regardaient comme ses régulateurs. Ils étaient acteurs dans les opérations qu'ils entreprenaient et dont le succès dépendait surtout de leur science et de leur énergie ; ils avaient à payer de leur personne et s'exposaient à la mort en combattant dans une lutte sans merci contre les mauvais génies ; s'ils venaient à oublier les paroles sacramentelles, tout était perdu, eux les premiers. Non contents des anciennes formules, ils en cherchaient de nouvelles au prix des plus grands efforts et affrontaient tous les périls pour ravir à la nature ses secrets.

Le sorcier contemporain est moins épris des formules magiques qui, si elles ne sont pas la vraie science, en sont du moins le simulacre ; indifférent et routinier, il a assez de celles qui lui sont venues par héritage, il ne les a pas même conservées intégralement ; il n'en a retenu que quelques bribes qu'il marmotte en faisant des simagrées, car pour lui les paroles ne sont que l'accessoire ; l'essentiel, à ses yeux, ce sont les instruments dont il se sert, les cérémonies qu'il accomplit, les circonstances dans lesquelles il se place. La vertu des formules entre pour une

médiocre part dans le résultat de sa divination ou de ses sortilèges, et sa personnalité pour moins encore; il n'est guère qu'un simple spectateur ou, si l'on aime mieux, un instrumentiste qui tourne la manivelle pour obtenir des airs qu'il ne saurait jouer lui-même. A ce point de vue, le nom d'*arpaja*, *arpamies* (*arbui* chez les Finnois de Russie) lui convient parfaitement, car c'est avec *l'arpa*, sas ou instrument à jeter les sorts qu'il scrute l'avenir. Il a également recours aux brochettes marquées chacune d'un signe particulier; aux vases remplis de café ou d'eau-de-vie dont l'écume lui sert de pronostic. C'est avec un soin méticuleux qu'il choisit les amulettes dont sa trousse est remplie (d'où le nom de *kukkaromies*, homme à la trousse) : les os de mort, les griffes d'ours, les serres d'aigles, les squelettes de grenouilles, les crânes de serpents, les pierres de foudre ou armes de l'âge de pierre, les charbons provenant d'un incendie, les éclats enlevés à un arbre foudroyé, etc., etc. Avec une telle tournure d'esprit il n'est pas étonnant qu'il se soumette à toutes sortes de prescriptions aussi puériles que minutieuses. Il emploiera pour chauffer l'étuve médicale du bois flotté; il puisera dans une rivière qui coule vers le nord l'eau nécessaire pour le traitement des maladies; il se servira selon les cas de balais faits avec des rameaux provenant de trois ou de neuf domaines, ou bien coupés à l'endroit où trois chemins se croisent; il fera plusieurs fois le tour du cimetière avant le lever du soleil; il enfouira çà et là des ossements humains; il fera un certain trajet sans cligner des yeux ou reprendre son souffle; il prescrira de ne pas tourner la tête dans l'après-midi du jeudi; il distinguera soigneusement entre les jours fastes et néfastes, et désignera une heure comme plus favorable que telle autre pour l'opération la plus banale. Mais il a beau faire : avec tous ses instruments, avec toutes ses cérémonies, avec ses procédés compliqués, il ne parvient pas à opérer les prodiges que la crédulité populaire attribuait aux paroles magiques des anciens héros. On n'exigera pas de nous un exposé détaillé de ces minutieuses pratiques qui n'ont rien d'original, mais que les sorciers finnois, après avoir délaissé les traditions nationales, ont empruntées aux peuples voisins;

elles ne nous appartiennent d'ailleurs pas exclusivement, puisqu'elles sont du domaine de la superstition générale. Après avoir élagué ces puérilités, il ne nous reste plus qu'à faire connaître le côté le plus curieux de la magie finnoise, en étudiant les chants eux-mêmes, et ce sera le sujet du troisième et dernier article.

E. Beauvois.

LES PLUS ANCIENS SANCTUAIRES

DES ISRAÉLITES

Nous voudrions classer sous ce titre quelques faits précis relatifs aux pratiques religieuses des Israélites dans la période de leurs débuts sur la terre syrienne, dans le pays de Kena'an. Malheureusement sur ce terrain, plus peut-être que sur tout autre, il est permis de déplorer que les monuments lapidaires et épigraphiques ne viennent pas au secours des monuments littéraires[1]. Les livres en effet auxquels nous emprunterons nos renseignement, livres des Juges et de Samuel, rédigés longtemps après les événements, puis recopiés à mainte reprise, remaniés, corrigés, accommodés aux usages, aux convenances, à la foi religieuse des époques ultérieures, sont ici surtout des témoins incomplets et suspects. Peu dignes de foi quand ils font remonter à un passé reculé les institutions et les idées contemporaines de leurs rédacteurs et approuvées par eux, ils le sont toutefois beaucoup plus

[1] Nous ne désespérons pas de voir retrouver en Palestine des monuments épigraphiques, en dépit du découragement dont ont été suivies plusieurs tentatives antérieures. Voici à cet égard la méthode que nous nous permettrions de conseiller. Etablir la liste des lieux où d'anciens sanctuaires ont existé, et porter de préférence ses recherches sur ceux qui ont été l'objet du plus petit nombre de bouleversements. Nous serions bien étonné si une recherche ainsi entreprise restait sans résultats, si l'on n'y mettait pas au jour des inscriptions, votives ou autres, propres à combler la lacune déplorable dont souffrent les études juives antiques.

quand ils mentionnent des pratiques étrangères à l'usage suivi de leur temps. Dans certains cas la tradition vraie du passé a été atténuée et contrebalancée par des additions ou des assertions contradictoires. Cependant on peut la restituer.

I

LE SANCTUAIRE DE DAN.

Un des morceaux les plus instructifs du livre des Juges (chap. XVII-XVIII) nous donne de curieux renseignements sur la fondation du sanctuaire de Dan, qui devait conserver son importance jusqu'à la destruction du royaume des dix tribus.

Un Israélite habitant la montagne d'Ephraïm se fit une « maison de Dieu, » c'est-à-dire un sanctuaire ou, comme nous dirions aujourd'hui, une chapelle. Dans cet édicule il installa une idole de Yahvéh plaquée d'argent, et pour vaquer au service du nouveau lieu de culte « consacra un de ses fils qui lui servit de prêtre [1]. »

[1] Pour ne pas surcharger l'exposition, nous devons rejeter en note quelques remarques. Nous employons le mot idole au sens étymologique comme synonyme d'image, de statue, de simulacre. Idolâtrie est pris actuellement par l'usage dans un sens abusif comme désignant le culte rendu à un dieu qui n'est pas considéré comme le vrai dieu par la personne qui use de cette locution; en réalité il signifie tout simplement que l'on adore la divinité sous une forme visible et représentative. En nous servant de ce terme dans le sens qui lui convient seul de plein droit, nous aurons soin toutefois de prémunir nos lecteurs contre la confusion qui pourrait résulter de l'emploi vulgaire. Le récit des chapitres XVII-XVIII a reçu quelques surcharges : il y est question, non pas d'un simulacre unique de la divinité, mais à la fois d'une image taillée et d'une image fondue, ailleurs d'un *éphod* et d'un *théraphim*. Sans entrer dans le détail, nous nous rangeons ici aux vues de M. Reuss (*La Bible, etc., ad locum*) qui considère comme « incontestable qu'il s'agit d'une image unique, » et que « c'était une figure sculptée et plaquée, c'est-à-dire recouverte de plaques de métal fondu. » — Yahvéh (Jéhova, Dominus) était-il représenté sous la figure humaine ou sous une figure animale? Comme nous savons pertinemment qu'au x[e] siècle avant l'ère chrétienne ce dieu était adoré à Dan sous la forme d'un jeune taureau et qu'il s'agit précisément ici des origines du sanctuaire de Dan, nous pouvons considérer comme probable la seconde alternative. La statuette divine était placée dans une cella, entourée de bâtiments plus ou moins importants, de symboles religieux, d'un ou de plusieurs autels, fréquemment d'arbres; on établissait de préférence ces édicules sacrés sur le sommet des montagnes. — D'après les versets 2-4 du chap. XVII, l'argent dont fut recouverte l'idole était le produit d'un vol commis par ce même Mikah au préjudice de sa mère; le fils coupable ayant restitué la somme, la mère en consacra une partie à Yahvéh,

Les fonctions du prêtre consistaient dans l'accomplissement des sacrifices offerts sur l'autel du dieu, mais la portion la plus importante était la divination ou l'art d'interroger le simulacre divin. Par quel procédé se faisait cette consultation, on ne saurait le dire. La divinité répondait sans doute par oui ou par non aux questions qu'on lui posait : Faut-il faire ceci? Faut-il entreprendre cette expédition? Réussirai-je ou non dans mon entreprise? Les reviseurs de l'histoire ancienne d'Israël n'ont pu faire disparaître la fréquente mention de ces consultations arrachées par le procédé du prêtre aux simulacres divins. Cette action sacrée était la source de gros revenus.

Le fils de Mikah, improvisé dans les fonctions sacerdotales, aurait été avantageusement remplacé par un prêtre de profession, par un homme en possession des règles traditionnelles de la sacrificature et surtout de la divination. Aussi quand un lévite (ainsi se nommaient ceux qui se consacraient au sacerdoce comme à un emploi régulier), cherchant un sanctuaire où s'attacher, vint à la portée du propriétaire de l'édicule sacré, Mikah lui proposa de se mettre à son service moyennant dix sicles d'argent par an, l'habillement et la nourriture. Mikah exerce ainsi ce que nous appellerions le droit de patronage. Ce lévite venait de la ville de Bèth-Léhhem, située sur le territoire judaïte; il avait sans doute été attaché à son sanctuaire et l'avait quitté parce qu'il n'y trouvait qu'une rémunération insuffisante; peut-être venait-il d'y achever son éducation sacerdotale, en servant de second et d'aide à un prêtre. Il était donc à propos qu'il se plaçât. Le récit met dans la bouche de Mikah les paroles suivantes après qu'il eut attaché à son sanctuaire le lévite de Bèth-Léhhem : « Maintenant je sais que Yahvéh me fera du bien, parce que le lévite est devenu mon prêtre. » Ce que nous traduirons ainsi : Maintenant que j'ai attaché au service de mon idole un homme expert, le sanctuaire va devenir pour moi une source d'importants revenus.

au profit de ce même personnage. On est d'autant plus surpris de le voir déléguer à son tour un de ses fils pour les fonctions lucratives de prêtre. On peut considérer tout ce passage comme une interpolation destinée à jeter du discrédit sur l'origine de ce culte. Il est incontestable que, débarrassé de cette singulière introduction, l'ensemble du récit se comporte beaucoup mieux.

Mikah se trompait. Des explorateurs envoyés par les hommes de la tribu de Dan, mécontents de leur installation, étaient passés dans le voisinage du nouveau sanctuaire. Ils ne manquèrent pas de consulter l'oracle, sans doute déjà fameux, sur l'issue de leur entreprise : « Consulte Dieu, lui dirent-ils, pour savoir si notre expédition réussira. » Le lévite interrogea l'idole, dont la réponse fut favorable : « Allez, dit celui-ci aux Danites, votre entreprise est sous les yeux de Yahvéh. » Quand le gros de la tribu passa par le même endroit sous la conduite des explorateurs, qui avaient trouvé à l'extrême nord du territoire un endroit favorable à un établissement définitif, on pensa bien faire d'enlever l'idole de Yahvéh avec le prêtre qui la desservait, — ce qui fut fait malgré les protestations du malheureux propriétaire. Le lévite se laissa faire une douce violence : « Vaut-il mieux pour toi, lui dit-on, être le prêtre de la famille d'un seul homme ou être le prêtre d'une des tribus d'Israël? » L'argument de l'intérêt joint à celui de la menace était décisif.

Ainsi la tribu émigrante, forte, dit la tradition, de six cents hommes armés, gagna le nord du pays. En tête les enfants, le bétail et les bagages, au milieu le prêtre portant les objets sacrés. Ils se dirigeaient sur la ville de Laysh près des sources du Jourdain, et l'enlevèrent par un hardi coup de main. Le simulacre de Yahvéh fut aussitôt installé avec honneur. Il devait par la suite devenir le centre d'un important pèlerinage [1]. La tradition prétend que ce sanctuaire fut desservi par un petit-fils du fameux chef Moshéh (Moïse). « Yonathan, fils de Guershom, fils de Moshéh, lui et ses descendants furent prêtres de la tribu des Danites jusqu'à l'époque de l'exil [2]. » Une autre note, qui semble

[1]) M. Reuss (*ad locum*) se demande ce que la tribu de Dan avait bien pu faire de son dieu à elle, et, du silence gardé à cet égard, il conclut que les émigrants ne la constituaient pas tout entière et avaient dû laisser à leurs frères restés dans l'établissement primitif, les objets sacrés considérés comme étant la possession commune de la tribu. Cette conclusion n'est point nécessaire. Il suffit que les idoles jusque-là possédées par les Danites fussent de médiocre prestige; celle qu'ils volent à Mikah efface les autres tant par sa valeur intrinsèque que par sa réputation.

[2]) Le texte hébreu, par une falsification qui n'a pas d'ailleurs été poussée jusqu'au bout, a substitué au nom de Moïse celui de Manassé (XVIII, 30. — Voyez Reuss, *ad loc.*)

émaner d'une plume étrangère, dit, à son tour, que les Danites conservèrent l'idole fabriquée par Mikah pendant tout le temps que la « Maison de Dieu » fut à Shiloh. On sait que la ville de Laysh fut désormais appelée Dan. L'indication relative au petit-fils de Moïse ne s'accorde nullement avec ce qui est dit, dans le cours du récit, du lévite attaché au service de Mikah et plus tard au sanctuaire danite, personnage médiocre cherchant à s'employer n'importe où. Il y faut donc voir une prétention postérieure du sanctuaire danite, faisant remonter sa fondation non à un obscur lévite de Bèth-Léhhem, momentanément fixé dans la montagne d'Éphraïm, mais au petit-fils même du plus illustre des héros de l'histoire ancienne d'Israel.

On peut encore se demander si le récit du rapt de l'idole, qui était la légitime propriété de l'éphraïmite Mikah, n'a pas été inventé par des ennemis du sanctuaire danite et dans le but de le discréditer. Vous prétendez rattacher à Moïse votre temple et le simulacre de Yahvéh qui l'illustre. Eh bien ! il a été enlevé par ruse et par violence à un homme d'Éphraïm qui l'avait érigé « quelque part » sur le territoire du même nom. Un écrivain, renchérissant sur cette donnée, déclare à son tour, non seulement que l'idole a été volée à Mikah, mais que Mikah lui-même avait dérobé à sa mère l'argent avec lequel elle fut fabriquée. Double méfait à l'origine de ce culte ! Sans vouloir trancher des questions qui, dans l'état des textes, sont insolubles, il est bon de faire voir qu'elles peuvent être envisagées à des points de vue quelque peu différents.

II

LE SANCTUAIRE DE SHILOH.

Le sanctuaire le plus fameux de l'antiquité israélite semble avoir été celui de Shiloh (Silo, aujourd'hui Selun). Cette localité jouissait, sur le territoire éphraïmite, d'une position centrale très heureuse, à quelque distance au sud de Shekèm (Sichem).

Aucune tradition ne nous a été conservée relativement à son origine : nous ignorons s'il y avait là jadis quelque sanctuaire cananéen. A Shiloh se trouvait un édifice important : c'est ainsi du moins qu'on se le représenta de bonne heure. A une époque assez mal déterminée, mais qui ne saurait être fort antérieure à Shaoul (Saül), le sanctuaire de Yahvéh à Shiloh était desservi par deux prêtres, aidés d'un serviteur. Ces deux prêtres, Hhophni et Pinehhas, étaient fils eux-mêmes d'un nommé 'Eli, dont on ne sait pas nous dire grand'chose. La postérité dévote les charge de toute espèce de méfaits. En effet ils devaient succomber dans une bataille, abandonnant à l'ennemi l'objet sacré confié à leur garde et de la présence duquel leurs compatriotes attendaient la victoire. Cette défaite était évidemment la punition de leurs fautes : l'éclipse de la faveur de Yahvéh s'expliquerait-elle sans de graves manquements commis par ses prêtres ? « Voici, dit un écrivain, comment procédaient ces prêtres à l'égard du peuple : Toutes les fois que quelqu'un venait offrir un sacrifice, le garçon du prêtre, pendant qu'on faisait bouillir la viande, venait avec sa fourchette à trois dents et l'enfonçait dans le chaudron, ou dans la marmite ou dans la casserole, ou dans le pot, et tout ce que la fourchette retirait, le prêtre s'en emparait. Voilà comme ils faisaient à tous les Israélites qui venaient là, à Shiloh. Avant même qu'on fit fumer la graisse (sur l'autel) le garçon du prêtre venait dire à celui qui faisait l'offrande : Donne de la chair à rôtir pour le prêtre, car il n'acceptera pas de toi de la viande bouillie, mais seulement de la chair crue. Et si cet homme disait : Qu'on fasse d'abord fumer la graisse, puis prends pour toi selon ton désir ! Il répondait : Non ! tu donneras tout de suite ; sinon, je prends de force. Et le péché de ces jeunes gens était très grand aux yeux de Yahvéh, parce que les gens négligeaient de faire leurs offrandes à Yahvéh[1]. »

[1] 1 Samuel, II, 12-17. Traduction de Reuss. Le « très grave péché » dont se chargent les fils de 'Eli n'est pas fait pour nous scandaliser beaucoup. Qui sait d'ailleurs s'il n'y faut pas voir un usage ancien, qui devait paraître irrégulier après avoir laissé place à une nouvelle pratique ? Le premier reproche consiste en ce que le prêtre s'attribuait le droit de prélever, à son gré, le morceau ou les morceaux qui lui convenaient, au lieu d'attendre que le fidèle lui offrît une

Ce qui attirait les foules à Shiloh, en dépit de ces prétendus manquements à la loi *cérémonielle*, c'était la présence en ce sanctuaire, non pas d'un simulacre divin comme à Dan, mais d'une « arche de Dieu, » d'un coffre sacré, dont le souvenir s'est associé dans les récits de la postérité, à une série de manifestations étranges et surnaturelles. Qu'était-ce qu'une « arche de Dieu, » qu'un *Arôn Élohim*? C'était un coffre, en bois ou en pierre, de dimensions médiocres et qui se logeait sans difficulté dans une *cella*. Plus tard le temple de Jérusalem bâti par Salomon en posséda une, entourée d'une vénération superstitieuse, dans laquelle étaient placées, dit-on, les Tables de la loi contenant le décalogue. On prétend que ce coffret sacré était celui-là même que Hhophni et Pinehhas avaient eu en leur garde à Shiloh et qui, à la suite d'une série d'aventures étranges, avait été amené par David dans la ville de Jérusalem, sa nouvelle conquête. Cette tradition ne mérite aucune créance. Le coffret sacré de Shiloh et celui que David rapporta, non sans encombre, de Qiryath-Ye'arim, font certainement deux. Il est infiniment probable que les « arches de Dieu » se trouvaient en maints sanctuaires, bien qu'elles tendissent à disparaître devant les simulacres proprement dits de sa divinité, devant les idoles de Yahvéh.

Les recherches de la mythologie comparée ont établi avec une grande clarté que la présence d'idoles, c'est-à-dire d'images ou de représentations de la ou des divinités adorées par un peuple, marque un second degré, un progrès de l'idée religieuse et du culte. Avant de rendre un culte à Yahvéh sous la forme d'un taureau comme à Dan ou à Beth-El, d'un serpent comme à Jérusalem, etc., les Israélites, cela est conforme à toutes les analogies, ont dû l'adorer « sans images, » c'est-à-dire dans des objets informes, dans des pierres, par exemple. « Lorsqu'on nous rapporte, dit M. Tiele à

part, que plus tard la loi rituelle détermina rigoureusement. En second lieu, les mêmes prêtres sont accusés d'avoir voulu prélever leur part sur la chair encore crue. Ce reproche peut-il se combiner avec celui qui précède? Il importe assez peu. Au point de vue de l'histoire de la pratique sacrificiaire, rien n'empêche d'admettre que, selon les endroits et les lieux, l'un ou l'autre de ces procédés ait été en usage. Rappelons que sur les récits relatifs aux fils de 'Eli, sont venus se greffer de longs développements sur Samuel, considéré comme l'aide du prêtre 'Eli. Cette seconde version doit être absolument écartée.

propos de la religion primitive des Grecs, qu'ils adoraient le dieu du ciel sur leurs montagnes sacrées, sans images et sans user d'un nom déterminé, il ne faut pas en conclure que leur religion était plus pure que celle qui a suivi, et strictement monothéiste ; mais cela signifie seulement qu'ils considéraient encore et adoraient leurs dieux, y compris la divinité suprême, comme des êtres physiques... Une divinité sans nom et sans image, quand il s'agit des temps les plus anciens, signifie une puissance de la nature qui n'a pas encore été anthropomorphisée[1]. » Que signifie d'ailleurs un coffret vide? On doit donc se représenter le coffret sacré, abrité sous la cella du temple de Shiloh, comme ayant renfermé quelque pierre de forme et de substance remarquable, symbole de Yahvéh[2]. Ce terme de symbole ne doit pas, bien entendu, être pris dans le sens spiritualiste du mot, puisque ce symbole n'était que le degré inférieur d'une idole. Nous hésitons, d'autre part, à nous servir de l'expression fétiche, parce qu'on a abusé de ce terme dans les derniers temps et qu'on ne saurait légitimement l'employer que comme synonyme d'amulette et de talisman. Une pierre divine, à l'état naturel ou grossièrement taillée comme l'était celle abritée dans l'arche de Yahvéh, n'est en effet point un talisman : c'est un rudiment de simulacre[3]. Il y a là, au point de vue de la mythologie comparée, une série de degrés dont il faut savoir tenir compte, sous peine de faire complètement fausse route.

[1]) C.-P. Tiele, *Manuel de l'histoire des religions*, traduction française, p. 218 et 219.

[2]) Voyez Kuenen, *De Godsdienst van Israel*, t. I, p. 231 et suiv. Nous en extrayons les lignes suivantes : « Quand nous voyons comment on en usait avec l'arche et quels effets on lui attribuait, il ne fait pas doute qu'elle était considérée comme l'*habitation de Yahvéh*, qu'on estimait que Yahvéh y était présent, d'une manière ou d'une autre. C'est de la sorte seulement qu'on peut expliquer le désir des Israélites d'avoir l'arche dans leur camp, la joie qu'ils éprouvent de son arrivée, et, sous le règne de David, son transfert solennel dans la nouvelle capitale du royaume. Maintenant l'arche était-elle vide? ou n'y avait-il point dedans une pierre, siège immédiat de la présence de Yahvéh et dont l'arche elle-même n'était que le contenant, le récipient? Nous ne saurions rien assurer à cet égard, bien que cette supposition, en tenant compte des récits plus récents du Pentateuque (présence prétendue des tables de pierre), nous semble avoir toutes les vraisemblances en sa faveur. »

[3]) Voyez l'article *Betyles*, de M. François Lenormant, dans la *Revue de l'histoire des religions*, t. III (1881), p. 31.

Le « coffret de Yahvéh » de Shiloh ou, selon une façon de parler plus claire encore, le Yahvéh de Shiloh, comme nous dirions la Notre-Dame de la Salette, la Vierge Noire de Chartres, jouissait d'une grande réputation dans un rayon assez étendu. Les Israélites battus près de Apheq par les Philistins réclamèrent l'assistance divine, c'est-à-dire, au sens propre du mot, la présence de la divinité. Les prêtres de Shiloh accédèrent à cette requête; ils amenèrent le coffret sacré, qui fut accueilli avec de grandes démonstrations de joie. L'antiquité nous offre maint exemple de la présence d'objets ou de simulacres sacrés sur les champs de bataille. De nouveau la lutte s'engagea; on sait qu'elle fut couronnée par un effroyable désastre. Yahvéh tomba aux mains des ennemis, tandis que ses deux gardiens succombaient. Ici s'arrête l'histoire[1].

Où l'histoire cesse, la légende commence. La vanité nationale ne s'accommoda point de ce lugubre dénouement, aussi humiliant pour la divinité que pour son peuple. Celle-ci témoigna de son pouvoir, — un peu tard, — en envoyant des rats dans les moissons des Philistins et en les affligeant eux-mêmes d'une indisposition fort désagréable. Après avoir promené l'arche d'Ashdôd à Gath, et de Gath à 'Eqrôn, les vainqueurs, embarrassés de ce trophée aussi incommode que glorieux, en sont réduits à demander à leurs propres prêtres ce qu'il convenait de faire. Ici le narrateur, qui n'a jamais eu grand souci des vraisemblances, laisse de côté les derniers scrupules qui pouvaient le gêner et met dans la bouche des devins philistins le langage de l'Israélite fidèle, c'est-à-dire celui qu'un Juif dévot aurait tenu quelques siècles plus tard : « Si vous voulez renvoyer l'arche du dieu d'Israël, ne la lui renvoyez pas simplement, mais donnez-lui en retour une obligation expiatoire... d'après le nombre des princes des Philistins, cinq pustules d'or et cinq rats d'or... Honorez le dieu d'Israël. Peut-être cessera-t-il d'appesantir sa main sur vous et sur votre pays. Pourquoi endurciriez-vous votre cœur, comme l'Égypte et Pharaon ont endurci

[1]) 1 Samuel IV, 1-11. Le coffret divin était sans doute porté sur un brancard, ou dans une litière, c'est-à-dire un brancard surmonté d'un abri, et entouré de quelque enveloppe protectrice.

leur cœur? Quand il eut satisfait sa colère contre eux, ils les laissèrent partir et ils purent s'en aller... » A ce langage il n'y avait rien à répondre. On prit donc un chariot neuf, on y plaça le coffret sacré avec les objets expiatoires, on y attela deux jeunes vaches qui n'avaient jamais subi le joug. Enfin pour mettre dans tout son éclat la puissance de Yahvéh on enferma les petits de ces vaches : le sentiment de la progéniture fut moins fort que l'impulsion divine sur ces bêtes pacifiques. « Les vaches marchèrent droit en avant sur le chemin de Bèth-Shémesh, suivant toujours la même route, en mugissant, sans se détourner ni à droite ni à gauche, et les princes des Philistins les suivirent jusqu'aux confins de Bèth-Shémesh, » c'est-à-dire jusqu'au moment où Yahvéh rentrait glorieusement sur son territoire. Ainsi l'imagination dévote des divers temps et des divers pays s'est toujours consolée des désastres les plus positifs et les plus cuisants par des contes puérils, dont celui-ci est un des plus amusants, comme il est un des plus anciens[1]. Si, laissant de côté ces fables, on se demande quelle fut la destinée véritable de l'arche de Shiloh après le désastre d'Apheq, notre opinion ne saurait être douteuse. En l'absence de tout témoignage tant soit peu croyable venant nous attester le retour de l'idole de Yahvéh sur le territoire israélite, nous admettons que le coffret sacré avec sa pierre plus sacrée encore a été orner quelqu'un des temples philistins et n'en a plus bougé. Ce qui confirme cette manière de voir, c'est que les textes ultérieurs relatifs à l'arche, arche qu'ils considèrent comme étant la même que celle prise à Apheq et que nous estimons être un second coffret divin, celui que David devait introduire à Jérusalem, ne nous disent point pourquoi, une fois revenue sur le territoire israélite, l'arche de Shiloh n'a pas été

[1]) Les légendes relatives au séjour de l'arche au pays des Philistins se trouvent chap. V et VI du premier livre de Samuel. Ce texte présente quelques difficultés d'interprétation au sujet desquelles nous renvoyons à *La Bible* de Reuss (*ad locum*). Il serait très déplacé de s'extasier, à ce propos, sur la connaissance de l'état politique et religieux des Philistins, déployée par l'écrivain. Ce sont de ces arguments qui provoquent des ripostes et portent quelques-uns à juger avec une sévérité outrée des récits, somme toute curieux et instructifs pour l'état d'esprit d'un âge plus récent.

réintégrée dans son sanctuaire, ce qui eût été non seulement naturel, mais obligatoire.

L'arche de Shiloh jouissait d'une grande réputation. La nature du simulacre divin qu'elle renfermait nous porte à lui assigner une antiquité, et par suite un degré de vénération supérieur à celle qui s'adressait à des représentations animales ou humaines de Yahvéh, telles qu'elles convenaient à un degré plus avancé de la civilisation. Il arrive alors de ces vieux symboles deux choses : ou bien ils tombent dans le discrédit, c'est le sort du plus grand nombre; ou bien, s'ils échappent par une chance heureuse au zèle des promoteurs du nouvel ordre de choses, ils revêtent en raison même de leur rareté et de leur incompatibilité avec la manière de voir contemporaine, avec l'usage actuel, je ne sais quel caractère mystérieux. Hétérodoxes pendant le conflit, hérétiques pendant la période de transition, ils cessent de provoquer le scandale quand leur sens originel s'est tout à fait perdu : ils reçoivent alors plus d'honneurs que par le passé. Ainsi le temple de Jérusalem qui proscrit l'idolâtrie proprement dite, se fait gloire de recéler un vieux fétiche, et le judaïsme postérieur à l'exil ne connait pas de symbole plus auguste de la présence de la divinité au milieu de son peuple que celui du coffret sacré; à la pierre-Yahvéh il a seulement substitué les tables de pierre de la loi de Yahvéh.

Que devint le sanctuaire de Shiloh après la mort de ses desservants et la disparition de sa vieille idole? Nous l'ignorons. On nous nomme bien un fils posthume de Pinehhas, Ikabôd (1 Samuel IV, 21); ailleurs nous découvrons que cet Ikabôd avait un frère, évidemment son aîné. Auprès de Shaoul nous voyons en effet apparaître un prêtre, ainsi dénommé : Ahhiyah, fils d'Ahhitoub, *frère d'Ikabôd, fils de Pinehhas, fils de 'Êlî, le prêtre de Yahvéh à Shiloh* (1 Samuel XIV, 3). Il faudrait être bien négligent pour ne pas s'apercevoir que les mots que nous avons soulignés constituent l'addition d'un écrivain préoccupé de relier entre elles des familles sacerdotales, qui, employées au service de sanctuaires différents, n'ont entre elles aucun lien de parenté, aucune filiation. L'effort fait pour rattacher Ahhiyah, fils de Ahhitoub à 'Êlî, est aussi vain que celui qui fut également tenté

plus tard de rattacher Hhophni et Pinehhas, fils de ʿÉli, à la famille de Moïse et d'Aaron. Quant à Ikabôd, nous n'oserions affirmer qu'il ait jamais existé lui non plus, les circonstances dramatiques de sa naissance trahissant plutôt l'invention de l'écrivain qu'un souvenir précis [1]. Quoi qu'il en soit de ce personnage, nous tendons à croire que le sanctuaire de Shiloh a continué pendant longtemps encore d'attirer les fidèles. Autrement on ne s'expliquerait pas que le souvenir en soit demeuré aussi vivant dans la pensée de Jérémie, le prophète, qui écrivait quatre siècles environ après le désastre d'Apheq [2]. On n'a pas oublié qu'un autre écrivain, pour vanter le sanctuaire de Dan, lui assignait une durée égale à celle de la maison de Dieu de Shiloh. On n'ignore pas que Shiloh fut considéré par les auteurs du temps de l'exil comme ayant servi de centre religieux aux Israélites au moment de la conquête du territoire cananéen. Dans le récit dit du « lévite d'Éphraïm » qui forme les trois derniers chapitres du livre des Juges (chap. XIX-XXI), la « maison de Yahvéh » au service de laquelle est attaché le lévite (XIX, 18) est, selon toutes les vraisemblances, Shiloh, et cette même ville est donnée un peu plus loin (XXI, 19) comme ayant été le siège d'une fête religieuse, d'une « fête de Yahvéh » qu'on célébrait par des danses. Je ne vois pas pourquoi le sanctuaire de Shiloh n'aurait pas subsisté jusqu'au temps de la chute du royaume des dix tribus, sinon plus tard encore.

[1]) Ce qui concerne Ikabôd se trouve 1 Samuel IV, 19-22. C'est le couronnement et le dernier trait du désastre subi à Apheq.

[2]) « Allez donc à ma demeure qui était à Shiloh, où j'avais autrefois établi mon nom, et voyez ce que j'en ai fait à cause de la méchanceté de mon peuple d'Israël!..., J'en agirai avec cette maison [le temple de Jérusalem] comme j'en ai agi avec Shiloh... » (Jérémie, VII, 12-14, cf. XXVI, 6, 9). Ces paroles ne s'expliqueraient guère si le sanctuaire de Shiloh n'avait survécu à la catastrophe où son arche de Yahvéh tombe aux mains des Philistins.

III

LES SANCTUAIRES DE SICHEM, D'OPHRA, DE BÉTHEL, ETC.

La vieille cité cananéenne de Shekèm (Sichem), possédait un temple de Ba'al du Pacte. Il en est question dans l'histoire d'Abimélek, bâtard de Yeroubba'al, dit Guide'ôn. Lors de la fête des vendanges, on y célébrait de joyeux banquets sans crainte de blesser la divinité par le spectacle d'une bruyante gaieté [1]. C'est ce qui se fit d'ailleurs dans tous les lieux sacrés jusqu'au temps de l'exil, quel que fût le vocable sous lequel la divinité était invoquée, Ba'al ou Yahvéh. Ce n'était pas le seul monument religieux que contînt la ville de Shekèm. Les assemblées populaires s'y tenaient près d'un chêne, évidemment sacré, à l'ombre duquel se dressait une stèle (cippe, colonne, monument), symbole primitif et grossier de la divinité [2]. Ces stèles ou cippes, autant qu'il paraît, affectaient la forme d'un rayon solaire, d'une flamme (pyramide) ou du phallus. Tant le chêne que le cippe sacré ont reçu les hommages des Israélites après ceux des indigènes. C'est ce que nous déclarent concurremment deux textes, l'un de la Genèse, l'autre du livre de Josué. Celui de la Genèse ne prend pas grand ombrage de ce culte, dont l'orthodoxie ultérieure sut écarter le scandale

[1]) L'histoire d'Abimélek forme le chap. IX du livre des Juges. Le temple de Ba'al du Pacte est mentionné versets 4 et 27. Dans ce dernier se trouve l'indication du banquet qui couronne la grande opération des vendanges ; c'est le pendant de la fête célébrée à Shiloh (Juges XXI, 19-24).

[2]) Juges IX, 6. « Les citoyens de Shekèm se rendirent près *du chêne du monument* qui est à Shekèm et y proclamèrent Abimélek roi. » Traduction de Reuss. Ce savant dit à ce propos : « Traduction conjecturale, par laquelle cette localité se trouvait identifiée avec celle dont parle le livre de Josué XXIV, 26 (comp. Genèse XXXV, 4). Il est en tout cas question d'une localité où se tenaient des assemblées populaires et où par conséquent nous ne serons pas étonnés de voir de vieux arbres, des monuments, des autels » (*ad locum*). Nous n'hésitons pas à admettre cette conjecture qui ne réclame qu'un très léger changement. Nous lisons en effet, au lieu de *Mutsab*, *Matsébah*, ce qui équivaut à l'adjonction d'un hé; en d'autres termes nous traduisons *Mutsab* comme on traduit *Matsébah*, ce à quoi le lexique ne saurait s'opposer sérieusement. — Dans l'histoire d'Abimélek, il est encore question d'un arbre sacré, le « chêne aux devins » ou « aux sorciers. » Verset 37.

par une adroite explication. Avant d'ériger solennellement un autel à Yahvéh à Bèth-El, Jacob, sur l'ordre divin, commande aux siens d'ôter les dieux étrangers qui étaient chez eux. On remet ainsi au patriarche « tous les dieux qu'ils portaient avec eux, » et « Jacob les enfouit sous le térébinthe qui est à Shekèm » (Genèse XXXV, 1-4). L'auteur du livre de Josué reprend le même thème, mais il sait tourner la chose de façon à satisfaire les plus rigoristes. Après que Josué a donné à son tour l'ordre au peuple réuni à Shekèm d'éloigner les dieux étrangers qui sont au milieu d'eux, il prend « une grande pierre, » et l'érige « sous le chêne du sanctuaire de Yahvéh, » en disant : « Cette pierre sera un témoignage contre vous pour que vous ne reniiez pas votre Dieu » (Josué XXIV, 23-28). Si l'arbre et le cippe consacrés de Shekèm ont survécu, le temple de Ba'al n'a sans doute pas dû disparaître si vite. Soit que celui-ci ait été rebaptisé au profit de Yahvéh, soit que Ba'al pût être entendu au sens générique, « le seigneur, le maître, » de manière à permettre le syncrétisme du culte indigène et du culte israélite, Shekèm devait demeurer un centre religieux important. La tradition prétend, tour à tour, que les patriarches Jacob et Abraham y ont élevé un autel (Genèse XXXIII, 20 et XII, 7). Elle voulait sans doute dire par là que le plus ancien sanctuaire sichémite avait été dédié non à un dieu étranger, mais au dieu d'Israël, à « El Elohé-Israël » (Genèse XXXIII, 20). Quand nous voyons ainsi l'origine de certains sanctuaires reportée à une époque antérieure à la conquête, nous nous croyons autorisé à y trouver l'aveu déguisé de leur origine indigène, cananéenne, à y voir une formule ingénieuse, imaginée pour concilier la reconnaissance d'un fait indéniable avec les exigences de l'orgueil religieux national [1]. C'est ainsi encore que l'autel sis sur le

[1]) M. Reuss à propos du premier passage de la Genèse, — l'un précisément de ceux que nous venons de mentionner, — qui attribue aux patriarches l'origine de certains sanctuaires israélites fameux (Genèse XII, 7) s'exprime ainsi : « Par la mention des divers autels bâtis par Abraham et les autres patriarches, on voit que, du temps du rédacteur, un certain nombre de lieux saints jouissaient, avec raison sans doute, d'une réputation de haute antiquité et qu'on se plaisait à les rattacher au nom des premiers ancêtres de la nation. Cela prouve que la rédaction est antérieure à l'époque où ces différents lieux de culte furent proscrits par la loi. Pour Shekèm, voyez Josué XXIV, 1, pour

mont 'Ébal, la colline qui domine Shekèm au nord, remonterait à Josué qui l'y aurait établi sur l'ordre même de Moïse. Ainsi était sanctifié un lieu de culte d'origine profane [1].

A quelque distance de Shekèm, en un point qu'on ne saurait préciser aujourd'hui, à 'Ophrah des Abi'ezrites, l'opulent sheikh Yeroubba'al (autrement Guide'ôn, Gédéon) avait érigé une idole en or qui attira un grand nombre de pèlerins. La tradition dit qu'il y aurait consacré un butin considérable fait sur les bandes déprédatrices du désert (Midianites, Ismaélites) (Juges VIII, 24-27) [2]. Une autre version, contenue au même récit lequel est un des plus extraordinairement surchargés de l'Ancien Testament, prétend qu'à 'Ophrah se trouvait jadis un autel élevé en l'honneur de Ba'al, c'est-à-dire entouré des symboles et des représentations de ce dieu. S'il faut ajouter quelque créance à ces deux assertions, il ne sera point difficile de les combiner, en faisant précisément

Beth-El 1 Samuel X, 3, Juges XX, 18, etc. » *La Bible...* (*ad locum*). Nous nous permettrons d'ajouter que, comme il est impossible d'admettre la réalité de la fondation, par des personnages d'ailleurs mythiques, d'autels qu'on aurait retrouvés intacts après plusieurs siècles de pérégrinations en différents pays, deux explications seules se présentent pour faire comprendre l'insistance de l'écrivain de la Genèse à faire remonter certains sanctuaires aux patriarches. L'une serait leur *illustration*; on aurait choisi les plus fameux pour faire honneur aux patriarches de leur origine! — Nous admettons plutôt, ce qui est sans doute au fond l'avis de M. Reuss, que la « réputation de haute antiquité » dont jouissaient certains sanctuaires, s'expliquait par leur origine cananéenne. Existant avant la conquête, ils ont été adoptés par les vainqueurs et ont vu de nouveau se succéder dans leurs enceintes les joyeuses cérémonies des grandes fêtes annuelles et des banquets sacrificiaires, exactement comme au temps passé.

[1]) Josué IX, 30-35 (comp. Deutéronome XXVII, 1-8). Ces deux récits sont confus parce qu'on y mêle deux choses d'origine distincte, l'érection d'un autel et l'installation de pierres égalisées avec de la chaux de façon à fournir une surface convenable à l'inscription de « la loi. » Quelle que soit la résolution à laquelle on s'arrête, le mont 'Ebal, autrement dit Shekèm, y est désigné comme un sanctuaire d'une haute importance. Il est possible, — mais nous n'en pouvons rien savoir, — que le temple de Ba'al du Pacte fût précisément situé sur les flancs du mont 'Ebal: ce serait alors ce sanctuaire cananéen que la tradition débaptiserait au profit d'une tradition orthodoxe et israélite. S'il faut attribuer à deux localités différentes l'autel de pierres brutes des textes précités et le plan bâti artificiellement pour porter une inscription, nous placerons volontiers le premier à Shekèm (mont 'Ebal) et le second après le passage du Jourdain, à Guilgal par exemple. De cette dernière localité et de l'explication des monuments idolâtriques de l'époque précédente qu'elle renfermait, il sera question un peu plus loin.

[2]) « Avec cet or, Guide'on fait une *image* (et non un *habit*, comme on traduit communément), c'est-à-dire une figure symbolique de Yahvèh, probablement en forme de taureau... de bois plaqué d'or... » Reuss, *ad locum*.

de l'idole érigée par Yeroubba'al une représentation de Ba'al. Le nom même de cette divinité entre comme partie intégrante dans la composition du nom du héros de l'histoire. Yeroubba'al signifie, ou à peu près, combattant de Ba'al, c'est-à-dire combattant *pour* Ba'al.

Cela, bien entendu, n'est point d'accord avec la manière de voir de l'orthodoxie ultérieure. Celle-ci juge à propos de faire de Yeroubba'al un de ses héros favoris et, en même temps qu'elle préféra le nommer Guide'ôn, elle retourna audacieusement son nom de Yeroubba'al et lui donna une étymologie que désavouent la grammaire et le dictionnaire. « On l'appela Yeroubba'al pour dire : Que Ba'al plaide contre lui ! » (Juges VI, 32.) Bien loin que le père d'Abimélek eût élevé une idole à Ba'al, il avait au contraire renversé l'autel de ce dieu et abattu l'*ashérah* qui le dominait. L'ashérah était, autant qu'il paraît, un tronc d'arbre dépouillé de ses rameaux ou un pieu, portant l'indication du sexe féminin, corollaire obligé des autels. Les gens de l'endroit, quand ils virent leur sanctuaire profané, dirent au père de Yeroubba'al, Yoash : « Livre ton fils pour qu'il meure, car il a détruit l'autel de Ba'al et abattu l'ashérah qui le dominait. » Celui-ci se borna à répondre, avec un profond désintéressement : « Si Ba'al est dieu, qu'il plaide sa cause lui-même, parce qu'on a détruit son autel, » d'où le nom de Yeroubba'al, expliqué plus haut [1]. D'autre part, Guide'ôn-Yeroubba'al, après avoir été honoré de l'apparition de Yahvéh, lui avait érigé un autel, qui reçut le nom de Yahvéh-du-Salut et subsiste *encore aujourd'hui*, dit le narrateur. Mais, trait digne de remarque, Guide'ôn avant de bâtir cet autel, avait offert à l'apparition divine la viande et les gâteaux dont il voulait l'honorer, *sous le térébinthe*. Arbres sacrés, cippes ou monuments, *ashérahs*, voilà en effet l'accompagnement obligé de tous les anciens autels [2]. Nous admettons donc l'origine cananéenne du

[1]) Cette anecdote étymologique, fondée sur le souvenir du sanctuaire consacré à Ba'al dans la ville de 'Ophrah, se trouve Juges VI, 25-32.

[2]) Cet épisode est raconté Juges VI, 11-24. — L'apparition divine se fait voir sous le *térébinthe* tout d'abord avant d'y recevoir les hommages. Cela signifie pour nous que l'endroit était déjà consacré ; la tradition juive pense au contraire donner en quelque sorte un brevet d'indemnité aux différents sanc-

sanctuaire de Ophrah sans vouloir nier qu'il pût s'y trouver plus tard un autel dédié à Yahvéh-du-Salut.

Un sanctuaire d'origine franchement cananéenne, c'est celui de Bèth-El, lieu de culte fameux qui devait survivre à la ruine du royaume des dix tribus et qui ne succomba que sous le zèle iconoclaste du roi Josias peu avant l'exil babylonien. On y voyait un cippe (stèle, pierre levée ou dressée) sur lequel on répandait l'huile et le vin. Ce cippe était peut-être creusé de quelques entailles destinée à garder les liquides ou de rigoles assurant leur écoulement régulier. On racontait que le patriarche Jacob avait eu en ces lieux une apparition de la divinité et que, prenant la pierre de son chevet, il l'avait érigée en monument (matsébah) et avait versé dessus de l'huile, en disant : « Cette pierre que j'ai érigée en monument sacré sera une demeure de Dieu (Bèth-El) » (Genèse XXVIII, 10-22). Cet événement s'était passé lorsque Jacob était en marche vers les plaines de la haute Syrie. Une variante de la tradition le place à son retour : « Jacob érigea un monument à l'endroit où Dieu lui avait parlé, un monument de pierre, et il fit une libation sur lui en y versant de l'huile » (Genèse XXXV, 9-15). Jacob bâtit aux mêmes lieux un autel proprement dit (XXXV, 1-7) ; un autre écrivain renchérit là-dessus et attribue à Abraham l'érection de ce même autel (Genèse XII, 8). A quelque distance, de Bèth-El, se trouvait un chêne sacré, dit le Chêne de Deborah ou le Chêne des pleurs (Genèse, XXXV, 8)[1].

Les sanctuaires cananéens de l'époque antérieure dont le souvenir a survécu et que les nouveaux venus entourèrent d'une dévotion au moins égale à celle de leurs précédents adorateurs, sont

tuaires locaux qu'elle n'ose excommunier en les faisant précéder d'une manifestation divine extraordinaire, qui les consacre.

[1]) D'après ce verset, la vénération dont était entouré le « chêne de Deborah » venait de ce qu'il ombrageait le tombeau de la nourrice de Rébecca ! — Ailleurs nous apprenons que sous un palmier de ce nom, situé entre Rama et Bèth-El (c'est évidemment le même arbre) on rendait la justice (Juges IV, 4). On le retrouve encore (1 Samuel X, 3) sous la forme de chêne de Thabor. Il est enfin permis de tenter un rapprochement entre la variante de ce nom, le chêne des pleurs et la localité nommée « les pleurants » (Bokim), où les Israélites offrent un sacrifice à Yahvéh, c'est-à-dire construisent un autel (Juges II, 1-5, particulièrement le verset 5). Ce sacrifice est accompli à la suite d'une apparition divine qui consacre ainsi la localité et la débarrasse de toute apparence profane.

encore nombreux : c'est Beër-shéba', situé à l'extrémité méridionale du territoire israélite, dont le tamaris sacré remontait, dit-on, au patriarche Abraham, qui l'avait planté en « invoquant le nom de Yahvéh, Dieu d'éternité, » l'autel et le puits au patriarche Isaac ; c'est Hhébrôn, chef-lieu de la tribu de Juda, dont l'autel a été bâti par Abraham près des chênes de Mamerè ; c'est Mitspah (ou Mitspéh) du Guile'ad, à distinguer du Mitspah qui paraît dans l'histoire de Samuel, où Jacob est censé avoir dressé un cippe et amoncelé une sorte de tumulus, d'un caractère religieux, véritable autel, au moment de se séparer définitivement de son beau-père Laban ; c'est Mahhanaïm, sanctuaire de la même rive orientale du Jourdain où Dieu est apparu au même patriarche ; c'est Pniël ou Pnouël (face de El, face de Dieu) où Jacob encore s'est trouvé « face à face » avec la divinité et qui est situé dans des parages voisins, sur les rives du Yabboq[1].

Nous voulons consacrer un peu plus d'attention à deux sanctuaires considérables par le rôle que leur assigne la tradition et tous deux encore d'origine cananéenne : ceux de Guilgal près de Jéricho et de Gabaon (Guibe'ôn).

IV

LE SANCTUAIRE DE GUILGAL.

Une tradition très récente attribue un rôle de premier ordre à ce qu'elle appelle le camp de Guilgal, établi par Josué aussitôt après la traversée du Jourdain : de ce camp partent les diverses expéditions dirigées vers l'intérieur du pays. Un témoignage plus ancien

1) Pour Beër-Sheba' voyez Genèse XXI, 33 et XXVI, 23-33 comp. Genèse XLVI, 1-3. Pour Hhébrôn, Genèse XV, 18. Les chênes de Mamerè sont sans doute un bois sacré, à l'ombre duquel se dressait l'autel accompagné des simulacres usuels ; rapprochez-en les chênes de Môréh (Genèse XII, 6 comp. Deutér. XI, 30) situés près de Shekèm. Pour Mitspah du Guile'ad voyez Genèse XXXI, 44-54. Pour Mahhanaïm, Genèse XXXII, 2-3. Pour Pniël, Genèse XXXII, 31. — On faisait également remonter à un épisode de la vie patriarcale, à une apparition de la divinité à la concubine d'Abraham, Hagar, le caractère sacré d'un puits situé dans le désert près de Qadêsh et appelé « puits du vivant de la vision (*Beër lahhai rôi*), Genèse XVI, 13-14.

et mieux daté, celui des prophètes du VIIIe siècle avant notre ère (Osée et Amos) nous apprend qu'en cette localité se trouvait un des principaux sanctuaires du territoire israélite. Enfin un texte du livre des Juges nous assure qu'à l'époque même dont nous nous occupons, ce lieu était célèbre par ses idoles (Juges III, 18 et 26)[1]. D'autre part, Guilgal est au fond un nom commun, qui se présente avec l'article. « Un Guilgal, nom commun à plusieurs localités, paraît avoir été une enceinte consacrée par une rangée de pierres placées en cercle, dit M. Reuss, » et il ajoute : « Les Guilgals étaient certainement d'antiques lieux de culte, peut-être cananéens et conservés ensuite comme tels par les Israélites, dont la tradition théocratique ennoblissait les origines[2]. » Cette transformation, dans le cas présent, est aisée à saisir. Les idoles du Guilgal en question sont devenues pour la postérité de simples souvenirs, des pierres monumentales dressées après le passage du Jourdain, en nombre égal à celui des tribus, en mémoire de cet événement merveilleux et sur l'ordre exprès de Josué, accomplissant en cela comme ailleurs les prescriptions de la divinité. « Josué appela douze hommes désignés d'entre les Israélites, un par tribu et leur dit : Passez devant l'arche de Yahvéh votre Dieu, au milieu du Jourdain, et que chacun charge une pierre sur ses épaules, selon le nombre des tribus d'Israël, afin que ce soit un signe au milieu de vous, lorsque vos fils vous demanderont : Qu'est-ce que ces pierres signifient? — Vous leur direz alors que les eaux du Jourdain se sont divisées... et ces pierres seront pour les enfants d'Israël un monument commémoratif à tout jamais. — Les Israélites firent comme Josué leur avait ordonné. Il enlevèrent douze pierres du milieu du Jourdain, comme Yahvéh l'avait dit à Josué, selon le nombre des tribus d'Israël et les emportèrent avec eux à la station, où ils les déposèrent... Le peuple alla donc camper au Guilgal et Josué érigea au Guilgal les douze pierres qu'on avait prises du Jourdain. Et il s'adressa aux Israélites en ces

[1]) « Lui-même (Éhoud) s'en retourna depuis les pierres taillées qui sont près de Guilgal... » Traduction de Reuss. « Les pierres taillées, d'après l'usage du terme, auront été des monuments religieux... » Note du même, *ad locum*.

[2]) Reuss, note 6 de la p. 369 et 5 de p. 371 du vol. II du Pentateuque-Josué. Voyez l'ensemble des notes relatives aux chap. IV et V du livre de Josué.

termes : Lorsque, à l'avenir, vos fils demanderont à leurs pères : Qu'est-ce que ces pierres? vous instruirez vos fils en disant : C'est à pied sec qu'Israël a passé ce Jourdain, etc. » (Josué IV, 4-8, 19-24). Toutefois la tradition croit encore nécessaire de consacrer le Guilgal par une apparition solennelle qui le désigne à la vénération des fidèles et justifie le culte qui y fleurit pendant des siècles (Josué V, 13-15).

Nous croyons pouvoir enfin risquer la supposition que c'est le sanctuaire fameux du même Guilgal qui a donné naissance au très curieux épisode qui forme le XXII[e] chapitre du même livre de Josué. L'écrivain raconte que les guerriers des tribus transjordaniques, après s'être séparés de leurs compatriotes, possesseurs assurés désormais du sol cananéen, pour retourner chez eux, sur le point de franchir le Jourdain, trouvèrent à propos de construire « dans la partie du cercle du Jourdain qui appartient au pays de Kena'an, près du Jourdain, un autel, autel grand et mis en évidence. » Le rédacteur, placé au point de vue de la loi ultérieure qui réclamait l'unité de sanctuaire et en contradiction d'ailleurs avec des faits consignés au même livre de Josué, tels que l'érection d'un autel sur le mont 'Ébal, regarde comme une transgression flagrante cette construction d'un second autel à côté de celui de Shiloh qu'il considère comme le seul légitime et prétend qu'à l'annonce de l'entreprise faite par les Israélites du Guile'ad, le reste de la nation, immédiatement réuni à Shiloh, leur envoie un ultimatum ainsi conçu : « Voici ce que vous fait dire toute la communauté de Yahvéh : Qu'est ce que le crime que vous avez commis contre le Dieu d'Israël, en vous détournant aujourd'hui de Yahvéh, en vous construisant un autel pour vous révolter contre Yahvéh ? etc., etc. — A quoi les prévenus répondent avec une faconde au moins égale à celle de leurs interlocuteurs, que l'on se trompe du tout au tout sur leurs intentions, que cet autel n'est *point fait* pour recevoir des offrandes ou des sacrifices de quelque nature qu'ils soient, qu'il a été simplement bâti pour qu'on ne pût jamais révoquer en doute l'appartenance des tribus transjordaniques au corps même d'Israël. » Nous avons fait cela par précaution, en

nous disant : Demain vos fils diront aux nôtres : Qu'avez-vous de commun avec Yahvéh, dieu d'Israël? Il a mis une limite entre vous et nous, le Jourdain..; vous n'avez point part à Yahvéh. Ainsi vos fils empêcheront les nôtres d'adorer Yahvéh. Nous avons donc dit : Défendons nos intérêts en construisant cet autel qui n'est point fait pour recevoir des holocaustes et des sacrifices, mais pour servir de témoignage entre nous et vous, afin que nous puissions rendre notre culte à Yahvéh, devant lui (à Shiloh) avec nos holocaustes, nos sacrifices et nos offrandes sans que vos fils disent aux nôtres : Vous n'avez point de part à Yahvéh ! Nous avons donc raisonné ainsi : Si demain ils devaient nous dire cela, nous répondrions : Voyez donc cette construction de l'autel de Yahvéh que nos pères ont faite, non pour l'holocauste et le sacrifice, mais pour servir de témoignage entre vous et nous, etc. » Les délégués du gros de la nation se déclarent satisfaits, et les Israélites transjordaniques donnent au fameux autel, cause de tant d'émoi, le nom significatif mais dépourvu de la concision du style lapidaire : *Il est témoin entre nous que Yahvéh est Dieu.*

M. Reuss pense que ce récit, si surchargé qu'il soit, se rattache à l'existence de quelque vieil autel ; nous croyons pouvoir aller plus loin et désigner avec une réelle vraisemblance l'autel du Guilgal situé tout près du Jourdain. Ce sanctuaire, un des plus fameux au VIIIe siècle, existait encore dans la mémoire du peuple aux temps de l'exil; il était donc assez naturel qu'une théologie étroite et dépourvue totalement du sens de l'histoire, essayât d'en justifier l'existence au point de vue d'une rigide orthodoxie. Ce n'était plus le temps où l'on couvrait la multiplicité des lieux de culte du prestige d'apparitions divines. A l'époque où vivait l'auteur du XXIIe chapitre du livre de Josué, c'est-à-dire quelque part comme le Ve siècle avant notre ère, on ne pouvait tolérer la pensée d'un second autel existant à côté du seul vrai, qu'à la condition qu'il fût un autel *fictif*. De tels récits ne sont pas des documents historiques en ce sens qu'ils nous renseigneraient sur le passé dont ils prétendent retracer l'histoire; il ne le sont que dans la mesure où ils nous renseignent sur l'état des esprits à l'époque

où il furent fabriqués. A ce point de vue, la présente page conserve un réel intérêt.

V

LE SANCTUAIRE DE GABAON.

Le même livre de Josué, dont un des rédacteurs a si tortueusement vidé de sa substance le vieux et vénéré sanctuaire du Guilgal jordanique, trahit encore, cette fois-ci dans le plus piquant des épisodes qu'il rapporte, le secret d'un antique lieu de culte cananéen, celui de Guibe'ôn (Gabaon). On se rappelle que Guibe'ôn est désigné comme ayant été à l'époque de Salomon, et avant l'érection du temple, le principal sanctuaire de la contrée, si bien que le fils de David y va sacrifier de préférence à la fameuse arche de Yahvéh, amenée par son père au lieu même de sa résidence. Guibe'ôn était situé à une faible distance de Jérusalem. « Le roi y allait, dit l'historien sacré, pour y sacrifier, car c'était là le haut-lieu principal ; sur cet autel Salomon immolait mille holocaustes[1]. »

Un des écrivains du livre de Josué rapporte que ce chef, après s'être emparé de Jéricho et de la ville de 'Aï, reçut au camp de Guilgal une députation singulière (Josué chap. IX). Une troupe arriva, aux allures misérables comme de gens qui ont fait un long et pénible voyage. Leurs sandales étaient en pièces et leurs vêtements en loques, leurs provisions de pain séchées et réduites en miettes, leurs outres à vin déchirées et rapiécées ; les sacs

[1]) 1 Rois III, 4. M. Reuss (*ad locum*) après avoir fait remarquer qu'il ne faut pas prendre cette démonstration religieuse comme n'ayant eu lieu qu'une fois (il *alla*, il *immola*) mais comme, au contraire, indiquant une pratique habituelle, dit ceci : « Le lieu saint de Guibe'ôn était un sanctuaire national, ce que n'était pas encore le tabernacle de David... » David on le voit n'était pas encore parvenu à faire de son tabernacle le centre religieux de la nation. » Nous faisons ici une réserve : ce sanctuaire était *national*, en ce sens qu'il attirait des pèlerins même des régions éloignées ; mais il était d'origine indigène, comme nous allons le faire voir, et il a dû rester, ce qui est beaucoup plus important, entre les mains de prêtres indigènes jusqu'au moment de sa destruction.

mêmes qui servent de selle aux ânes étaient vieux et usés. » Nous venons, dirent-ils, d'une contrée lointaine. Faites donc alliance avec nous. » Et comme on leur faisait subir un interrogatoire : « C'est d'un pays très éloigné que nous venons, répliquèrent-ils, à cause du nom de votre Dieu Yahvéh. Nous avons en effet entendu dire ce qu'il a fait à l'Égypte... Nos chefs nous ont dit : Prenez avec vous des provisions et allez faire alliance avec eux... Tenez : le pain que nous avons emporté tout chaud est sec et moisi; ces outres à vin étaient neuves, les voilà trouées; nos vêtements et nos sandales sont usés par la longueur de la route. » On se laissa prendre à ces perfides discours ; on fit avec les représentants de ce peuple « très éloigné » une alliance solennelle. Tout d'un coup, trois jours après, on vit qu'il s'agissait de Cananéens, habitant la ville de Guibe'ôn, à quelques heures de Jérusalem. Que faire ? Violer un serment solennel, on n'y pouvait songer. D'autre part l'extermination de la population indigène était commandée par Yahvéh. On se résolut à faire des Gabaonites les « bûcherons et porteurs d'eau » de la communauté et de l'autel de Yahvéh, dans le lieu choisi par lui (c'est-à-dire à Jérusalem), « ce qu'ils sont encore aujourd'hui, » affirme l'écrivain. Josué leur fait part de cette décision en ces termes : « Vous nous avez trompés... Soyez donc maudits. Vous serez serfs à jamais, coupeurs de bois et porteurs d'eau pour la maison de mon Dieu. » En deux mots, les Gabaonites, ayant échappé à l'extermination par un hardi subterfuge, sont « condamnés » à occuper les bas emplois du temple de Jérusalem.

Mais quiconque est un peu familier avec l'histoire israélite sait que cette « condamnation, » d'ailleurs fort douce, n'est pas propre aux Gabaonites, et que le même sort fut fait au clergé des nombreux lieux de culte qui subsistèrent jusqu'à l'exil en dehors de Jérusalem. Tandis que le Deutéronome mettait encore sur le pied des prêtres employés à Jérusalem ceux des lévites attachés aux sanctuaires provinciaux qui se rendraient de plein gré dans cette ville (Deutér. XVIII, 6-8), le prophète Ézéchiel déclare en effet expressément que tout le clergé des sanctuaires locaux sera réduit aux emplois subalternes à Jérusalem (Ézéch. XLIV, 10-14).

C'est bien la distinction que la loi mosaïque (Code sacerdotal) devait, après l'exil, établir définitivement entre les prêtres, seuls officiants, et les lévites, domestiques et serviteurs. La prétendue punition infligée à la population gabaonite n'est donc que la constatation de ce fait que, au temps de la composition du livre de Josué (vi^e ou ve siècle avant l'ère chrétienne), les emplois subalternes du temple de Jérusalem étaient occupés partiellement par des gens appartenant, au su de tous, à une race cananéenne, indigène. Quels étaient ces gens ? C'était tout simplement le clergé du sanctuaire de Guibe'ôn, qui avait suivi la fortune du clergé des sanctuaires provinciaux et s'était trouvé heureux d'accepter, après la suppression du siège de son culte, une situation modeste dans le seul temple désormais florissant.

Pour qui sait lire, c'est là qu'est la pointe du curieux récit du livre de Josué. Le fait de l'existence de Gabaonites, faisant fonction de « coupeurs de bois et de porteurs d'eau » du temple, frappait les yeux de tous et n'était pas sans scandaliser les dévots. Comment expliquer leur présence ? Par une exception, dont la raison ne devait pas être cherchée dans une coupable indulgence, mais dans un conflit de devoirs. Une alliance promise à la légère, à la suite d'une ruse, une parole sacrée que l'on n'a pu violer ; voilà ce qu'on inventa pour justifier une situation positive.

Mais, pour que les humbles desservants gabaonites du temple de Jérusalem après l'exil continuassent de former un groupe à part, de se distinguer nettement de leurs modestes confrères, et de poser, par leur seule présence, un problème irritant dont les théologiens croyaient nécessaire de donner la solution, il fallait que le sanctuaire de Guibe'ôn et son clergé eussent conservé pendant longtemps une importance considérable, exceptionnelle. C'est ce que nous atteste la conduite de Salomon ; c'est ce que nous atteste non moins clairement un récit étrange du second livre de Samuel, dont le caractère historique est incontestable (chap. XXI). « Au temps de David, » telle est la vague détermination de l'époque, une famine de trois ans sévit sur le territoire israélite. Le roi consulte l'oracle de Yahvéh. Celui-ci répond que la famine a pour cause des violences exercées par Shaoul (Saül)

sur les Gabaonites. David fait donc venir ces derniers et leur adresse la question suivante : « Que dois-je vous faire et par « quoi dois-je vous venger pour que *vous bénissiez le peuple de « Yahvéh ?* » Les Gabaonites réclamèrent qu'il leur fût livré sept des descendants de Shaoul, afin de les pendre devant Yahvéh. Et c'est ce que fut fait. Les prêtres de Guibe'ôn accomplirent selon le cérémonial sacré le sacrifice expiatoire, et le fléau cessa. De ce récit, en laissant de côté toute espèce d'obscurités qu'il renferme, un fait indéniable se dégage : au temps de David, c'est-à-dire aux environs de l'an 1000 avant l'ère chrétienne, une grave offense adressée au sanctuaire de Guibe'ôn, desservi par un clergé indigène, était considérée comme de nature à attirer sur les Israélites une calamité publique, qu'une expiation solennelle, accomplie aux mêmes lieux, pouvait seule désarmer [1].

[1]) Le récit de 2 Samuel XXI, 1-9 soulève de nombreuses difficultés dans son état et dans sa situation actuels. D'après le même livre (IX, 1) on n'imaginerait pas qu'il y eût assez de survivants de la race de Shaoul pour fournir sept victimes. On s'étonne aussi de la distance entre la violence exercée par Shaoul et le fléau (famine) qui en est la punition. Cette extermination des Gabaonites n'est point racontée d'ailleurs dans l'histoire du prédécesseur de David, ce qui, toutefois, dans l'état actuel des sources, n'a rien d'étonnant. Le seul fait qui y ressemble, c'est l'extermination des prêtres de Nob (1 Samuel XXII, 11-19 cf. id. XXI, 1-9) dont le crime était précisément d'avoir porté assistance à David. Comme ce sanctuaire de Nob n'apparaît que dans cette circonstance et que son existence semble ainsi assez pauvrement documentée, nous nous sommes demandé si le nom de Nob n'aurait pas été substitué en cet endroit à celui de Guibe'ôn. Toutefois cette hypothèse nous paraît risquée, et nous n'y insistons pas. — Il est bien clair que l'offense faite par Shaoul aux Gabaonites ne s'adressait pas à la population comme telle, en tant que cananéenne (vue très postérieure à la rédaction première du récit et qu'un reviseur y a introduite sous forme de parenthèse, verset 2). A ce propos il serait permis de faire remarquer le contraste singulier qui se rencontrerait entre le « pieux David » et « l'impie » Shaoul, le dernier manifestant le plus beau zèle orthodoxe, l'autre se soumettant avec empressement aux exigences de la population cananéenne. C'est au sanctuaire de Guibe'ôn et à son clergé que Shaoul a adressé ses coups, et c'est la violation d'un sanctuaire et d'un clergé aussi illustres qui a allumé le courroux de la divinité. — Le texte actuel dit que le sacrifice expiatoire doit s'accomplir « devant Yahvéh, à Guibe'âh, le lieu même de Shaoul, l'élu de Yahvéh. » Un peu plus loin on trouve les expressions « devant Yahvéh sur la montagne. » Ce premier texte est bizarre. M. Reuss (*ad locum*) propose un changement : « sur la montagne de Yahvéh » au lieu de « l'élu de Yahvéh, » en lisant *Behar* au lieu de *Behhîr*. Pour notre part, nous n'hésitons pas à introduire une correction plus considérable et à lire au lieu de « à Guibe'ah, le lieu de Shaoul, » — « à Guibe'ôn. » L'ensemble du récit démontre en effet que l'expiation a dû avoir lieu là où l'insulte s'est produite, à Guibe'ôn même, devant le Yahvéh adoré au sanctuaire de Guibe'ôn. — On adorait donc Yahvéh dans un sanctuaire cananéen : quelle raison d'en douter, puisque plus tard le clergé de l'endroit est appelé à faire partie du sacerdoce jérusalémite? Cela est néanmoins un fait d'un haut intérêt.

Nous arrêtons ici les indications que nous avons cru pouvoir donner sur quelques-uns des sanctuaires dont la mention nous a été conservée pour les époques les plus anciennes de l'histoire israélite. Nous aurions pu en citer d'autres encore, et l'on sait par l'histoire des temps suivants que, jusqu'à l'époque de l'exil, le territoire israélite fut couvert de « hauts-lieux, » de sanctuaires locaux, exactement comme notre pays est actuellement couvert d'édifices: cathédrales, églises, chapelles, consacrés au culte. Sous ce rapport, le caractère et les allures du culte pratiqué par les Israélites sont les mêmes au temps d'un Josias qu'ils l'étaient au temps d'un Samuel ou d'un Saül. Nous nous bornerons à conclure cette esquisse par quelques mots sur les fêtes sacrées et sur la consultation de l'oracle de Yahvéh.

Tous ces sanctuaires, grands et petits, riches et pauvres, avec leurs autels et leurs emblèmes plus ou moins grossiers ou raffinés de la divinité, avec leurs idoles, leurs arches, leurs cippes, leurs ashérahs, leurs arbres sacrés, attiraient la dévotion générale. Les sacrifices y affluaient et donnaient lieu à des repas de fête pris « devant Yahvéh, » en général témoin bienveillant de ces joies souvent bruyantes, parfois sévère assistant des vengeances exercées sur une race sacrilège, comme lors de l'immolation des descendants de Shaoul à Guibe'ôn. Certaines époques, sans doute et de préférence certains événements réguliers de l'année agricole, étaient célébrés avec une ardeur particulière. Dans les textes que nous avons parcourus, la fête des vendanges est mentionnée deux fois: une fois elle a lieu dans le temple du dieu Ba'al du Pacte à Shekèm (Juges IX, 27), l'autre fois à Shiloh; dans ce second cas on signale des danses ou théories de jeunes filles (Juges XXI, 19-23). Cette cérémonie devait devenir par la suite la fête des tabernacles ou des tentes. C'était la grande fête agricole de l'automne, célébrée avec un entrain particulier dans les régions vinicoles.

On allait aussi consulter la divinité sur l'issue d'entreprises privées ou publiques. Le prêtre interrogeait l'*éphod* ou statue du dieu par un procédé qui nous est inconnu: la réponse semble avoir été oui ou non. Nous mentionnons ici les différents cas où

nous trouvons trace de cet usage dans la période qui nous occupe.

Les explorateurs danites consultent l'idole établie par Mikah en un point non défini de la montagne d'Ephraïm, sur l'issue de leur expédition et reçoivent une réponse favorable (Juges XVIII, 5-6).

Shaoul, au moment de ses premières luttes contre les Philistins, a auprès de lui un prêtre porteur de l'éphod et le consulte sur l'issue du combat engagé (1 Samuel XIV, 3, 18-19). Ce prêtre est Ahhiyah, fils d'Ahhitoub. On voit ici que l'oracle n'est pas invinciblement attaché au sanctuaire et que le prêtre peut emporter avec lui, à la suite d'un sheikh, l'emblème divin dont il sollicitera les réponses [1].

David s'enfuyant de la cour de Shaoul va trouver à Nob le prêtre Ahhimélek (le même que Ahhiyah) qui consulte l'éphod en sa faveur (1 Samuel XXI, 1-2, 9; XXII, 10, 13, 15). A la suite de cet incident, Shaoul fait périr le sacerdoce attaché au sanctuaire de Nob à l'exception d'un fils d'Ahhimélek, Ebyathar, qui se réfugie auprès de David, en emportant avec lui la statue oraculaire (1 Samuel XXII, 16-21; XXIII, 6). La suite du récit nous montre David consultant l'oracle pour ses entreprises (id. XXIII, 1-4, 9-12, cf. XXX, 7-8).

Ces passages ne sont pas très nombreux. Ils sont néanmoins d'une importance capitale pour l'histoire des idées religieuses en Israël, d'abord par eux-mêmes, puis parce qu'ils nous permettent de montrer que le rôle assigné par la tradition à Samuel tant auprès de Saül qu'auprès de David non seulement est dépourvu de toute vraisemblance, mais se heurte à une impossibilité absolue, que ce rôle en un mot appartient à la légende, non à l'histoire.

Maurice Vernes.

[1]) Le texte hébreu, aux versets 18-19 de ce même chapitre, substitue l'arche à l'éphod : « Fais approcher l'arche de Dieu, etc... » Mais les Septante ont ici conservé le texte primitif : Viens apporter l'éphod (car c'est lui qui portait alors l'éphod). Voyez Reuss *ad locum*. — Ailleurs Ahhiyah est appelé Ahhimélek, qui est certainement son nom authentique; par un scrupule religieux les correcteurs ont substitué, dans ce passage, *Yah* à *Mélek*, qui choquait leur orthodoxie.

HISTOIRE

DU

BOUDDHISME DANS L'INDE

(SECOND ARTICLE)

LIVRE PREMIER. — LE BOUDDHA

CHAPITRE PREMIER. LA LÉGENDE DU BOUDDHA

L'histoire du Bouddha nous est parvenue sous la forme d'une légende, soit que les partisans enthousiastes du Maître, peu satisfaits de la simple grandeur humaine de ce dernier, aient, peut-être sans le vouloir et le savoir, entouré son image d'une auréole et lui aient donné à lui-même un éclat princier, voire même divin, soit que les traits du prophète suprême — qui, en toute secte païenne [1], est invariablement un dieu ou une incarnation de la divinité, — appartiennent au Maître de droit et qu'il les ait possédés dès l'origine, parce qu'il était un être divin.

Avec les sources que nous possédons aujourd'hui, il est impossible de tracer d'une manière sûre et exacte les limites entre le

[1]) Nous entendons par les Indiens païens tous ceux qui reconnaissent les Védas pour la principale source de leur croyance. Nous n'employons pas ce nom pour marquer aucun dédain, que nous sommes loin d'éprouver à leur égard, mais parce qu'il nous a été impossible d'en trouver un meilleur. L'expression *Hindous*, employée par d'autres, prête à l'équivoque.

mythe et l'histoire dans cette légende. Assurément la plupart des traits mythologiques ne sont pas difficiles à reconnaître, mais nous n'avons aucune certitude qu'après leur élimination tout ce qui reste ait un caractère purement historique. Dans la suite de ce travail, nous essayerons de séparer ces deux éléments différents, mais nous n'osons nous promettre qu'un résultat fort incomplet de cette tentative. Il faut d'abord prendre connaissance de la légende, telle qu'elle est admise dans l'Église bouddhique, car, bien que la partie mythologique ne fasse pas partie de l'histoire du Bouddha, elle appartient pourtant à l'histoire du bouddhisme et est, par conséquent, un chapitre de l'histoire du développement de l'esprit humain. Assurément le bouddhisme n'aurait pas pris naissance sans l'initiative d'un maître; mais, sans la puissance d'imagination de ses successeurs, sa doctrine n'aurait pas exercé une telle force d'attraction sur un aussi grand nombre de cœurs pieux. Ce n'est pas seulement par ce que le Bouddha a été, a dit et a fait, mais par ce qu'il a été censé être, avoir dit et avoir fait, que le bouddhisme a fait la conquête d'une telle multitude d'âmes.

On suivra dans cette histoire la légende de la partie méridionale de l'Église bouddhique[1], parce qu'on croit y avoir reconnu une plus pure image du bouddhisme authentique. On

[1]) Bouddhistes méridionaux ceux dont les livres sacrés sont écrits en langue pâlie : Singalais, Birmans, Siamois et Anamites; bouddhistes septentrionaux, ceux dont les livres sacrés sont écrits en sanscrit : Népalais, Thibétains, Chinois, etc., etc.; et dans les temps anciens les bouddhistes du Cambodge, de l'Inde postérieure, de Java et de Sumatra. Il serait donc plus exact de dire : Églises orientale et occidentale. Principales sources méridionales de première main que nous avons consultées : 1o L'*Introduction aux Jâtakas*; pour la partie qu'elle renferme, notre exposition n'en sera guère qu'une traduction, en certaines parties abrégée. (Naturellement, dans ce résumé, les parties abrégées sont en plus grand nombre. On y passera même complètement certains traits rapportés dans l'ouvrage hollandais, tout en s'attachant à reproduire, au moins sommairement, tout ce qui est particulièrement caractéristique. *Trad.*); 2o les renseignements répandus dans *Mahâ* et dans le *Coulla vagga*; 3o Le *Parinibbâna-soutta*; 4o quelques fragments du *Commentaire sur le Dhammapada*. Sources de seconde main : 1o *La Légende de Gautama*, traduite du birman, par Bigandet; 2o le *Manuel of Buddhism* de Hardy; quelques fragments des *Remarques de Burnouf sur le Lotus de la bonne loi*. Quant à la tradition septentrionale, nous ne nous sommes servi que du *Lalitavistara*; de seconde main nous avons consulté : 1o Schiefner, *Thibetische Lebensbeschreibung Çakyâmunis*; 2o Burnouf, *Introduction à l'histoire du buddhisme indien*.

recourra pourtant quelquefois à la tradition de l'Église septentrionale. Les bouddhistes croient, selon une tradition fortement accréditée, que dans les périodes innombrables ayant précédé la Bhadra-Kalpa, ou ère actuelle du salut, il y a eu un grand nombre de bouddhas. On ne possède quelques particularités que sur les vingt-quatre qui ont immédiatement précédé le fondateur de leur doctrine, Gautama-bouddha. Ce dernier, avant sa naissance, s'était préparé pendant un temps infini à sa tâche de Sauveur. Après s'être élevé constamment dans ses naissances successives, il avait fini par atteindre le rang de Bodhisatva, c'est-à-dire un être destiné à devenir un bouddha. C'est à partir de ce moment que commence sa légende.

1. *Résolution de descendre du ciel sur la terre.*

Après qu'il eut joui longtemps de la félicité céleste, à la prière des anges et des dieux le Bodhisatva accepta de descendre sur la terre en qualité de sauveur et fit choix, pour y naître, de la contrée de Jamboudvipa[1], du pays de Madhyadeça, de la famille du roi Çouddhodana, et pour sa mère élut la reine Mâyâ.

2. *Conception du Bouddha.*

Les habitants de Kapilavastou avaient coutume de célébrer dans le mois d'Ashâdha (juin-juillet) une fête qui durait du 7 au 14[2]. La pieuse Mâyâ n'avait pris aucune part aux réjouissances, mais avait accompli tous les rites religieux de la fête. Après s'être purifiée, elle se retira dans sa chambre à coucher pour se reposer.

Lorsque la reine se fut endormie, elle eut un songe. Les souve-

[1]) Les limites de cette contrée sont des plus mal définies ; les bouddhistes ne l'étendent pas au delà de l'Inde.

[2]) Le *Lalitavistara* (p. 62) ne parle pas de cette fête et place la conception au printemps, le jour de la pleine lune de Vaiçâkha (avril), alors que la lune était dans la constellation Poushya, ou Tishya. L'an 500 av. J.-C., le 1er Vaiçâkha de l'année solaire tombait le 9 mars.

rains des quatre régions du ciel enlevèrent son lit et l'emportèrent sur l'Himâlaya où ils le déposèrent sous un arbre dont le feuillage touffu s'étendait au loin. Puis survinrent leurs quatre épouses qui transportèrent la reine au bord du lac Anavatapta, où elles lui firent prendre un bain pour la purifier de toute souillure terrestre. Au sortir du bain, elle fut revêtue d'une robe céleste, parfumée avec des fleurs célestes. On la conduisit ensuite à la montagne d'argent, où une grotte d'or était arrangée comme un palais et on la plaça sur un lit de repos dont la tête était tournée vers l'Orient. Au moment même, le Bodhisatva, qui était sur la montagne d'or, prit la forme d'un éléphant blanc, gravit la montagne d'argent, entra, portant un nénuphar blanc avec sa trompe, dans l'appartement, au bruit des applaudissements et des acclamations, fit trois fois le tour du lit en signe d'hommage, ouvrit le côté droit de la reine et entra dans son sein.

Le lendemain matin à son réveil, la reine raconta à son mari le songe qu'elle avait eu. Aussitôt il fit mander soixante-quatre brahmanes, pour leur en demander l'explication. Ils lui répondirent : « O roi, sois sans inquiétude ; la reine est enceinte, elle donnera le jour à un fils, non à une fille. Si l'enfant, devenu grand, reste dans la société, il sera un roi qui dominera le monde ; s'il renonce au monde, il sera un Bouddha et répandra la lumière dans l'univers. »

Au moment de la conception du Bouddha, toute la nature tressaillit, et il se produisit trente-deux signes miraculeux. Une lumière sans pareille éclaira tout l'univers ; les aveugles, comme avides de contempler la splendeur du Bodhisatva, recouvrèrent la vue, les sourds entendirent, les muets parlèrent, les contrefaits furent redressés, les paralytiques marchèrent, les prisonniers recouvrèrent la liberté, ainsi que les animaux en domesticité, le feu de l'enfer s'éteignit, les habitants de l'empire des morts purent apaiser leur faim et leur soif, les animaux déposèrent toute timidité, toutes les créatures furent guéries de leurs maux et devinrent bienveillantes ; les chevaux hennirent, les éléphants barètèrent doucement, les instruments de musique résonnèrent d'eux-mêmes, les bracelets et les autres bijoux

portés par les hommes comme ornements tintèrent, toutes les régions du ciel s'éclaircirent, une brise douce et fraîche vint vivifier toutes les créatures, la pluie tomba en dehors de sa saison [1] et l'eau bouillonna sur la terre, les oiseaux suspendirent leur vol au milieu des airs, les rivières furent arrêtées dans leur cours, l'eau de la mer devint douce et se couvrit de nénuphars de toutes les couleurs, tous les bourgeons s'épanouirent, des roses poussèrent aux troncs, aux branches et aux rameaux de tous les arbres [2], des roses d'une merveilleuse beauté poussèrent dans les sols de rocher les plus durs, on vit des guirlandes de fleurs suspendues en l'air, il y eut des pluies de fleurs, on entendit dans les airs les accents d'une musique céleste, toutes les sphères furent comme tapissées de couronnes, de guirlandes et décorées de plumets ondulants, parfumées de l'odeur des fleurs et de l'encens, et offrirent un aspect magnifique [3].

Pendant la grossesse de la reine, quatre anges, armés de glaives, veillèrent pour écarter tout mal de la mère et de l'enfant qui devait naître. Toujours d'une humeur égale, satisfaite, exempte de douleurs corporelles, elle portait dans son sein comme dans un reliquaire l'enfant qui y reposait semblable à un fil brillant dans un bijou transparent. Elle porta dix mois le précieux trésor, avec précaution, comme on porte un vase rempli d'huile.

3. *Naissance et première enfance.*

A l'approche de sa délivrance, Mâyâ exprima à son époux le désir d'aller rendre visite à ses parents dans la ville de Dévahrada. Entre cette ville et Kapilavastou se trouve le bois de plaisance de Lumbini. Quand on en approcha, les arbres se couvrirent

[1]) Actuellement le mois d'Ashâdha, où eut lieu la conception de Bouddha, est compris dans la saison des pluies.

[2]) Il y a dans le texte *padouma* qui signifie, il est vrai, un *nélumbium*. Mais en langage oratoire, il est employé comme nous employons *rose*. Il est d'ailleurs évident qu'il ne saurait s'agir ici d'un nélumbium.

[3]) Le nombre sacramentel de trente-deux signes est aussi mentionné dans le *Lalitav.*, p. 87, mais ne s'y retrouve pas exactement dans l'énumération des prodiges.

subitement de fleurs; la reine voulut en cueillir une pour s'en parer et se fit conduire au pied d'un arbre élevé, tendit la main pour atteindre une branche qui immédiatement s'inclina vers elle. A ce moment même eut lieu la naissance du Bodhisatva, qui fut accompagnée du même nombre de signes merveilleux que l'avait été sa conception. Reçu dans un filet d'or par quatre anges, l'enfant fut d'abord présenté aux souverains des quatre régions célestes, qui le remirent ensuite entre les mains des hommes. Mais il s'en échappa, se tint debout en se tournant vers l'orient, contempla plusieurs millions de sphères se déroulant à ses pieds comme une immense plaine. Les dieux et les hommes lui rendirent hommage en lui présentant des fleurs et des parfums et en s'écriant : « Être vénérable, il n'y a pas sur la terre ton pareil, bien moins quelqu'un qui soit au-dessus de toi. »

Après avoir promené son regard dans toutes les directions, le jeune Bodhisatva fit sept pas dans la direction du Nord, et, au septième, s'écria d'un accent de triomphe : « C'est moi qui suis le plus haut placé dans ce monde, » et poussa des cris de joie comme un héros qui se prépare pour le combat [1].

Trente-deux signes miraculeux marquèrent sa naissance comme sa conception et, en outre, à la même heure que lui naquirent sa future épouse Yaçodharâ, ou Yaçovati, son neveu Ânanda, qui devait être son disciple préféré, ses compagnons Chanda ou Chandaka [2] et Oudâyin ou Kâlodâyin et son cheval Kanthaka. En même temps sortit de terre le grand arbre Bodhi à Ourouwilwâ et les quatre chambres du trésor furent créées ayant l'une un mille, la deuxième une demi-lieue, la troisième trois milles et la quatrième une lieue de tour [3].

[1]) Le Lalitavistara, 97, rapporte ces paroles d'une manière un peu différente : « Je suis le plus glorieux dans ce monde ; c'est ici ma dernière naissance, je mettrai fin à la renaissance, à la vieillesse, à la mort et à la douleur. » Ensuite, après avoir fait sept pas dans la direction du septentrion : « Je serai le plus grand de tous les êtres, » puis après sept pas dans la direction du nadir : « Je détruirai le Malin et les mauvais esprits, je publierai la loi suprême qui doit éteindre le feu de l'enfer au profit de tous les habitants du monde souterrain. »

[2]) En pâli *Channo.*

[3]) La biographie thibétaine du Bouddha (Schiefner, p. 235) assure qu'au même moment naquirent dans quatre grandes villes quatre fils de rois qui, à

L'enfant est ramené peu après sa naissance du bois de Lumbinî à Kapilavastou par les habitants de cette ville, réunis à ceux de Dévahrada. La joie de la naissance d'un futur bouddha dans la famille du roi Çouddhodana est ressentie jusque dans le ciel, tellement que le sage Dévala [1], qui avait déjà franchi les huit degrés de la connaissance et résidait au ciel, s'enquit du sujet de l'allégresse générale. L'ayant appris, il veut contempler le futur Bouddha et se rend à Kapilavastou; le roi le reçoit avec toute sorte d'égards, fait parer l'enfant pour être présenté au vieillard, assis sur un siège d'honneur. Cependant le jeune Bodhisatva, apporté devant lui, tourne ses pieds [2] en l'air et les pose sur la rude chevelure de l'ascète, parce qu'il ne convient pas qu'un Bodhisatva rende hommage à aucun homme. Alors Dévala quitte son siège et se prosterne devant l'enfant; le roi, à cette vue, se prosterne aussi la face contre terre devant son fils.

Une chose pourtant afflige Dévala. Dans sa connaissance de l'avenir, il voit qu'il ne lui sera pas donné de contempler le Bouddha dans sa gloire, parce qu'il mourra avant que l'enfant soit parvenu à la pleine possession de la sagesse. Il se rend donc immédiatement chez sa sœur et recommande à son neveu Vâlaka d'embrasser immédiatement la vie ascétique, afin de pouvoir, trente-cinq ans plus tard, devenir un des premiers disciples du Bouddha. Le jeune homme obéit, revêtit le froc rouge [3] et vécut dès lors comme un ermite dans une retraite de l'Himâlaya.

Le cinquième jour après la naissance de l'enfant eut lieu la cérémonie du baptême et il reçut son nom. On convoqua pour la circonstance cent huit brahmanes versés dans la connaissance

leur naissance, firent resplendir les quatre régions du ciel. Ce furent Prasenajit, fils de Brahmadatta, à Çrâvasti; Bimbisâra, fils de Mahâpadma à Râjagriha; Oudayana, fils de Çatânika, à Kauçâmbi; Pradyota, fils d'Anantanemi, à Ujjayini, qui tous jouent un rôle dans la légende.

[1]) Appelé aussi Kâla-Dévala, et ailleurs Asita-Dévala, c'est-à-dire le noir, chez les bouddhistes du nord habituellement Asita. C'est le révélateur mythique d'un livre d'astrologie, et, à ce titre, bien connu chez les Indiens païens.

[2]) En sanscrit, le mot signifie aussi *rayons*.

[3]) La couleur du froc, jaune chez les bouddhistes méridionaux, est rouge chez ceux du Nord.

des trois Védas et on leur servit des mets exquis. Huit d'entre eux possédaient en un degré remarquable le don de reconnaître les signes imprimés sur le corps et de prédire ainsi l'avenir d'un enfant. C'étaient les mêmes qui avaient interprété le songe de la reine.

Après un examen minutieux, sept ne purent pronostiquer autre chose, sinon que l'enfant serait un grand roi s'il restait dans le monde, et un Bouddha s'il embrassait la vie religieuse; mais le huitième, le plus jeune, l'étudiant Kaundinya [1] reconnut avec certitude les signes de la perfection suprême sur le corps de l'enfant, et annonça qu'il serait et ne pouvait être qu'un Bouddha, qui de sa lumière éclairerait le monde.

L'enfant reçut le nom de Siddhârtha, ou, selon d'autres, de Sarvârthasidda [2].

Le roi Çouddhodana voulut savoir quelles circonstances pourraient déterminer son fils à embrasser la vie monastique. On lui dit que ce serait la vue d'un vieillard, d'un malade, d'un mort et d'un religieux. Il prit alors ses précautions pour écarter à jamais ces objets des yeux du jeune prince. Nous verrons plus loin comment les dieux mêmes déjouèrent par quatre miracles successifs toutes les mesures de la prudence paternelle. Huit mille membres de la famille des Çâkya firent vœu le jour du baptême de se consacrer au service du prince, comme moines s'il devenait un Bouddha, et pour former sa garde s'il devenait roi.

Une semaine après sa naissance, l'enfant perdit sa mère, comme il arrive à tous les Bouddhas. Mâyâ fut reçue dans la félicité céleste. Le roi réunit les plus belles femmes pour servir à l'orphelin de nourrices et de bonnes d'enfant [3].

[1]) En pâli Kondañño.

[2]) Ce dernier nom est le plus usité dans le nord. D'après le Lalitav., il fut donné à l'enfant par son père. Du récit un peu confus, il semble résulter que la cérémonie où le Bodhisatva reçut son nom eut lieu dans le bois de Loumbinî, avant le retour à Kapilavastou.

[3]) La matrone Gautamî, sœur de Mâyâ, devint la mère adoptive du jeune prince.

4. *Indices des dispositions extraordinaires du jeune prince.*

Cinq mois après sa naissance, le jeune Bodhisatva donna, à l'occasion de la grande fête de l'agriculture, célébrée par la cour et par tout le peuple, une preuve remarquable de sa précocité et du sentiment de sa destinée future. Les femmes chargées de veiller sur lui s'étant laissé entraîner par leur curiosité à aller voir les seigneurs et le roi conduire leurs charrues richement ornées (les sept cents charrues conduites par les seigneurs étaient rehaussées par des ornements en or et étaient garnies de pierres précieuses), l'enfant resta abandonné dans son lit de repos, placé à l'ombre d'un jambosier. Or, tandis que l'ombre de tous les arbres suivait le déplacement du soleil, celle du jambosier ne cessa d'abriter le lit et lorsque les femmes inquiètes revinrent à leur poste, elles trouvèrent le jeune Bodhisatva les jambes croisées, dans la posture de la contemplation religieuse. Le roi, prévenu de ce miracle, vint et se prosterna la face contre terre en disant : « Mon fils, c'est la deuxième fois que je me prosterne devant toi [1]. »

D'après la tradition des bouddhistes septentrionaux, la première fois qu'on voulut mener le jeune prince dans un temple, il s'enquit auprès de sa mère adoptive pour quel motif on le parait, et l'ayant appris, il éclata de rire en disant : « Ce n'est pas à moi à rendre hommage aux dieux, mais aux dieux à me rendre hommage. » Et, en effet, à peine eut-il franchi le seuil du temple, que les statues des dieux se levèrent et vinrent se prosterner devant le Bodhisatva. Tous les assistants furent frappés d'admira-

[1]) La version de cette belle légende qu'on lit dans le Lalitav., diffère notablement de celle que nous venons de reproduire. Il n'y est pas question de la fête de l'agriculture, ni de la part qu'y prit le roi. Il y est seulement dit qu'une fois, dans le beau mois de mai, le jeune prince fut envoyé avec des camarades à une métairie appartenant au roi. Resté seul à l'ombre d'un jambou, il se plongea dans la méditation. La manière dont il le fit est longuement et minutieusement décrite. Le miracle de l'ombre est rapporté de la même manière. Le roi, ne voyant plus son enfant, envoya de tous côtés des serviteurs pour le chercher, et ayant appris où il se trouvait, il s'y rendit. A cette occasion il rendit hommage à l'enfant, comme il est rapporté dans le récit que nous avons suivi.

tion, la terre trembla, il tomba une pluie de fleurs et une multitude d'instruments de musique résonnèrent d'eux-mêmes.

Lorsqu'on voulut instruire le jeune prince et qu'on le mena à l'école, l'éclat qui rayonnait de sa personne renversa à terre le maître, Viçvâmitra, et il ne se fût pas relevé si un ange ne fût venu lui tendre la main. Les premières lettres tracées par l'enfant étaient si parfaites que le maître qui, ainsi qu'il arrive quelquefois dans sa profession, n'était pas complètement exempt de vanité[1], s'écria : « Voilà un enfant qui est plus grand que les dieux ; il est incomparable, sans pareil dans l'univers ! » A la leçon de lecture, lorsqu'on lui montra les lettres, non seulement il les nomma sans se tromper, mais encore fit suivre chacune d'elles de l'énoncé de maximes pieuses commençant par la lettre indiquée. Telle fut l'impression produite sur les trente-deux mille élèves qui se trouvaient à l'école, que, par la suite, ils se trouvèrent préparés à recevoir la doctrine salutaire du Bouddha.

5. *Mariage de Siddhârtha.*

Lorsque le jeune prince eut atteint l'âge de seize ans, les principaux membres de la famille des Çakya furent d'avis qu'il convenait de le marier, parce que les douceurs de la vie de famille le détourneraient d'embrasser la vie religieuse. Ils étaient cinq cents, et chacun estimait *in petto* que sa propre fille était la future épouse la plus convenable pour le prince. Le roi, tout en déférant à leur avis, déclara qu'il fallait consulter son fils, qui se montrerait sans doute très difficile sur le choix d'une compagne.

Le Bodhisatva, instruit du vœu de sa parenté, demanda huit jours de réflexion, au bout desquels, bien que sentant que l'amour et ses plaisirs sont une source inépuisable de maux, il se rendit au désir de sa famille et dit quelles qualités il exigeait de sa future épouse. Le roi chargea le grand prêtre de chercher une jeune fille remplissant les conditions requises, n'importe à quelle famille et à quelle caste elle appartînt. Après bien des recherches, le grand prêtre la découvrit. C'était Gopâ, fille du Çakya Danda-

[1]) Les maîtres d'écoles indiens étaient en général sujets à ce petit défaut.

pâni. Le roi voulut encore s'assurer de l'inclination de son fils et, pour cela, il fit fabriquer une grande quantité de joyaux et fit annoncer par des crieurs publics, au son de la clochette, que toutes les jeunes filles de la ville s'assemblassent à un jour donné au palais, où le prince leur ferait une distribution de bijoux. Elles vinrent en foule, mais toutes se retirèrent confuses, aucune d'elles n'ayant pu supporter l'éclat de la gloire du Bodhisatva. La distribution achevée, Gopâ se présenta aussi, et ne voyant plus de bijoux, elle dit au prince avec assurance et en arrêtant sur lui son regard : — « Est-ce que vous me méprisez, puisque vous n'avez rien à me donner? » — « Je ne vous méprise pas, répondit le prince, mais vous êtes venue trop tard; » et en même temps il retira d'un de ses doigts un anneau précieux et le lui offrit. — « Prince, dit la jeune fille, est-ce que je mérite un cadeau d'un tel prix? » — « Oui, répondit-il, et je vous donnerais même toutes mes parures. » — « Non, repartit-elle, nous ne voulons pas vous dépouiller de vos parures, mais plutôt vous en donner une nouvelle. » Pendant cet entretien, le prince reposa avec plaisir son regard sur la belle Gopâ. Pourtant Dandapâni, dont la famille était de très haute noblesse, fit difficulté d'accorder la main de sa fille au prince, alléguant que ce dernier, élevé dans la mollesse, était également étranger aux arts de la guerre et à ceux de la paix. Mais Siddhârtha, instruit par son père de ce reproche, lui demanda de faire publier que la semaine suivante il était prêt à disputer le prix à quiconque se présenterait.

Cinq cents Çakya ayant répondu à ce défi, le prince l'emporta dans tous les exercices militaires, ainsi que dans tous les arts et dans toutes les sciences et obtint la main de Gopâ, qui fut sa principale épouse. Il vécut avec elle et avec quatre-vingt-quatre mille femmes dans le luxe et dans les plaisirs.

D'après un autre récit[1], le roi Çouddhodana fit demander

[1]) Souprabouddha est chez les bouddhistes du Nord le père de Mâyâ, par conséquent le grand-père du futur Bouddha. Sa femme s'appelait Loumbini et a donné son nom au bois de Loumbini. D'après la tradition méridionale, notre Souprabouddha est le frère de Dandapâni (Hardy, M. of B., p. 137). Dans le langage mythologique, frère signifie quelque chose de même nature, ou une autre phase d'apparition. Nous disons aussi frère et sœur de deux choses qui se ressemblent au point de pouvoir être prises l'une pour l'autre.

pour son fils la main de Yaçodharâ, fille de Souprabouddha, roi de Kali. Celui-ci refusa de donner sa fille à un homme qui devait être moine ; mais Yaçodharâ ayant déclaré qu'elle ne serait la femme d'aucun autre et qu'elle était résolue à épouser le prince Siddhârtha, alors qu'il devrait prendre le froc le lendemain de son mariage, son père dut céder devant cette volonté arrêtée et devant la force supérieure du roi Çouddhodana. Yaçodharâ devint donc la principale épouse du prince, qui épousa, en outre, les filles de Çâkya et de Kolya haut placés. Ce fut elle qui donna le jour à Râhoula ; c'est pourquoi elle est désignée dans l'histoire sous le nom de « la mère de Râhoulâ. »

Dans ce récit, le tournoi dont le prince sort vainqueur est proposé par lui pour dissiper les appréhensions de sa parenté qui, le voyant ne vivre que dans les plaisirs, craint que, s'il doit régner et qu'il survienne une guerre, il ne se montre un prince incapable. Averti par son père, le prince lui dit de faire annoncer son défi au son du tambour. Dans cette épreuve il montra une telle habileté dans douze arts différents que les appréhensions de la famille furent complètement dissipées [1].

6. *Signes avant-coureurs de la prochaine réalisation de la vocation de Bouddha.*

Cependant le temps approchait où le prince Siddhârtha devait renoncer au monde pour embrasser la vie religieuse et remplir sa mission de sauveur. Un jour qu'il avait fait atteler son char magnifique et était allé faire avec son écuyer Chanda une promenade en voiture dans le parc du palais, les dieux ordonnèrent à un ange de prendre la figure d'un vieillard [2] et de se placer sur

[1] Cette forme de la légende appartient au Nord, la précédente au Midi. Les avis publics étaient donnés, d'après la version méridionale, par des crieurs assemblant le peuple au son d'une clochette ; d'après la version septentrionale, ils étaient publiés au son du tambour.

[2] D'après le Lalitav., les dieux font plus : ils viennent en troupe rappeler au prince que le temps où il doit renoncer au monde et commencer sa mission de salut approche. Et non seulement les dieux, mais des multitudes de femmes viennent des différentes régions du ciel pour l'inspirer par leurs chants et lui rappeler les choses qu'il a faites dans ses existences antérieures. — Il ne sera peut-être pas superflu de rappeler que les Indiens désignent constamment ces régions du ciel sous l'image de jeunes filles.

le chemin des promeneurs. A la vue de ce malheureux décrépit, n'ayant presque plus de dents, aux cheveux blancs, courbé, cassé, soutenant à peine ses pas à l'aide d'un bâton, le prince demanda à Chanda : — « Qu'est donc cet homme ressemblant si peu aux autres hommes ? » — « Altesse, répondit l'écuyer, c'est un vieillard épuisé par l'âge, ayant perdu tout plaisir à la vie, et achevant ainsi de traîner sa misérable existence. » Le prince demanda encore si c'était là une particularité propre à la race dont cet homme était issu ou si tous les hommes devaient finir par devenir tel que celui qu'il avait sous les yeux. — « Altesse, répartit encore Chanda, tous sont réduits à cet état par l'âge. » — « Malheur, malheur sur ceux qui naissent ! s'écria le prince, si l'âge doit tous les réduire en un pareil état, » et il rentra tout troublé dans son palais.

En vain le roi, étonné que ses ordres aient été si mal suivis, redouble de vigilance, fait multiplier les gardes à une demi-lieue tout autour du palais pour en écarter tout malade, tout cadavre et tout religieux. Les dieux eux-mêmes font successivement passer ces apparitions sous les yeux du prince. Chanda lui apprend que, comme la vieillesse, la maladie et la mort sont des suites inévitables des lois de la nature et des conditions inséparables de la vie humaine, et le prince prend de plus en plus en dégoût une vie assujettie à de tels maux [1]. A la vue du moine, Chanda ne saurait que répondre aux questions du prince, parce que le Bouddha n'ayant pas encore atteint la plénitude de la connaissance, l'écuyer n'avait jamais vu de moine [2]. Mais par une inspiration divine, il sut lui dire en quoi consistait la vie monastique et dans quel but on l'embrassait. Le prince se sentit attiré par cette sainte profession et, au lieu [de] rentrer comme les fois précédentes troublé dans son palais, il continua sa promenade,

[1]) La source singalaise de Hardy met un intervalle de quatre mois entre chacune des apparitions ; mais les exégètes du Dîgha Nikâya les font se succéder dans une seule journée.

[2]) Cette remarque rationaliste ne se lit pas dans la tradition du Nord et est d'une manière manifeste une interpolation de l'auteur de la préface du Jâtaka ou d'un de ses prédécesseurs. L'auteur oublie qu'une couple de pages plus haut il a rapporté que Kaundinya et ses quatre compagnons s'étaient faits moines bien des années avant la manifestation du Bouddha.

passa toute la journée dans le parc et, en rentrant, alla s'asseoir sur le banc de marbre et se fit parer comme pour une fête.

Indra dans le ciel sentit son siège s'échauffer et comprit que bientôt il surviendrait quelqu'un qui lui ravirait sa place. Il rappela Viçvakarman, le valet de chambre des dieux et lui annonça que cette nuit même le prince Siddhârtha renoncerait au monde et quitterait son palais. C'est la dernière fois qu'il se pare. Il ordonne donc au divin serviteur d'aller le parer lui-même, ce qu'exécute immédiatement Wiçvakarman, en se présentant au palais sous la forme d'un coiffeur; mais le Bodhisatva ne s'y trompe pas et sent que c'est la main d'un être divin qui procède à sa toilette. Le chef-d'œuvre de cette toilette est le turban dont les bandes, par le jeu du diamant qui le couronne[1] paraissent chacune mille bandes de différentes couleurs, et comme il y en a dix, le turban semble composé de dix mille bandes. Pourtant on ne s'étonne pas de voir tant d'étoffes réunies dans un si petit espace. La plus grande pièce avait la dimension d'un bouton de salsepareille, les autres celle d'un grain de coriandre. La tête du prince ressemblait à un grand nénuphar, entouré d'un fin réseau de dentelle.

Aussitôt que la parure du Bodhisatva est achevée, des danseurs et des artistes de tout genre commencent à déployer leurs talents, des brahmanes font entendre leurs cris de bénédiction et de salut et des chantres leurs hymnes de fête et de louange. Au milieu de ces manifestations le prince monte sur son char magnifique.

A cette heure même Yaçodharâ donnait le jour à un fils. Dès que le roi Çouddhodana en fut instruit il envoya un message à son fils, pour lui annoncer l'heureuse nouvelle. En l'entendant, le prince ne dit que ces mots : « La naissance de Râhoula n'est qu'un lien de plus. » Lorsque ces paroles furent rapportées au roi, il dit : « Dès ce moment, mon petit-fils portera le nom du prince Râhoula. »

[1]) Les Indiens appellent le soleil le joyau du ciel. Les régions célestes sont au nombre de dix, les quatre points cardinaux et les points intermédiaires, et le zénith et le nadir.

Cependant le Bodhisatva était monté sur son char. Il fit en grande pompe et au milieu du déploiement du plus grand luxe son entrée dans la ville. Ce fut à cette occasion qu'une jeune fille de race royale, appelée la svelte Gautami, contempla du haut de la tour l'éclatante beauté du Bodhisatva, pendant qu'il entrait dans la ville au milieu de son cortège. Envahie par un sentiment profond de bonheur, elle exprima son admiration dans les vers suivants :

« Heureuse est en vérité la mère !
Heureux est en vérité le père !
Heureuse est en vérité l'épouse,
Qui possède un tel époux ! »

Le Bodhisatva l'entendit et se dit en lui-même : « Oui, le cœur du père et de la mère est heureux lorsqu'ils contemplent un tel enfant. Le cœur de l'épouse est heureux de posséder un tel époux, mais où *son* propre cœur trouvera-t-il la félicité [1] ? » Et comme son esprit commençait déjà à s'élever au-dessus de la tyrannie des passions, il se dit en outre : « L'extinction du feu des passions, voilà la félicité ; l'extinction du feu du péché et de l'aveuglement (moral), voilà la félicité. Elle m'a donné une bonne leçon, car je partirai et je m'efforcerai d'arriver à l'extinction (au Nirvâna). A partir de ce jour même je renoncerai à la vie de famille, je me ferai moine et je chercherai le Nirvâna. Qu'elle pourtant reçoive ce prix de la leçon qu'elle m'a donnée. » Et en disant ces mots, il détacha son magnifique collier de perles et l'envoya en présent à la svelte Gautami qui en fut très heureuse, car elle s'imagina, la pauvre enfant, que le prince Siddhârtha lui avait fait ce cadeau parce qu'il était amoureux d'elle [2].

[1]) Le mot employé dans le texte est *nibbouta*, en sanscrit *nirvrita*, signifiant *éteint, calmé*, aussi bien que *heureux*. L'auteur fait remarquer qu'en hollandais on ne peut rendre ce jeu de mots. Il me semble également impossible de le rendre en français. *Trad.*

[2]) On remarquera que la légende fait prendre au futur Bouddha la résolution de quitter le monde au milieu des plus grandes séductions et des plus saisissantes joies de la vie dans le monde, au moment même où son épouse préférée lui donne son premier fils. *Trad.*

7. *Le prince s'enfuit du palais.*

Le prince rentré dans son palais, se coucha sur un lit de parade. Aussitôt des femmes revêtues d'habits somptueux et dont l'art et la grâce ne le cédaient en rien à ceux des nymphes du ciel, commencèrent des jeux et des danses, en s'accompagnant du son des instruments. Mais le Bodhisatva, déjà revenu de toutes les émotions des sens, s'endormit, et les danseuses, jugeant inutile de déployer des talents que personne n'appréciait, se couchèrent à terre, abandonnant leurs instruments et se laissèrent aussi aller au sommeil. Lorsque quelque temps après, le prince se réveilla dans cette salle magnifique, splendidement éclairée, et qu'il vit toutes ces femmes dans les attitudes abandonnées, quelques-unes repoussantes, de leur sommeil, leurs instruments traînant à côté d'elles, il lui sembla voir une hideuse nécropole, et au spectacle de ce qu'un moment d'abandon pouvait faire de la beauté la plus séduisante, il sentit mieux la vanité de tout ce qui est jouissance et plaisirs du monde, et fut fortifié dans sa résolution d'embrasser la vie religieuse [1]. « A présent, s'écria-t-il, ou jamais, je dois commencer mon grand pèlerinage, ma vie de moine errant. » Et, s'étant dirigé vers la porte de la salle, il l'ouvrit et s'écria : — « Qui a la garde?... » — « Moi, » répondit Chanda. — Il lui ordonna d'aller seller son bon cheval Kanthaka, le coursier qui n'avait pas son pareil. L'intelligent animal comprit qu'il ne s'agissait pas d'une course ordinaire, d'une promenade dans le parc, mais que son maître allait entreprendre son grand pèlerinage, et il poussa de joie un tel hennissement qu'il eût certainement été entendu de toute la ville, si les dieux n'en eussent assourdi l'éclat.

Cependant le Bodhisatva, avant de s'éloigner, désire voir son fils. Il se dirige vers la chambre de la mère de Râhoula et, du

[1]) D'après le Lalitav., c'est le roi lui-même qui a ordonné cette fête, espérant par là faire oublier au prince sa résolution de quitter le monde. L'heure est décisive et, si l'on pouvait retenir Siddhârtha toute cette nuit, c'en serait fait de sa vocation religieuse, et il ne serait plus qu'un grand roi.

seuil, où il s'arrête, il voit l'enfant et la jeune mère reposant et la main de la mère placée sur la tête de l'enfant. « Si je déplace cette main pour voir mon fils, se dit-il, je réveillerai la mère, et ce sera un obstacle de plus à vaincre pour accomplir ma résolution, » et il se décida à partir sans voir Râhoula, remettant de le connaître à l'époque où il aurait atteint la dignité de Bouddha. Ensuite il alla prendre congé de son père[1] et lui demander de consentir à ce qu'il quittât le monde pour embrasser la vie religieuse. Lorsqu'il pénétra dans le palais du roi, il émana de sa personne une telle lumière que Çouddhodana, réveillé, crut que le jour était venu, et qu'il fallut que son chambellan, qui dormait dans sa chambre, le rendît attentif aux caractères et aux signes qui distinguaient cette lumière de celle du soleil, et la signalaient d'une manière manifeste comme une lumière surnaturelle et divine, le Gounadhara[2], qui éclairait les murs et les arbres. Le roi tâche de détourner son fils de son projet et lui promet, pour le retenir, de lui accorder tout ce qu'il pourra souhaiter. — « Sire, lui dit le Bodhisatva, je vous demande quatre choses, et si vous pouvez m'en assurer la possession je ne quitterai jamais ce palais. Je demande de rester toujours jeune et beau; je demande une

[1]) Ce récit est emprunté au XV[e] chap. du Lalitavistara. Il faut remarquer qu'il ne rentre pas dans le cadre de l'histoire, et que tout le contenu en est donné dans une forme poétique et non en prose, comme le reste du Lalitav. Aucun lecteur ne se méprendra sur son caractère de mythe solaire, et certainement l'auteur, ou celui qui le premier l'a remanié pour l'introduire dans la légende, a eu pleinement conscience de ce caractère, car tous les termes employés par le chambellan sont soigneusement choisis de manière à ce qu'il n'y ait aucun malentendu possible. Cette tradition doit donc être très ancienne et dater d'une époque où l'on savait encore que la notion du Bouddha est formée par la réunion d'un maître suprême, d'un prédicateur inspiré et du dieu du soleil, en tant que celui qui éclaire le monde et le sauve des ténèbres. A vrai dire, cette notion ne s'est jamais complètement perdue dans l'Inde, mais d'assez bonne heure elle n'a plus été généralement comprise. Le roi Açoka, au III[e] siècle av. J.-C., n'en avait évidemment pas la moindre idée. Or, pour qu'un récit qui ne concorde plus avec l'ensemble de l'histoire ait été conservé et reproduit, il faut qu'il ait été considéré comme ayant un caractère tout particulièrement saint.

[2]) Mot intraduisible, parce qu'il signifie également « gardien des attributs » et « celui qui possède les trois qualités. » C'est le synonyme de *gaṇeça*, seigneur des attributs ou du temps, et c'est là un des attributs du dieu du soleil, compris comme le plus grand des êtres. Il est appelé ainsi dans la Çvetâçvatara Oupanishad VI, 14 et ss. : « Tout emprunte l'éclat à *son* éclat; *il* est un phénix au milieu de l'univers; il est l'auteur de toute chose, celui qui voit tout, la source de tout, le créateur du temps, le seigneur des attributs. Dans le microcosme, l'homme, le *gounashêra* est l'âme vivante. »

santé que jamais n'altère aucune maladie; je demande de vivre toujours et de ne jamais mourir; je demande que rien ne vienne jamais troubler mon bonheur. » — Le roi fut obligé de reconnaître qu'il n'était pas en son pouvoir d'assurer à son fils de tels biens. Le prince lui dit: — « Eh bien, laissez-moi donc au moins le privilège de m'affranchir de la nécessité de toujours renaître pour de nouvelles existences. » Le roi, à l'ouïe de ses paroles, fit violence à son amour paternel et dit : — « Mon fils, l'œuvre du salut du monde que vous allez entreprendre est digne de tous les éloges. Allez, et puisse votre dessein se réaliser, votre vœu s'accomplir! » — Alors le Bodhisatva rentra dans son propre palais et se recoucha sur son lit, sans que personne se fût aperçu qu'il était sorti et qu'il était rentré.

Suivant l'autre récit, celui qui nous retrace les pensées remplissant l'âme du Bodhisatva pendant qu'il se tenait sur le seuil de la chambre où reposaient la mère de Râhoula et le nouveau-né, il retourna de là au rez-de-chaussée du palais et immédiatement se rendit à l'endroit où l'attendait son cheval Kanthaka[1], tout sellé. « Kanthaka, lui dit-il, tu dois me sauver cette nuit, car de là dépend que je devienne un Bouddha et que je sois en état de sauver les dieux et les hommes, » et il s'élança sur le dos du noble animal. Il ordonna à Chanda de saisir la queue du cheval et ils arrivèrent ainsi à minuit à la grande porte de la ville. Or le roi, craignant toujours qu'un moment ou l'autre son fils ne voulût s'enfuir, avait fait établir cette porte de telle sorte qu'il ne fallait pas moins de mille hommes pour ouvrir chaque battant. Mais le Bodhisatva possédait en lui la force de dix millions d'éléphants et de cent millions d'hommes. Il pensait donc : « Si la porte ne s'ouvre pas, je presserai de mes genoux les flancs de Kanthaka et, avec Chanda à sa queue, je le forcerai à franchir d'un bond la muraille haute de dix-huit pieds; » Chanda, de son côté, se disait : « Si la porte ne s'ouvre pas, je prendrai mon

[1]) Dans le sanscrit altéré des bouddhistes du Nord, Kantaka ou Kanthaka. Mais ce ne peut être là la forme sanscrite véritable. Elle peut avoir été *Krandaka* « celui qui hennit ; » en effet *Krand*, *Kanikrada*, *Kanikradat*, « celui qui hennit avec force, » sont des prédicats fort communs du coursier céleste.

maître sur mon dos, Kanthaka de la main droite sous le ventre et je franchirai la muraille; » le cheval se disait aussi à part lui : « Si la porte ne s'ouvre pas, avec mon maître sur mon dos et Chanda à ma queue, je franchirai la muraille. » — Mais un ange, placé près de la porte, l'ouvrit.

Alors le Bodhisatva eut à résister aux tentations du malin, qui vint l'exhorter à retourner sur ses pas en lui promettant qu'au bout de huit jours il lui donnerait l'empire sur toute la terre, les quatre régions et les deux mille îles. — « Qui es-tu? » dit le prince. — « Je suis Vaçavartin[1]. » — « Tentateur, répliqua le Bodhisatva, je sais que l'empire du monde m'était réservé, mais ce n'est pas là ce à quoi j'aspire : je veux être un Bouddha aux applaudissements de toutes les créatures. » — « Eh bien! reprit le diable, à partir de ce moment, chaque fois que tu penseras à moi, je réveillerai dans ton esprit toutes les idées de plaisir sensuel, de haine et de cruauté, » et il s'attacha dès lors à lui comme son ombre[2] pour chercher l'occasion favorable de le faire succomber[3]. Et le Boddhisatva quitta la ville en grande pompe[4]. Cela arriva le jour de la pleine lune de mai d'Ashâdha (à présent

[1]) Ce mot signifie en sanscrit « sujet; » mais l'étymologie permet aussi de lui donner le nom de « gouvernant avec puissance. » Il est difficile de préciser auquel de ces deux sens se rattache l'ancienne légende. Pour les bouddhistes, *Waçavartin*, en pali *Wasavati*, est devenu un des noms de Satan et en même temps celui d'un séraphin, ou chef d'une catégorie d'anges, dont nous parlerons plus loin. Voir la note 2, ci-après.

[2]) Dans le Lalitav., ce n'est pas le diable, mais Chanda qui tâche de ramener son maître en lui rappelant la prophétie qui lui promettait la royauté et en la lui dépeignant sous les couleurs les plus attrayantes. Ses efforts sont inutiles. Il n'échappera pas au lecteur attentif que Chanda, qui saisit le cheval par la queue, ne peut signifier que *l'ombre*, l'image projetée derrière une personne. En effet Chanda a le sens de « apparence, ombre, » et aussi de « plaisir, volonté; » le même sens, dans cette dernière acception que *Waça*. C'est pour cela que Mâra (le diable) qui, pour des raisons que nous exposerons plus tard, signifie « le plaisir, » est identifié à Chanda et que le sens primitif de *Waçawartin* est simplement « serviteur, subordonné, suivant, flatteur. » Si dans le récit précédent on traduit la réponse à la question : « Qui es-tu? » — « Votre serviteur obéissant, » tout l'ensemble prend une couleur plus spirituelle et le « tentateur » qui suit est mieux en situation.

[3]) Le mot *otâro* employé dans le texte est beaucoup plus clair, car il signifie en même temps *occasus*, coucher (du soleil) et *occasio*, circonstance, occasion (de faillir), tentation.

[4]) Cette expression « en grande pompe » ou « avec de grands honneurs » qui est ici si peu en situation, est une nouvelle preuve du scrupule avec lequel les auteurs ont reproduit et conservé les traits de la légende, alors même que le sens en était perdu.

juin-juillet,) alors que la lune était dans la constellation d'Outtara Ashâdhâ.

Après avoir poursuivi quelque temps sa course, le Bodhisatva voulut revoir la ville qu'il venait de quitter; il n'eut pas besoin pour cela de se retourner, car la terre elle-même se retourna et il put contempler toute la ville étendue devant lui. Il désigna alors l'endroit où il se trouvait comme la place où serait fondé plus tard un sanctuaire en commémoration du retour de Kanthaka [1]. Les dieux et les anges portaient devant lui soixante mille flambeaux étincelants, autant derrière lui, autant à sa droite, autant à sa gauche. La légende reproduit ici, avec une plus grande abondance et un degré encore de plus de merveilleux, les miracles auxquels nous sommes habitués: association de toute la nature à l'importance et à la grandeur du fait qui s'accomplit, pluie de fleurs, parfums et concerts célestes. Telle fut même l'abondance des fleurs et des guirlandes qui jonchaient le chemin du divin voyageur, que son cheval en avait jusqu'aux genoux et que, tandis qu'il aurait été capable de franchir dans une nuit la distance de l'un à l'autre horizon, il ne franchit que trois royaumes et ne parcourut que trente lieues [2].

La course se termina le matin sur les bords d'une rivière que le Bodhisatva avait fait franchir d'un bond à son cheval. — « Quel est le nom de cette rivière? » demanda-t-il à Chanda. — « Altesse, l'Anawamâ (celle qui n'est pas basse, mais élevée). » — « Eh bien! ma résolution de sauver le monde sera aussi appelée *anawamâ* (élevée.) » Descendu de cheval, il ordonna à Chanda de retourner à Kapilavastou et d'y ramener Kanthaka. Son écuyer eut beau le prier par trois fois de lui permettre de rester avec lui et d'embrasser la vie monastique, le prince lui déclara que ce n'était pas

[1]) Ce trait ne concorde guère avec la suite du récit, mais s'harmonise avec la leçon du Lalitav., d'après laquelle le prince, après une traite de six heures, s'arrête au point du jour, remercie les légions divines qui l'ont escorté, se dépouille de ses parures, les remet à Chandaka et le charge de ramener le cheval à la ville. A l'endroit où cela eut lieu, on fonda plus tard un sanctuaire en commémoration du retour de Chanda.

[2]) On s'attendrait à dix fois trente, car les trois royaumes semblent symboliser trois mois.

sa vocation et qu'il devait rentrer à la ville. Puis, comme un moine doit porter les cheveux courts, le Bodhisatwa saisit son glaive, prit ses cheveux d'une main et d'un seul coup les coupa. Il garda les cheveux d'une longueur de deux pouces, frisant du côté droit, et dès lors, ils conservèrent la même longueur toute sa vie, ainsi que sa barbe, sans qu'il ait jamais eu besoin de les faire couper. Tenant sa chevelure coupée, il la lança en l'air avec le joyau qui ornait le sommet de son turban, en disant : « Si je dois devenir un Bouddha, que cette chevelure reste suspendue en l'air, sinon qu'elle retombe sur la terre. » Elle s'éleva à une lieue en l'air et resta planant dans l'espace. Indra la recueillit, l'enferma dans un écrin précieux et fonda pour elle dans le ciel le sanctuaire du joyau céleste, ce à quoi se rapportent les vers qui suivent :

« L'être le plus élevé a promptement coupé et lancé dans les airs
Cette chevelure ointe d'un parfum exquis;
Indra aux mille yeux l'a recueillie avec respect
Dans un écrin d'or[1]. »

Le Bodhisatva songea ensuite qu'il ne convient pas à un moine de porter des vêtements de fine mousseline de Bénarès; mais il n'en avait point d'autres pour les remplacer. Un de ses compagnons, du temps du Bouddha Kaçyapa, l'archange Ghatikâra, en considération de leur amitié des milliers d'années auparavant, voulut le sortir d'embarras et lui apporta du ciel tout ce qui est nécessaire à un moine mendiant ; ces objets indispensables sont énumérés dans les vers suivants :

« Trois vêtements et un plat,
Un couteau, une aiguille, une ceinture,
Ainsi qu'un filtre, — ce sont là les huit
Choses nécessaires à un moine mendiant[2]. »

[1] Le fait est rapporté d'une manière beaucoup plus simple dans le Lalitav. Ce sont les dieux qui recueillent la précieuse chevelure et commémorent par une fête l'anniversaire de l'événement. A l'endroit où le Bodhisatva accomplit cet acte fut fondé le sanctuaire connu jusqu'à ce jour sous le nom de la *Réception de la chevelure*.

[2]) Selon le Lalitav., le Bodhisatva échangea ses vêtements contre les grossiers vêtements d'un ange que les dieux envoyèrent sous la figure d'un chasseur, passant par là. L'endroit où eut lieu cet échange fut consacré par la fondation du sanctuaire de la *Prise des vêtements grossiers*.

Le Bodhisatva revêtit l'habit religieux, remit à Chanda ses habits somptueux, ses parures, ses bijoux pour les rapporter à Kapilavastou, et le congédia en lui ordonnant d'emmener Kanthaka. Le noble animal, comprenant qu'il ne reverrait plus son maître, s'éloignait à pas lents; il sentit son cœur se briser et mourut. Après sa mort il fut reçu dans le ciel comme un ange, sous le nom de Kanthaka. Chanda sentit sa douleur redoublée par la mort du cheval et rentra dans la ville en versant des larmes amères.

Selon une autre tradition [1], Chanda revient avec le cheval, les parures et les bijoux du prince. A la demande des habitants, désolés, si l'on ne pourrait pas encore faire revenir le Bodhisatva de sa résolution, il répondit : « Non, toute tentative échouerait, le prince est trop fort. » — Trois parents de Siddhârtha héritèrent des parures rapportées par Chanda; mais elles ne pouvaient être portées que par quelqu'un dont le corps fût capable de supporter toute l'armure du Nârâyana et aucun des parents ne remplit cette condition. La matrone Gautami se dit : « Aussi longtemps que je verrai ces parures, le feu de la tristesse ne s'apaisera pas dans mon cœur; je les ferai donc jeter dans le vivier. » Ce qu'elle exécuta, et l'endroit fut dès lors appelé le Vivier des parures. Chanda adressa des paroles émouvantes de consolation aux femmes du prince et surtout à Gopâ; il consola et fortifia aussi le cheval Kanthaka, en l'assurant que pour tous ses bons services il serait un jour reçu parmi les Nymphes du ciel.

Selon la tradition, le Bodhisatva était âgé de vingt-neuf ans lorsqu'il quitta Kapilavastou.

[1]) On trouve dans la tradition septentrionale (Schiefner, p. 243) un trait qui manque dans le Lalitav., et qui la rapproche de celle du Midi, que nous avons rapportée. Le cheval, revenu à l'écurie, en entendant les lamentations des femmes, sentit son cœur se briser et mourut.

8. *Vie de moine mendiant.*

Le Bodhisatva avait revêtu l'habit religieux. Rempli de joie de sa nouvelle condition, il se retira d'abord pendant une semaine dans le bois de mangliers d'Anoupiyâ, près du bourg du même nom[1], au pays des Malla. Il poussa ensuite plus loin et atteignit, après avoir fait trente lieues à pied en une seule journée, Râjagriha, capitale du royaume de Magadha. Il commença sa vie de moine mendiant. Son apparition y causa une grande émotion, comme si le dieu de la richesse et le maître du quartier du Nord Râjagriha ou le prince des Titans[2] était entré dans le ciel. Le roi Bimbisâra, informé de cette apparition, avait considéré le héros[3] de l'étage supérieur de son palais. Rempli d'étonnement, il ordonna à un de ses serviteurs d'aller surveiller toutes les démarches de l'étranger et dit : « Si c'est un habitant du ciel, il s'envolera à travers les airs ; si c'est un être infernal, il s'enfoncera dans les profondeurs de la terre ; si c'est un homme, après avoir mendié, il mangera les aliments qu'il aura reçus. »

Le héros, ayant recueilli quelques aumônes, comprit que c'était suffisant pour sustenter sa vie, sortit de la ville par la même porte par laquelle il était entré, alla s'asseoir à l'ombre du rocher Pândawa et, le visage tourné vers l'Orient, commença son repas. Mais ces grossiers aliments lui répugnaient, les morceaux lui tombaient de la bouche, il n'était pas fait à une pareille nourriture et devint tout triste. Pourtant il fit un effort sur lui-même pour surmonter son dégoût, et se dit : « Siddhârtha, lorsque dans

[1]) A ce nom semble répondre celui d'Anoupamâ dans Schiefner, p. 242.

[2]) Dans la tradition du Sud on entend ordinairement par là Râhou, la personnification de l'éclipse. Dans le récit correspondant du Lalitav., 297, on lit « le prince des dieux, Indra (Çakra). » Ce qu'il y a en apparence d'étrange dans la tradition méridionale est un argument en faveur de sa plus grande originalité. En effet dans le Lalitav. même, p. 290, on trouve mentionné Râhou, sans parler d'autres personnages, parmi lesquels Indra.

[3]) *Le grand homme*, *Mahâpourousha*. Ce mot est intraduisible, car *pourousha*, personne, individu, un homme (*vir*) s'emploie aussi pour l'esprit et pour l'esprit suprême. Un des noms les plus usités de Nârâyana-Vishnou est Pourousbottama, le *pourousha* suprême.

ton palais tu vivais au milieu du luxe, et que ta table était couverte des mets les plus recherchés, tu disais, à la vue d'un mendiant déguenillé : « Quand aurai-je un misérable habit comme celui-là et pourrai-je, moi aussi, vivre d'aumônes ? Eh bien, ce moment est venu; c'est pour embrasser cette vie que tu as à jamais quitté ta maison. Pourquoi donc montrer à présent si peu de force d'âme ? » Et il recouvra sa sérénité et acheva son repas.

Le serviteur ayant rendu compte au roi de ce qu'il avait vu, Bimbisâra se hâta de se rendre auprès du Bodhisatva, et il fut si charmé de son maintien et de ses manières, que, pour le retenir auprès de lui, il lui offrit tout ce qu'il pouvait faire pour lui comme roi. Mais le Bodhisatva lui répondit qu'il n'aspirait pas aux biens et aux jouissances de ce monde, mais avait renoncé au monde pour s'élever à la sagesse suprême. Le roi, après avoir échoué dans tous ses efforts, lui dit : « Qu'il en soit donc ainsi ! Je ne doute pas que vous ne deveniez un Bouddha, mais accordez-moi la grâce d'honorer mon royaume de votre première visite, après que vous serez parvenu à cette dignité. » Le Bouddha le lui promit [1].

D'après la tradition septentrionale, ce n'est qu'après bien des courses, après avoir reçu l'hospitalité de plusieurs personnages renommés pour leur sagesse, leur piété ou leur sainteté, que le Bodhisatva arrive à Magadha, qu'il a avec le roi Bimbisâra l'entrevue que nous venons de rapporter et lui fait la promesse de visiter son royaume en qualité de Bouddha. A Vaiçâli, ville renommée par sa richesse, il se présente à l'école du sophiste Arâla Kâlâma, qui avait trois cents élèves appartenant aux familles les plus distinguées et était à la tête d'une communauté nihiliste assez nombreuse. Le Bodhisatva demanda au maître de l'admettre au nombre de ses disciples. « C'est bien Gautama [2], lui dit

[1]) Cette entrevue est décrite d'une manière plus détaillée dans une autre source à laquelle il est expressément renvoyé dans l'introduction des Jâtaka. C'est sans doute cette relation détaillée qu'ont suivie Bigandet, I, p. 69, et Hardy, *Manual of Buddhism*, p. 164.

[2]) Nous trouvons ici le premier exemple de l'application d'une règle constante dans le Lalitav., à savoir qu'une foule de gens qui rencontrent le Bodhisatva après qu'il a embrassé la vie monastique et qui voient bien ce qu'il est (un moine) mais ne savent pas qui il est (un être supérieur) l'appellent simplement Gautama. Nous reviendrons sur cette particularité dans le IIe chapitre.

Arâlâ ; sois étudiant et instruis-toi de ma morale, grâce à laquelle un jeune homme de bonne maison peut aller loin sans beaucoup de peine. » Le Bodhisatva, par son zèle et son intelligence, en sut bientôt autant que le maître, qui lui offrit de partager avec lui la direction de la communauté. Il accepta, mais bientôt quitta Arâlâ, comprenant que sa doctrine ne conduisait pas au salut.

Revenons à la tradition méridionale. Après la rencontre avec le roi Bimbisâra elle représente le Bodhisatva continuant ses pérégrinations dans le pays de Magadha et ne place que plus tard les études du moine aux écoles d'Arâlâ Kâlâma et d'Oudraka, le fils de Râma, où il s'exerce dans les divers degrés de la spéculation. Mais il les quitte pour le motif déjà donné dans l'alinéa précédent [1] et, désireux de se livrer au *grand exercice,* il se rend à Ourouvilvâ, où il trouve une contrée agréable et s'établit pour donner suite à son projet.

Ce fut là que les Cinq, à la tête desquels se trouvait Kaundinya, dont nous avons rapporté la prophétie peu après la naissance du prince, rencontrèrent le Bodhisatva. C'était, avec Kaundinya, Açvajit, Vâshpa, Mahânâman et Bhadrika [2].

9. *Vie ascétique à Ourouvilva. Ce qu'il advint près de Nairanjana.*

Pendant six ans le Bodhisatva se plongea à Ourouvilva dans les méditations et les spéculations les plus profondes. Après ce

[1]) D'après le Lalitav., Oudraka (Roudraka) habitait à Râjagriha. Il nous est représenté, à l'encontre d'Arâlâ, à Vaiçâli, comme un docteur populaire. Il n'avait pas moins de sept cents disciples et sa doctrine reposait sur *l'inconscient, qui n'est pas cependant inconscient*. Sa renommée venait peut-être en grande partie du caractère inintelligible de son enseignement. On avait pris l'obscurité pour de la profondeur. Le Bodhisatva rechercha surtout ses leçons à cause de son talent de prédication. Il en sut bientôt autant que le maître, qui lui offrit de prendre avec lui la direction de la communauté, ce qui eut lieu.

[2]) D'après la tradition du Nord, les Cinq étaient aussi disciples d'Oudraka et quand ils virent le Bodhisatva s'assimiler si promptement et si facilement une science pour laquelle ils avaient eux-mêmes dépensé tant de temps et d'efforts, sans grand succès, ils estimèrent qu'il deviendrait certainement un grand maître et, lorsque peu satisfait de la doctrine d'Oudraka, il le quitta, ils résolurent de le suivre et de s'attacher à lui.

temps, il résolut de s'imposer une pénitence rigoureuse et de s'astreindre à un jeûne si sévère, qu'il ne prenait plus qu'un grain de sésame ou de riz. Il finit même par se refuser ce peu d'aliments. Heureusement les anges le sustentaient en faisant pénétrer de la nourriture au travers de ses pores. Il devint si maigre que la couleur dorée de sa peau passa au noir et que les trente-deux signes du *grand homme* disparurent de son corps [1]. Même un jour qu'il se livrait à la contemplation en retenant son souffle, il sentit une telle douleur, qu'il tomba de faiblesse à l'extrémité de la promenade. Quelques dieux s'écrièrent: « Le moine Gautama est mort! » Mais d'autres dirent: « Ce n'est là que ce qui a coutume d'arriver aux êtres vénérables. » La nouvelle de la mort de son fils ayant été portée au roi Çouddhodana, il demanda si, avant de mourir, il était devenu un Bouddha et, sur la réponse négative, refusa de croire à sa mort, car il était assuré par les prophéties du sage Dévala et par le miracle dont il avait été témoin, que son fils ne mourrait pas avant d'avoir atteint le plus haut degré de la sagesse. — D'après d'autres récits [2], le jeûne [3] du Bodhisatva dura six ans, après lesquels eut lieu l'événement que nous venons de rapporter. Ici c'est à sa mère Mâyâ, dans le ciel, que la nouvelle de sa mort est rapportée. Elle descend désolée, entourée des nymphes célestes, à l'endroit où gît le corps de son fils sur les bords de la Nairanjanâ, et éclate en sanglots. Le Bodhisatva se réveille et demande qui est là. « Moi, ta mère, répondit-elle, qui t'ai porté dix mois dans mon sein, semblable à un trait fulgurant. » Il la consola et elle remonta fortifiée dans le paradis.

Après ce jeûne rigoureux, le Bodhisatva renonça à la vie ascétique et comprit qu'elle ne mène pas à la vraie sagesse. Il recommença à mendier dans les villages et dans les bourgs et prit une

[1]) La tradition, que nous sachions, ne précise pas quand cet événement eut lieu; mais on peut supposer que ce fut au jour le plus court de l'année. Nous reviendrons plus loin sur les trente-deux signes du Mahâpouroushu. On en trouvera l'explication dans l'excellent ouvrage de Senart: *Essai sur la légende du Buddha*, p. 107 et suiv.

[2]) Lalitav., 3, 4 et ss.

[3]) Le mot employé pour *vie ascétique, tapas*, signifie aussi et à proprement parler, *chaleur, feu ardent*.

nourriture abondante. Sa peau recouvra sa belle teinte claire et les trente-deux signes reparurent sur son corps. Mais les Cinq l'abandonnèrent, estimant qu'il se livrait aux excès d'une vie de sensualité et qu'à force de se plonger dans les méditations et les spéculations les plus profondes, son cerveau s'était dérangé.

Tous les Bouddhas ont, le jour qui précède la pleine lune du mois de Vaiçakha [1], cinq songes pareils, avant d'atteindre cette suprême dignité. Le Bodhisatva les eut après ses six années de vie ascétique à Ourouvilva, et il conclut que le même jour il deviendrait un Bouddha. L'homme qui est destiné à ce rang, reçoit aussi constamment, le jour même où il doit s'y élever, un plat d'or très précieux. Or une jeune fille appelée Soujâtâ, fille du duc de Bourg-le-Duc, avait coutume d'offrir chaque année dans un bois de bananiers une offrande précieuse aux dieux, afin d'obtenir par leur faveur un mari accompli de tout point. Or le jour où elle présentait cette offrande se trouvait précisément celui où le Bodhisatva devait parvenir à la dignité de Bouddha. Elle avait préparé un plat exquis de lait avec du miel; pour se procurer un lait supérieur de qualité à tout ce qui existe elle avait mis en pâture cinq cents vaches dans un bois d'arbres à réglisse; puis elle en avait nourri cinq cents du lait des cinq cents autres; des dernières elle avait encore nourri deux cent cinquante avec le lait des deux cent cinquante autres et ainsi de suite jusqu'à ce qu'il ne restât que seize vaches dont elle recueillit le lait. Elle mit le plus grand soin à faire cuire le lait; les dieux mêmes des quatres régions du ciel vinrent veiller sur le fourneau [2] où elle préparait ce mets sans pareil; ils prirent la grande ruche suspendue à un bâton et qui contenait le suc des aliments de tous les dieux et de tous les hommes

[1]) Au temps de la formation du mythe, le jour de l'équinoxe du printemps doit par conséquent avoir coïncidé avec celui de la pleine lune du mois de Vaiçâkha.

[2]) Un des mots exprimant un fourneau, un four est en sanscrit *açmanta*, au fond le même que *açman*, pierre, ciel; en persan *açman*, ciel; en grec *akmôn*, enclume. Les expressions hollandaises *hemel*, ciel, *hamer*, marteau, ont la même étymologie.

dans les quatre parties du monde et des deux mille îles, pressèrent le gâteau pour en faire découler le miel et le jetèrent dans le lait. Ils y firent aussi tomber goutte à goutte le suc de l'arbre de vie et au jour de la pleine illumination et à celui de l'entier apaisement, ils l'y précipitèrent tout entier et en une seule fois.

Étonnée de tous ces miracles, Soujâtâ appela sa suivante Poûrnâ et lui dit : « Chère Poûrnâ, jamais je n'ai vu autant de choses merveilleuses, certainement les dieux nous sont aujourd'hui particulièrement favorables. Rends-toi promptement à l'endroit consacré et veille attentivement à ce qui arrivera. » La suivante se rendit donc en hâte à l'arbre consacré.

Après avoir eu ses songes, le Bodhisatva, comprenant que le jour même il deviendrait un Bouddha, se leva, se purifia, se vêtit et de bonne heure le matin se mit en route pour mendier. Son chemin passait devant le bananier où Soujâtâ avait coutume de faire ses offrandes. Il s'assit sous l'arbre, l'enveloppant tout entier de la lumière qui rayonnait de sa personne. Poûrnâ en le voyant le prit pour le génie de l'arbre et alla immédiatement avertir sa maîtresse qu'un messager des dieux était descendu pour recevoir son offrande. Pourtant Soujâtâ avait versé le lait apprêté dans un plat en or d'un riche travail et l'avait recouvert d'un autre plat également en or ; elle les enveloppa dans une fine toile de lin et les porta dans le bois. En approchant du bananier elle posa à terre le plat qu'elle portait, remplit d'eau parfumée un vase d'or et s'approcha du Bodhisatva. A ce moment il ne trouva plus l'écuelle de terre qu'il avait toujours portée avec lui depuis qu'il avait commencé sa vie de moine mendiant. Il se servit donc pour laver ses mains de l'eau parfumée que lui présentait Soujâtâ. Elle lui offrit ensuite le lait préparé ; le grand homme la regarda, elle se prosterna devant lui et lui dit : « Seigneur, faites-moi la grâce, avant de continuer votre route, d'accepter ce que je vous offre, et que votre désir s'accomplisse comme le mien est actuellement accompli. » — Et elle s'éloigna, laissant le plat d'or sans plus s'en soucier que si c'eût été une feuille de fleur flétrie.

Le Bodhisatva se leva, prit le plat et se dirigea vers la Nairan-

jana[1] à l'endroit même où plus de mille Bouddhas avant lui s'étaient baignés, le jour même où ils étaient parvenus à la sagesse suprême[2]. Il posa le plat sur le bord de la rivière, et se baigna à cette même place, appelée « la ferme parole. » Puis il revêtit un costume de grand-maître, comme avaient fait ses devanciers. Il revint ensuite à l'endroit où il avait posé le plat, fit du lait au miel quarante-neuf boulettes qu'il mangea successivement sans boire. Ce repas devait lui donner les forces nécessaires pour les sept semaines qu'il devait passer sur le siège placé sous l'arbre Bodhi[3] après être parvenu à la dignité de Bouddha.

Puis, il prit le plat et le jeta dans le fleuve en disant : « Si je dois devenir aujourd'hui un Bouddha, que ce plat surnage et remonte le courant ; dans le cas contraire qu'il suive le fil de l'eau. » Le plat glissa jusqu'au milieu de la rivière, où il remonta le courant l'espace de quatre-vingts pas, avec la vitesse d'un cheval de course, puis il rejaillit en l'air et retomba dans l'eau pour s'enfoncer jusqu'au palais du roi du monde souterrain, Kâla. Là, il heurta avec un grand bruit les plats des trois derniers Bouddhas, et se rangea sur le dressoir. En entendant le bruit, Kâla dit : « Hier il s'est élevé un bouddha, un autre fait aujourd'hui son avènement[4], » et il entonna un hymne de louanges de plusieurs centaines de strophes.

Le Bodhisatva, semblable à un lion marchant dans la plénitude de sa force, s'avança sur un chemin préparé par les anges dans la direction de l'arbre de la connaissance. Les esprits de la terre et les chœurs célestes célébraient sa gloire ; sur sa route il rencontra un homme qui revenait de chercher de l'herbe et qui, lisant dans son esprit et devinant ce dont il avait besoin, lui

[1]) A présent la Nilajjan ou Lilajjan, au bord de laquelle est situé Gayâ. En pâli, ce nom a été corrompu jusqu'à devenir Nêranjarâ, on trouve dans les ouvrages des bouddhistes du Nord tantôt Nairanjanâ, tantôt Niranjanâ.

[2]) Un bain ou baptême fait partie intégrante de toute consécration.

[3]) C'est-à-dire l'arbre du réveil, de la connaissance ; identique au figuier sacré ou Pipal, qu'il ne faut pas confondre avec le bananier. Les écrivains européens lui donnent assez fréquemment le nom d'arbre Bo.

[4]) La durée d'un jour pour les habitants des Champs-Elysées est égale à la période qui s'écoule entre l'apparition de deux Bouddhas, *bouddhântaram*. Les Hindous appellent également *manvantara* le temps qui s'écoule entre l'apparition de deux Manous. En prose, ces mots signifient le temps entre deux réveils, et « entre deux crépuscules. »

donna huit poignées de gazon fraîchement coupé. Après les avoir prises, le Bodhisatva se prépara à monter sur le siège placé auprès de l'arbre de la connaissance. Il fit plusieurs tentatives infructueuses, abordant l'arbre de divers côtés, et chaque fois voyant les branches du côté qui lui faisait face s'incliner devant lui comme une barrière et plonger jusqu'au fond du dernier cercle de l'enfer, tandis que celles du côté opposé se relevaient jusqu'au ciel, et chaque fois, comprenant que ce n'était pas de ce côté qu'il pouvait parvenir à la sagesse parfaite, il s'avança dans une autre direction, décrivant ainsi un cercle autour de l'arbre. Or, tous les Bouddhas sont montés sur le siège de la connaissence en venant de l'Ouest et en regardant vers l'Est. Le grand héros, comprenant que c'est là une règle immuable, se mit dans cette direction et, prenant par leur extrémité les poignées de gazon qu'il avait reçues, il les répandit à terre. Aussitôt apparut un banc long et large de quatorze pieds, où le gazon forma un tapis tel, que les plus habiles artistes ne seraient pas capables d'en faire un semblable. Le Bodhisatva y prit place, adossé au tronc de l'arbre et, le visage tourné vers l'Ouest il prononça d'un ton ferme ces paroles : « Dussent ma peau, mes muscles et mes os se dessécher, ma chair se flétrir, mon sang tarir dans mes veines, je ne quitterai pas ce siège avant d'avoir atteint la sagesse absolue. » Il s'assit donc les jambes croisées sur le siège que la force de foudres innombrables n'aurait pas été capable d'entamer.

10. *Combat et victoire.*

Mâra, le (mauvais) ange, voyant que le prince Siddhârtha voulait forcer les frontières de son empire, engagea une lutte suprême pour l'en empêcher. Il réunit ses légions innombrables, qui couvrirent la terre sur un espace immense autour de l'arbre sous lequel était assis le prince. Mâra les conduisait, monté sur l'éléphant Girimekhala [1]. Les dieux, qui chantaient la gloire du

[1] La ceinture de montagnes ou enceinte de montagnes.

Bodhisatva, voulurent aller à son secours. Indra les réunit au son de sa trompe, longue de cent vingt pieds et qui, une fois qu'on avait soufflé dedans, rendait un son qui se prolongeait pendant quatre mois. Mais l'armée des dieux se dispersa à la seule vue des forces infernales qui s'avançaient vers le siège de la connaissance ; ils fuirent jusqu'aux extrémités de la terre et cherchèrent des retraites pour s'y cacher. Le Bodhisatva resta seul, impassible, et la puissance qui rayonnait de sa personne suffit à repousser tous les assauts de l'ennemi, à faire tomber innoffensives à ses pieds toutes ses armes. Lorsque Mâra vit que tous les assauts de ses troupes étaient repoussés, il s'avança lui-même sur l'eléphant Girimekhala, et tenant à la main son disque, il interpella ainsi le Bodhisatva : « Prince Siddhârtha, quitte ce siège : il ne t'appartient pas, mais à moi. » Le héros répondit : « Mâra, tu ne possèdes pas les dix perfections, ni les plus grandes, ni les moindres ; tu n'as pas accompli les cinq sortes du grand renoncement, tu n'as pas tendu à la connaissance dans l'intérêt général pour éclairer le monde. C'est pourquoi ce siège ne t'appartient pas, mais bien à moi. » Mâra, ne pouvant contenir sa colère, lui lança son disque, mais au lieu d'atteindre le Bodhisatva, il resta suspendu comme un feston à dix pieds au-dessus de sa tête, tandis qu'il s'absorbait tranquillement dans la contemplation des dix perfections.

Les dieux cependant, revenus de leur frayeur, sortent de leurs retraites et de loin sont les spectateurs de la lutte, en attendant l'issue dans une suprême anxiété.

Au même moment, le héros adressa à Mâra, qui était immobile devant lui, ces paroles : « Le siège qu'occupent les Bodhisatvâs le jour de leur élévation, après qu'ils ont rempli les dix perfections, m'appartient. Ou bien pourrais-tu produire des témoins de ta charité ? » L'esprit des ténèbres répondit : « Tous ceux-ci sont mes témoins. » Il s'éleva aussitôt de la foule réunie autour du siège un cri multiplié et éclatant : « Je suis témoin, je suis témoin ! » Mâra demanda à son tour : « Siddhârtha, qui as-tu pour témoin de ta charité ? » Et le prince répondit : « Tu as des êtres vivants dont tu as pu invoquer le témoignage ; je n'en ai

pas ici; c'est pourquoi j'invoquerai le témoignage de la terre, bien qu'elle soit inerte. Qu'elle dise si, lorsque j'étais (dans une existence antérieure) Viçvantara[1], je n'ai pas distribué sept cents grandes aumônes sans parler de la bonté dont j'ai fait preuve dans mes existences antérieures. » Il retira sa main droite de dessous son vêtement et la dirigeant vers la terre, l'appela hautement à témoin. Alors une voix sortit de la terre et dit : « Je peux témoigner de votre bonté; » et tel fut l'éclat de cette voix que les légions infernales en furent comme écrasées.

Lorsque le héros fit ainsi réapparaître la bonté qu'il avait déployée dans ses existences antérieures, l'éléphant Girimekhala tomba devant lui à genoux et les cohortes de Mâra se dispersèrent de tous côtés, laissant sur la place leurs vêtements et leurs armes[2].

Aussitôt que les dieux virent la fuite des légions infernales, ils s'écrièrent d'un accent de triomphe : « Mâra est battu, la victoire est au prince Siddhârtha, félicitons-le de sa victoire! » et, portant des bouquets et des couronnes, il s'approchèrent du siège de la connaissance sous le figuier. C'est à quoi se rapportent les vers suivants :

« Maintenant le glorieux Bouddha a vaincu;
Le méchant Mâra est battu!
Ainsi annonçaient près du siège de la connaissance, avec des cris de joie,
Les Esprits la victoire du grand solitaire[3]. »

11. *Obtention de la dignité de Bouddha.*

Le soleil brilla dans le ciel précisément au moment où le

[1]) En pâli : Vessantara.

[2]) Le Lalitav., p. 404, rapporte après le premier échec de Mâra la tentative de faire séduire le Bodhisatva par ses trois filles, tentative que nous retrouverons bientôt dans la légende méridionale. Il la reproduit d'ailleurs plus loin, p. 490. La première tentative paraît se rapporter au printemps, la seconde environ au 24 juin. Il y a en général une grande confusion dans la mythologie entre le premier réveil du soleil et la plénitude de sa force, de même qu'entre les époques où l'on fait commencer à la lumière céleste son évolution annuelle.

[3]) Il y a encore trois strophes, reproduisant, pour le fond des choses, le même sens. La tendance générale en est assez claire et avait dans le principe aussi peu de rapport avec les enseignements de l'église bouddhique que les chansons chantées en Europe à l'occasion de la fête de Pâques ou des feux de la St-Jean. L'accent de ces chants se rapproche d'ailleurs beaucoup des couplets chantés par les soldats romains aux triomphes de leurs *imperatores*.

héros venait de disperser l'armée du prince des ténèbres. Les boutons de l'arbre de la connaissance tombèrent sur ses habits comme s'il voulaient, pour l'honorer, le couvrir de grains de corail. Dans la première veille de la nuit[1] il parvint à la connaissance certaine de ce qui lui était arrivé dans ses existences antérieures; dans la seconde, il réalisa[2] la connaissance de l'enchaînement des effets et des causes.

Cette dernière est la conséquence du raisonnement suivant[3]: La douleur, les gémissements, la misère, la vieillesse, la maladie, la mort et nombre d'autres maux existent. Quelle en est la cause? La naissance. La naissance est une conséquence du devenir. Le devenir dépend à son tour de la matière (ou de l'effort); celle-ci est produite par le désir, et le désir par la sensation. La sensation, à son tour, provient du contact (avec quelque chose qui est perçu). Ce contact a lieu parce que nous avons six organes des sens[4], et ces organes sont le propre de l'être organique. Or un être organique existe par son nom et par sa forme et est, par conséquent, un produit de la conscience. Celle-ci dépend des impressions, et les impressions sont le fruit de l'illusion. L'illusion est donc la cause de l'existence et il faut pour mettre fin à l'existence qui entraîne à sa suite la maladie, la mort, la tristesse et toute espèce de misères, lui enlever son fondement (ou sa raison d'être). Cela ne peut avoir lieu que par le contraire de l'illusion, c'est-à-dire par la connaissance.

La connaissance consiste dans l'acceptation de quatre vérités

1) Les 24 heures sont divisées en huit parties.

2) Le sens du mot *abdreti*, qui se trouve dans le texte, est ambigu, et c'est sans doute pour cela qu'il a été employé. Il signifie proprement manifester, révéler. Le substantif qui y correspond est le célèbre *Avatâra*, apparition, forme dans laquelle un être se manifeste, révélation, qu'on a traduit souvent par incarnation.

3) Le développement du raisonnement manque dans le Jâtaka; on le trouve en partie dans le Mahâvagga, où il remplit trois veilles. Il est donné d'une manière plus détaillée dans le Lalitav., p. 441. Cette dernière source concorde avec le Jâtaka, en ceci que le souvenir des existences antérieures et les considérations sur l'existence actuelle ont lieu dans la première et la deuxième veille. La conclusion est en ces termes : « Dans la première veille de la nuit le Bodhisatva contempla la connaissance, il dissipa les ténèbres et il créa la visibilité. »

4) Le sixième sens chez les Indiens est le sentiment, le cœur, le sens intérieur.

principales, à savoir : 1° l'existence de la douleur physique et morale ; 2° la cause de la douleur ; 3° la suppression de la douleur ; 4° le moyen qui conduit à cette suppression. Ou plus explicitement : 1° chaque existence est une souffrance ; 2° le désir est la cause qui prolonge une existence ; 3° si l'on étouffe ou anéantit le désir, l'existence ne se prolongera pas ; 4° on arrivera à cet anéantissement par une vie sainte.

Tandis que le grand héros parcourait ainsi dans sa méditation la série des douze causes et de leurs effets, d'abord dans l'ordre direct, puis en remontant de la conclusion au premier principe, comme l'on fait une opération d'arithmétique et sa preuve, le monde fut ébranlé douze fois jusqu'en ses fondements. Au premier matin, il avait atteint la toute science ; il était devenu Bouddha (éveillé), et cet événement fit s'élever un cri de joie dans le monde, qui soudain revêtit sa parure de fête. L'éclat des drapeaux et des bannières dressés à l'extrémité orientale de l'horizon fut vu de l'Occident, et ceux de l'Occident brillèrent jusqu'à l'Orient ; de même pour ceux du Nord et du Midi. Ceux qu'on planta sur la terre atteignirent jusqu'aux plus hautes régions du ciel, où est la résidence de Brahma, et ceux qui furent attachés au ciel pendirent jusque sur la terre. Toutes les plantes qui portent fleurs brillèrent dans la magnificence de leur complète floraison, tous les arbres à fruits furent subitement chargés de fruits. Toute espèce de roses s'épanouirent à toutes les branches et à toutes les tiges, même dans l'air et sur les terrains de roc dur. Le monde était une guirlande de fleurs, un tapis de fleurs. Les cavernes et les abîmes les plus profonds, où jamais le jour n'avait pénétré, furent éclairés d'une vive lumière. La mer aux profondeurs insondables devint douce, les rivières suspendirent leurs cours, les aveugles virent, les sourds entendirent, les infirmes marchèrent, les entraves et les chaînes tombèrent [1]. Lorsqu'il fut par-

[1]) La délivrance des chaînes, etc. s'appelle *moksha*. Ce mot signifie aussi la fin d'une éclipse. D'après la tradition des bouddhistes septentrionaux (Schiefner, p. 245) la défaite de Mâra eut lieu à l'occasion d'une éclipse de lune, le jour de la pleine lune du mois de Vaiçâkha. Au même instant, à Kapilavastou, Gôpâ donna le jour à Râhoula, c'est-à-dire Eclipse de lune, et la femme du frère de Çouddhodana, Amritodana, eut un fils appelé Ananda. La différence de

venu à la toute science au milieu de cette magnificence sans pareille et de tous ces miracles, il donna un libre cours à ses sentiments dans les paroles suivantes, que doivent nécessairement répéter tous les Bouddhas:

« J'ai parcouru une foule d'existences,
En cherchant, mais en vain,
Celui qui cause le saisissement[1]!
Il est douloureux de renaître.
Mais maintenant, toi qui saisis, je t'ai découvert,
Tu ne bâtiras plus aucune maison;
Les côtes sont brisées;
Le toit pointu est disjoint;
L'esprit est ébranlé;
J'ai atteint la fin des désirs. »

12. *Le Maître. Les sept semaines. Résolution de commencer à prêcher.*

Après avoir achevé de prononcer ces paroles, le Seigneur se félicita intérieurement d'avoir atteint son but, la possession de ce siège auquel il avait tellement aspiré pendant un nombre incalculable d'époques, pour lequel pendant tout ce temps il s'était comme séparé la tête de son corps, avait consumé ses yeux et sa chair au profit des autres et avait abandonné ses fils, ses filles et ses épouses à l'esclavage[2]. « Ce siège, dit-il, est mon triomphe, j'y sens pleinement réalisé mon idéal, c'est pourquoi je ne le quitterai pas encore. » Il y resta donc assis toute une semaine

la date de la naissance de Râhoula dans les deux traditions, dans celle du Sud où il naît le jour de la fuite, et dans celle du Nord, où il naît le jour de la victoire, est la suite de cette confusion revenant constamment dans la mythologie entre les solstices et les commencements de l'année. C'est à bon endroit que Râhoula est appelé le fils (le produit) du Bouddha et de Yaçodhara, du soleil et de la terre.

[1]) Le sens de ce mot semble douteux, parce que *gaha*, en sanscrit *graha*, signifie également éclipse et saisissement, tandis que *gaha*, en sanscrit *griha*, veut dire maison. Le commentaire sur le Dhammapada, p. 153, le prend dans le sens de maison; on trouve une traduction de ces vers d'après cette interprétation dans F.-V. Rhys Davids, *Buddhist birth stories*, p. 104.

[2]) C'est dans ses existences antérieures que le Bouddha a accompli ces exploits.

pendant laquelle il parcourut des millions de degrés de spéculation philosophique. C'est par allusion à cette semaine qu'on lit dans un texte [1] : « Et alors le Seigneur resta toute une semaine assis sur le même siège dans le sentiment de son affranchissement. »

Les dieux pourtant, en voyant son immobilité, en vinrent à douter qu'il eût atteint son but. Pour les rassurer le Maître s'éleva dans les airs par une force magique, puis vint se placer au nord, un peu à l'est du siège et pendant une autre semaine contempla sans fermer une seule fois les yeux l'endroit où il avait enfin obtenu le prix de tant d'actes de vertu accomplis. Plus tard on éleva à cet endroit le sanctuaire d'Animisha [2].

Après avoir passé quatre semaines auprès de l'arbre Bodhi il se rendit vers le Bananier des gardiens de chèvres et s'y livra à la méditation de la loi. Il s'abandonna à l'heureux sentiment de sa délivrance. D'autres sources partagent autrement l'emploi de ces quatre semaines.

Pourtant Màra assiste confus et rempli de tristesse au triomphe du héros et sent qu'il a définitivement échappé à son pouvoir. Ses trois filles lui rendent un moment d'espérance, en se faisant fortes de tenter et de perdre le héros par la volupté. Elles essayent successivement l'entreprise en revêtant la figure, la première d'une jeune fille, la deuxième d'une femme dans la maturité de l'âge, la troisième d'une vieille dame, et se voient renvoyées avec ces fières paroles : « Retirez-vous. Pourquoi vous donner toute cette peine avec moi ? Vous pourriez essayer la force de vos séductions sur des hommes encore adonnés aux sens, mais un Tathâgata [3] a secoué la passion, secoué le péché, secoué la tentation. »

Les nymphes de l'enfer durent s'avouer que leur père avait dit

[1] Dans le Livre sacré Mahâvagga I, 1, 1.

[2] *Animisha* signifie : « celui qui ne cligne pas des yeux, » et aussi « l'étoile des poissons. »

[3] *Tathâgata* est manifestement un synonyme de *sougata* ; *tathâ* a ici le même sens que *tathya*, *yathâtathâ*, *vitatha*, parfait, ne péchant pas, et *sou* signifie bon. L'un et l'autre peut se traduire par habile, brave, vertueux, de sorte que l'on peut rendre Tathâgata et Sougata par impeccable, qui ne faillit jamais.

la vérité, que le Maître vénérable et bon ne pouvait être entraîné par la passion [1], et elles se retirèrent confuses.

D'après une autre tradition [3], la quatrième semaine Māra, le Malin, s'approcha du Maître parfait et lui dit : « Éteins-toi [2] complètement, Seigneur; éteins-toi complètement, Tathâgata. » Mais le Tathâgata répondit qu'il ne s'éteindrait pas (n'entrerait pas dans le Nirvâna) avant d'avoir établi des prêtres qui prêchassent sa doctrine, d'avoir réparti ses disciples en quatre ordres, et avant d'avoir fondé la congrégation qui suivrait la loi (Dharma) du Bouddha.

Le Seigneur passa encore une semaine sous le bananier du gardeur de chèvres, puis il se rendit à Moucalinda [4]; il y passa une semaine pendant laquelle il plut continuellement. Pour l'abriter contre le froid et la pluie, Mucalinda, le roi des Nâgas, l'enveloppa sept fois de ses replis et étendit sa houppe au-dessus de lui, de sorte qu'il pouvait se mouvoir comme s'il eût été dans un calirat, et, assis sur le trône du roi, se réjouir dans le sentiment de sa délivrance.

Pendant les sept semaines, le Bouddha n'avait ni fait sa toilette, ni pris aucune nourriture. Il voulut laver son visage. Indra, le roi du ciel, lui offrit un onguent qui préservait des maladies et dont le Maître se servit comme d'un cosmétique pour oindre son corps; il lui donna aussi un petit morceau de la plante du bétel pour se nettoyer les dents et de l'eau pour se rincer la bouche. Le Bouddha s'en servit, rinça sa bouche (ou se lava le visage) avec l'eau du lac Anavatapta et s'assit sous l'arbre Râjâyatana.

A cette même heure, passèrent par là des marchands, les frères Trapousha et Bhallika, revenant avec cinq cents chariots d'Orissa au Pays du Milieu. Un ange leur inspira d'offrir au Maître quelque

[1]) Signifie aussi : affection, inclination, et, au sens littéral, coloration, souillure.

[2]) Le mot original *parinirvâti* signifie proprement : s'éteindre tout autour, être éteint (en parlant d'un feu, d'un incendie), se calmer.

[3]) Mahâvagga : I, 11 et 13.

[4]) Nom d'une montagne, d'un arbre et d'un lac et du roi des Nâgas qui les habite. Les Nâgas ont la forme de serpents. Les sources ne s'accordent pas sur la semaine que le Bouddha passe chez ces esprits. Les unes indiquent la 5e, d'autres la 3e, d'autres la 4e.

nourriture; ils lui présentèrent un gâteau de farine et de miel, en le priant de leur faire la grâce de l'accepter. Le Bouddha, dont l'écuelle était perdue depuis le jour où il avait accepté le plat de lait de Soujâtâ, pensait en lui-même : « Les Tathâgata ne prennent rien avec les mains; comment accepterai-je ce qu'on m'offre? » Alors les rois des quatre régions du ciel lui offrirent quatre plats de saphir, qu'il refusa. Ils lui offrirent ensuite quatre plats de pierre précieuse de couleur brune; il les accepta et, pour n'offenser aucun des donateurs, il les confondit en un seul plat que, dès lors, il porta toujours avec lui. Il prit alors ce qu'on lui offrait. Après son repas, les frères confessèrent leur foi au Bouddha et à la Loi (Dharma) et furent reçus membres laïques. Ils lui dirent ensuite : « Maître, donne-nous quelque chose que nous puissions révérer. » Le Maître leur tendit de la main droite quelques cheveux de sa tête, pour servir de reliques. Arrivés à la ville, les marchands fondèrent un sanctuaire et y déposèrent ces reliques. Trapousha et Bhallika furent donc les premiers qui firent profession de foi au Bouddha et à la Loi, mais non à la congrégation, qui n'existait pas encore.

Le Sage parfait se rendit de nouveau sous le bananier des gardeurs de chèvres. Pourtant les dieux, craignant que le salut n'échappât au monde, vinrent le prier de prêcher la Loi[1], ce à quoi il consentit. Pendant qu'il réfléchissait en lui-même à qui il la ferait d'abord entendre, son choix s'arrêta sur Arâla-Kâlâma, le sophiste, parce que, se dit-il, c'est un esprit propre à se l'assimiler promptement. Mais une inspiration intérieure lui fit connaître qu'Arâla était mort une semaine auparavant. Le Maître en fut fort affligé, mais il n'y avait rien à faire. Il songea alors à Oudraka, fils de Râma; mais Oudraka était mort la veille. Enfin

[1]) L'expression *dharmacakram pravartayati* est employée par les Thibétains dans le sens de tourner la roue de la Loi. Ce sens n'est pas absolument faux, mais non plus complètement vrai; *cakram* signifie ici cercle, domaine, règne; *pravartayati* faire courir, commencer. Les bouddhistes savaient que ce terme est emprunté à la langue de la politique. On lit par exemple dans le Lalitav., p. 414 : « Je serai un roi, un dominateur maintenant le bon ordre et pourvu de tous les pouvoirs. » On lit ailleurs, p. 527 (comp. Mahâvagga, I, 6, 8) : « J'irai à Bénarès pour établir dans l'univers le cours invariable de l'Ordre ou de la Loi. »

il s'arrêta aux cinq moines qui lui avaient rendu tant de services, et découvrant dans son esprit qu'ils étaient alors à Bénarès, dans le Parc aux cerfs (Mrigadâva), il résolut de s'y rendre et d'y étendre le règne de la loi.

13. *Première prédication.*

Nous passons ici les circonstances miraculeuses qui marquèrent ce voyage. Lorsque les Cinq virent le Buddha approcher, ils se dirent : « Voici l'ascète Gautama qui a sans doute renoncé à l'excessive sévérité de son genre de vie, car il a l'air bien en point et le visage fleuri et reluisant comme l'or ; » et ils se promirent entre eux de ne pas le saluer, mais seulement de l'inviter à prendre place. Ils ne pensaient pas pouvoir faire moins, car c'était le fils d'un homme de haut rang. Mais le Maître, lisant dans leurs pensées, éveilla en eux un sentiment de bienveillance qui fit que malgré eux ils se levèrent de leurs sièges, le saluèrent et ne négligèrent à son égard aucune des politesses commandées par l'usage. Pourtant ils ignoraient qu'il fût devenu Bouddha accompli et se bornèrent à l'appeler « Cher Maître, » comme un de leurs égaux. Il leur dit alors : « Moines, je suis un Tathâgata ayant atteint la suprême sagesse. » Invité à s'asseoir sur un siège élevé, préparé pour un Bouddha, entouré de cent quatre-vingt millions d'êtres supérieurs, il prêcha pour les Cinq le sermon connu sous le nom de Première prédication de la Loi [1].

Il y exhortait [2] ses auditeurs à éviter les deux extrêmes et à suivre la voie moyenne. L'un des extrêmes est d'être esclave des jouissances sensuelles, ce qui est vulgaire et grossier, indigne d'une noble nature et d'un sage, et a des conséquences funestes. L'autre est de rechercher la mortification [3], ce qui est assujettissant, et indigne d'une noble nature et d'un sage, et a des consé-

[1] Dans ce texte l'expression *dhammacakka-ppavattana* n'est pas susceptible d'être complètement rendue.
[2] Mahâvagga, I, 6.
[3] Le mot *attakilamatha* a un sens plus étendu ; c'est, à proprement parler, l'action de se harasser soi-même.

quences funestes. La voie moyenne, celle qui donne la lumière et la connaissance et mène à la pleine sagesse et au salut, comprend huit parties, à savoir un bon sentiment, de bonnes pensées, une saine raison, de bonnes occupations, de bons moyens d'existence, une bonne discipline, une sage prudence et une bonne méditation. Cette voie moyenne est le moyen pratique de s'affranchir de la souffrance physique et de la souffrance morale et par conséquent se confond avec les quatre vérités fondamentales[1] qui furent annoncées dans la première prédication. Le Bouddha en avait acquis une vue haute et claire sous l'arbre de la connaissance (et du Réveil).

Kaundinya était au nombre des auditeurs. Il fut, avec une multitude d'êtres supérieurs, le premier qui entra dans la voie du salut et fut mis en possession du premier degré de la sainteté. Dès lors il porta le nom d'Ajñâta, parce que le Maître lui dit : « Tu as compris(aññase), Kaundinya. »

Le jour suivant fut converti le révérend père Vâshpa et les trois jours après Bhadrika, Mahânâman, et Açvajit. Lorsque le Maître eut affermi dans la voie de la sainteté les Cinq, et les eut convoqués le cinquième jour de la deuxième moitié du mois, il prononça un second sermon à la suite duquel les Cinq reçurent le titre d'Arhant (Magister.)

H. Kern (de Leyde).

[1]) Voir plus haut, p. 82.

BULLETIN CRITIQUE

DE LA

RELIGION DE L'ÉGYPTE ANCIENNE

Je voudrais bien ne pas avoir à revenir cette année encore sur une thèse que j'ai déjà eu l'occasion de discuter ici même, il y a deux ans[1]. Je suis obligé à le faire par l'apparition du *Panthéon Egyptien* de M. Pierret[2]. « Dans un *Essai* publié l'an dernier, « j'ai, dit M. Pierret, ébauché une vue d'ensemble de la mytho- « logie égyptienne, que je reprends aujourd'hui pour en faire le « canevas sur lequel vont se dessiner les nombreuses figures du « panthéon. » Le dieu des Égyptiens de M. Pierret est un dieu *unique, sans second, infini, éternel*. « Cependant, au moment « même où les scribes traçaient sur le papyrus ou gravaient sur « la pierre les inscriptions qui affirmaient cette croyance et qui « sont entre nos mains, des artistes sculptaient des dieux à tête « d'épervier, de bélier ou de crocodile, des déesses à tête de « lionne, de chatte ou de vache; est-il raisonnable d'en conclure, « contrairement à ce que l'histoire nous a appris sur les phases

[1]) Voir la *Revue*, t. I, 1880, p. 119.

[2]) *Le Panthéon Egyptien*, par P. Pierret, conservateur du musée égyptien du Louvre. Illustré de 75 dessins par J. Schmidt. Paris, Ernest Leroux, 1881, in-8, vi-112 p.

« de l'évolution religieuse, que le monothéisme régnait dans un « même pays concurremment avec le fétichisme, que le même « peuple qui comprenait la divinité comme *inaccessible, invisible, « cachant son nom et sa forme*, adorait des éperviers, des béliers, « des crocodiles, des lionnes, des chattes et des vaches ? Et « remarquez que ce ne sont pas seulement des animaux qu'il « aurait adorés, mais des êtres monstrueux, fantastiques, impos- « sibles, des hommes à tête d'oiseau ou de quadrupède, à corps de « scarabée, des serpents à jambes humaines, etc. C'est inadmis- « sible... Les animaux, employés comme symboles, sont deve- « nus sacrés par ce seul fait qu'ils ont eu l'honneur de servir « de vêtement à la pensée religieuse. Il a dû sans doute en résulter « que le vulgaire ignorant, ne voyant rien au delà de l'idole qu'on « lui mettait sous les yeux, fût maintenu par le despotisme des « prêtres dans un abject fétichisme, mais les initiés ne reconnais- « saient qu'un dieu unique et caché, qui a créé le monde, qui en « maintient l'harmonie par la course quotidienne du soleil, et qui « est la source du Bien. Les divers personnages du panthéon « matérialisent les rôles divers, les fonctions de ce dieu abstrait « qui conserve, dans chacune de ces formes si nombreuses et si « infimes qu'elles soient, son identité et la plénitude de ses attri- « buts. — Fétichisme, polythéisme, monothéisme, telles sont « les trois étapes de la pensée religieuse. Malheureusement, les « Égyptiens semblent s'être fait une loi de nous dérober leurs « premiers tâtonnements en toutes choses, et leurs monuments « les plus anciens nous les montrent déjà parvenus à l'idée mono- « théiste, en même temps qu'on les y voit en possession d'une « civilisation en plein épanouissement, avec une langue complè- « tement formée. *Ils sont monothéistes sous une apparence poly- « théiste.* »

Qu'il y ait eu en Égypte des gens qui adoraient un dieu unique, je le crois volontiers. J'ai exposé dans mon *Histoire Ancienne*[1], un des systèmes monothéistes en vogue à Thèbes vers le temps de la XX[e] dynastie, et je compte bientôt en exposer un autre qui me

1. P. 26 sqq.

paraît être contemporain de la XIIe dynastie. Où je diffère d'avis avec M. Pierret, c'est quand il refuse d'admettre la coexistence aux mêmes époques, et chez les mêmes individus, des croyances fétichistes, polythéistes et monothéistes. La multiplicité des dieux est peut-être incompatible en bonne logique avec l'unité de dieu, elle ne l'est pas dans la réalité de l'histoire. Pour l'Égyptien qui arrivait à la notion de l'unité, le dieu un n'était jamais dieu tout court; M. Lepage-Renouf a fait remarquer très finement que le mot *noutri*, *nouti*, dieu, n'a jamais cessé d'être nom commun pour devenir nom propre. Dieu est toujours le dieu unique Ammon, le dieu unique Phtah, le dieu unique Osiris, c'est-à-dire un être bien déterminé, ayant une personnalité, un nom, des attributs, un costume, des membres, une famille, un homme infiniment plus parfait que les hommes. Les titres nous apprennent qu'il est le père des dieux, la mère des dieux, le suzerain des dieux, et nous donnent de lui l'idée d'un Pharaon céleste, roi des dieux, comme le Pharaon terrestre est le roi des rois. L'assimilation entre Pharaon et le dieu unique est à ce point complète qu'à moins d'admettre que Pharaon régnât ici-bas sur des abstractions de sujets et de rois, il faut admettre que le Dieu unique régnait sur des réalités de dieux. Et de fait, le dieu unique Ammon n'empêche pas l'existence de deux Khonsou, tous les deux médecins, et dont l'un, envoyé en Syrie par le roi Ramsès XII, guérit la princesse de Bakhtan. Si Khonsou était une abstraction, une simple manière d'envisager la divinité, je ne comprends plus le sens de cette histoire. Un dieu réel peut chasser un démon et rendre la santé aux malades: je ne vois pas trop comment une manière d'envisager la divinité pourrait opérer des miracles. Il me paraît évident que l'Égyptien pour qui Ammon était le dieu unique, croyait fermement au dieu Khonsou, et que l'unité de l'un n'excluait pas de son esprit l'existence de l'autre. J'ajouterai que si l'Égyptien de Thèbes proclamait l'unité d'Ammon à l'exclusion de Phtah, l'Égyptien de Memphis proclamait l'unité de Phtah à l'exclusion d'Ammon. En résumé ce n'est pas du dieu unique de l'Égypte qu'on devrait parler quand on traite du monothéisme égyptien, mais des dieux uniques de l'Égypte. L'unité de chacun

des dieux uniques, pour être absolue dans l'étendue de son domaine, n'empêchait pas la réalité des autres dieux. Chacun des dieux uniques dominait ses parèdres divins, les mettait de sa famille, en composait ses membres, les traitait de mille manières, mais ne songeait jamais à leur refuser la réalité de l'existence, ni à faire d'eux ses aspects.

Ce n'est pas tout: à côté des dieux à forme humaine, les monuments nous montrent des bœufs, des éperviers, des ibis, qu'on adore comme les dieux. M. Pierret ne peut pas se résoudre à admettre que ces animaux soient des dieux comme les autres: « Il faut voir dans ces figures étranges de véritables groupes « hiéroglyphiques, des idéogrammes, des symboles... Le dieu « soleil est représenté par un épervier ou par un homme à tête « d'épervier, parce que la course de l'astre dans le ciel était com- « parée au vol de cet oiseau; la déesse mère allaitant le dieu fils « porte une tête de vache parce que la tête de vache explique sa « fonction de nourrice, etc. » Expliquer l'existence de ces figures autrement que par la symbolique nous forcerait à admettre la coexistence du monothéisme et du fétichisme, ce qui serait contraire « à ce que l'histoire nous apprend sur les phases de l'évolution religieuse. » J'avoue que cette dernière raison me touche peu. Je crains bien que l'histoire, interrogée par d'autres que M. Pierret, ne leur donne une réponse différente. Pour ne citer qu'un exemple contemporain, elle montrerait la croyance aux gris-gris et aux Vaudoux coexistant chez les nègres de Saint-Domingue avec le catholicisme le plus fervent. Quant aux explications proposées par M. Pierret, elles me paraissent présenter un défaut assez grave. Elles n'expliquent d'une façon satisfaisante qu'une seule des formes animales, et nous forcent à chercher une interprétation nouvelle pour chacune des formes de la série. La déesse à tête de vache allaitant l'enfant n'est pas seule de son espèce: nous connaissons encore une déesse à tête de chatte ou de lionne qui remplit la même fonction. Admettons que l'explication trouvée par M. Pierret soit bonne pour la première: s'applique-t-elle aussi naturellement à la seconde? Évidemment non: la vache a pu être prise pour le type de la bonne nourrice

mais non pas la chatte ou la lionne. Que sera-ce s'il s'agit d'une déesse à tête de serpent? Le plus simple serait peut-être d'admettre le témoignage des monuments et de déclarer que les Egyptiens en donnant à leurs dieux des formes bestiales n'ont songé qu'à adorer les animaux. Je ne prétends point que toutes les figures de divinités qu'ils nous ont laissées aient eu un prototype réel ou supposé tel. Je pense, comme M. Pierret, qu'un corps de femme surmonté, en guise de tête, d'un nœud ou d'un couteau, n'était pas, aux yeux de l'artiste qui l'a dessiné, la reproduction d'un être à l'existence terrestre duquel il croyait. Il y a des figures composites que les prêtres ont fabriquées de toutes pièces, avec l'intention bien arrêtée d'exprimer l'union d'idées et de symboles distincts. Mais ces dieux factices ne doivent pas être confondus avec les dieux monstrueux, moitié homme moitié bêtes. J'ai déjà cité les documents qui prouvent que les anciens, les Égyptiens comme les autres, croyaient à la réalité du sphinx et de l'onocentaure ; je citerai, quand l'on voudra, les passages d'auteurs classiques ou d'écrivains orientaux, où il est question de peuplades sans tête, ou à tête d'oiseau, de tribus d'oreillards, de fourmis grosses comme des renards, de serpents ailés ou munis de pattes. Si les contemporains de Pline et d'Elien, si les musulmans du moyen âge ont admis presque sans réserve la réalité de ces êtres fantastiques, je ne vois pas pourquoi les Égyptiens de l'époque pharaonique auraient été moins crédules. Quant au dieu bœuf ou au dieu serpent, assez d'autres peuples ont adoré le bœuf et le serpent pour qu'on n'ait pas à s'étonner de voir le culte des bêtes en Égypte. La question se réduit donc ici à une simple constatation de fait : les monuments nous montrent-ils des animaux réels ou fantastiques adorés à toutes les époques ?

Les monuments sont très explicites à cet égard, et M. Pierret lui-même admet si bien le fait matériel de l'adoration de l'animal qu'il en rejette la responsabilité sur le compte du « vulgaire ignorant maintenu par le despotisme des prêtres dans un abject fétichisme ; » les initiés ne partageaient pas à cet égard l'opinion de la foule. Vulgaire ignorant est fort bien, mais il faudrait

se rappeler que le gros d'une nation n'a, ni le temps d'étudier la théologie, ni la qualité d'esprit nécessaire pour en saisir les finesses, et se faire initier. S'il fallait être théologien aujourd'hui pour échapper à l'accusation de vulgarité ignorante, M. Pierret est-il bien sûr que lui ou moi nous y échapperions? Les religions ne sont pas d'ailleurs la propriété exclusive des initiés; elles appartiennent au peuple entier et s'adressent aux pauvres d'esprit pour le moins autant qu'à ceux qui sont riches d'intelligence. Si les ouvriers, les soldats, les employés, les commerçants, les gens du monde, tous ceux qui n'étaient pas initiés et ne faisaient pas métier de raffiner leur croyance, avaient foi en l'existence des dieux animaux et s'accordaient à les adorer, nous devons admettre que la religion égyptienne reconnaissait l'existence des animaux-dieux. Le dévot qui adresse sa prière à l'hirondelle prouve l'existence du dieu hirondelle, de la même manière que le dévot qui adresse sa prière à la figure humaine nommée Ammon prouve l'existence du dieu Ammon. On nous dira que l'initié voyait derrière l'hirondelle le dieu unique et caché qui a créé le monde. Je veux bien le croire puisqu'on me l'affirme, mais quand même il en serait ainsi, l'opinion de l'initié ne me paraît diminuer en rien la valeur de la croyance populaire. L'initié est, par définition, un personnage discret : il s'oblige à « couvrir d'un voile le flanc de tout ce qu'il a vu », comme ce prêtre Miriphtah dont M. Pierret cite la légende, ou, s'il parle par hasard, il affecte de se servir d'un langage obscur à dessein. Aussi a-t-il été toujours la grande ressource des amis de la symbolique : c'est à lui qu'il est le plus facile de prêter les idées profondes et les larges synthèses. Mais sa discrétion même lui est un obstacle à exercer de l'influence sur ceux qui l'entourent, et l'on n'a presque jamais vu un culte d'initiés devenir un culte populaire : bien au contraire, les cultes d'initiés ne sont le plus souvent que des cultes populaires déformés et gâtés sous prétexte d'amélioration. Si l'initié a fini par voir le dieu unique derrière une hirondelle et derrière un bœuf, c'est à coup sûr qu'il avait trouvé dans les cultes populaires un dieu-hirondelle ou un dieu-bœuf, c'est que la religion égyptienne proclamait la divinité de l'hirondelle et la divinité du bœuf.

Et l'initié lui-même, est-on bien certain qu'il ait vu derrière les formes matérielles des dieux tout ce qu'on a bien voulu lui faire voir? « Le dieu abstrait se manifeste par le soleil qui devient dieu « à son tour, et, *forniquant en lui-même*, dit le Livre des Morts, « engendre les dieux qui sont destinés à personnifier ses phases, « s'engendre lui-même pour se perpétuer; c'est ce que les textes « expriment énergiquement en disant qu'il est *le* taureau, le fécon- « dateur des dieux et le fécondateur de sa propre mère. Il faut, « selon moi, chercher dans cette image l'explication du culte « d'Apis et de Mnévis. Ces taureaux sacrés de Memphis et d'Hé- « liopolis symbolisaient dans la doctrine ésotérique la faculté du « dieu unique de multiplier ses formes, et la doctrine esotérique « enseignait au vulgaire par la bouche des prêtres, qui en tiraient « d'importants revenus, que la divinité s'incarnait dans ces ani- « maux. Si le culte d'Apis n'eût été que l'adoration pure et « simple d'un taureau, pourquoi ce dieu serait-il si souvent re- « présenté par un homme n'ayant du taureau que la tête? » Si je comprends bien ce passage, le bœuf Apis ne doit son existence qu'à une métaphore passée du domaine de la rhétorique dans celui de l'imagerie religieuse; pour exprimer l'idée de reproduction perpétuelle on compare le dieu à l'animal ardent par excellence, au taureau, puis la comparaison prend corps et l'on place un taureau dans le sanctuaire, mais sans voir autre chose en lui qu'un hiéroglyphe vivant de l'idée abstraite primitive.

Ce que nous savons d'Apis concorde-t-il avec cette interprétation? Il suffit d'examiner quelques-unes des stèles du Sérapéum pour s'apercevoir qu'Apis y est partout traité comme un dieu. Supposons que nous ne connaissions pas la figure d'Apis et que nous n'eussions que ses légendes pour nous imaginer ce qu'il est. Apis est appelé constamment le *fils de Phtah*, *celui qui reproduit* (sur terre) *la vie de Phtah*: nous en arrivons ainsi à concevoir l'idée d'un dieu fils de dieu, et dont la vie sur terre n'est que la reproduction exacte de la vie du dieu son père. D'autre part nous voyons qu'Apis est appelé *Osiris*, *âme d'Osiris*, *vie de Toum et forme première d'Osiris*. Nous en concluons que plusieurs dogmes différents se confondaient dans Apis, l'un qui le rattachait

à Phtah, l'autre à Toum, l'autre à Osiris; mais nous en concluons aussi qu'Apis, fils de dieu, âme de dieu, forme de dieu, est par là même un dieu. Des images découvertes plus tard nous apprennent ensuite que ce dieu a la forme d'un taureau, et, de recherche en recherche, on en arrive à savoir que le taureau représenté sur les stèles n'est que le portrait d'un taureau qu'on adorait dans le temple de Phtah, avec tous les rites consacrés pour l'adoration des dieux, que ce taureau naissait d'une vache par une opération spéciale de la divinité, qu'en témoignage de son origine il portait des marques distinctives toujours les mêmes. La conclusion naturelle à tirer de tous ces faits ne serait-elle pas que nous avons dans Apis, un taureau enfermant un dieu, c'est-à-dire un dieu-taureau? Quant aux formes semi-humaines, elles s'expliquent de la même manière que le Minotaure, par exemple, fils de Pasiphaé et d'un taureau : d'une vache et de Phtah, dieu à forme humaine, naissait assez naturellement un dieu mixte, homme par le corps, taureau par la tête. Bien entendu, je parle ici du mythe d'Apis tel que nous le connaissons, à la XIXe dynastie, c'est-à-dire fort éloigné déjà de ses origines. Au début, on peut se demander si la forme bestiale d'Apis, dieu fils, ne suppose pas une forme bestiale du dieu père, et si Phtah, lui aussi, n'était pas un taureau : il y a quelques raisons de le croire, et je compte bien les exposer un jour.

Tout cela n'est qu'une indication sommaire, et l'on n'attend pas que je fasse ici une exposition complète du mythe d'Apis à propos des trente lignes que M. Pierret a consacrées au culte des taureaux sacrés. J'ai voulu montrer une fois de plus que le fond du débat reste toujours le même entre M. Pierret et moi. M. Pierret a développé et appliqué à la pratique dans le *Panthéon* les principes qu'il avait posés dans l'*Essai*. Les qualités sont les mêmes dans les deux ouvrages, et aussi les défauts. M. Pierret, convaincu que tous les dieux ne sont que des *doublures* les uns des autres, ne s'est pas astreint à nommer, comme il le dit, « tous les acteurs du drame solaire » : il a étudié très brièvement les premiers rôles, et a négligé les *utilités*. Il en résulte que son panthéon est incomplet et ne renferme qu'un nombre restreint des per-

sonnages et des représentations divines qu'on trouve sur les monuments. Je ne saurais mieux définir son œuvre qu'en disant qu'elle est un essai de restitution de ce qu'aurait pu être une religion égyptienne, si des Égyptiens avaient eu sur leurs divinités les idées qu'il a développées dans son *Essai sur la Mythologie*.

Le *Dictionnaire Mythologique* de M. Lanzone[1] n'en est encore qu'à la première livraison : je ne me permettrai donc pas de porter un jugement sur la valeur qu'il peut avoir. Ce que je suis en mesure d'affirmer pour le moment, c'est qu'il promet de nous donner ce qui manque au *Panthéon* de M. Pierret, une énumération complète des dieux égyptiens, avec portraits de ces dieux et renvois aux textes anciens ou aux mémoires modernes pour les passages où les facultés principales de ces dieux sont indiquées le plus clairement. Une religion classée par ordre alphabétique, sans théories, sans abstractions, n'est pas un sujet bien attrayant pour le lecteur : aussi n'est-ce pas œuvre d'agrément, mais d'utilité, que M. Lanzone a prétendu faire. Je n'entends pas dire qu'il a réuni tous les dieux de l'Égypte : leur nombre est légion, et d'ici longtemps nul ne pourra se vanter de les avoir tirés tous de l'oubli dans lequel ils sont tombés. Où il est impossible à un seul homme de faire complet, on ne saurait être sévère pour quelques oublis ou quelques méprises. Le Dictionnaire de M. Lanzone aura du moins cet avantage de fournir aux savants, égyptologues ou non égyptologues, les renseignements que l'on trouve sur les monuments classés sans esprit de parti, sans système préconçu. Les documents ont été réunis consciencieusement, les planches sont dessinées avec soin, l'exposition est brève et précise : je souhaite que la fin de l'ouvrage vaille ce que vaut le commencement.

M. Lanzone nous avait mené de France en Italie. M. Lepage-Renouf nous oblige à passer brusquement d'Italie en Angleterre. L'ouvrage qu'il a publié sur la religion de l'Égypte[2] est la mise

[1]) *Dizionario di Mitologia Egizia*, per Ridolfo V. Lanzone. Ia Dispensa con XLVII Tavole. Torino, Fratelli Doyen, 1881, in-8, 96 p.

[2]) *The Hibbert Lectures*, 1879. *Lectures on the Origin and Growth of Religion, as illustrated by the Religion of Ancient Egypt delivered in May and June* 1879, by P. Lepage-Renouf. Londres, Williams and Norgate, 1880, in-8, p. x-259.

au net de six conférences faites, en 1879, devant un auditoire nombreux. Elles portent un peu la peine de leur origine. M. Lepage-Renouf, pour être compris des gens qui l'écoutaient, a dû consacrer un bon tiers de son temps à garnir leur esprit de notions préliminaires : il leur a conté le déchiffrement, exposé les incertitudes de la chronologie, indiqué la tendance générale de l'histoire. Peut-être le volume aurait-il gagné à être allégé de tant de généralités. Tel qu'il est, je n'hésite pas à dire qu'il est le meilleur manuel de religion égyptienne que nous possédions aujourd'hui.

M. Lepage-Renouf se refuse fort justement à reconnaître deux religions dans la religion égyptienne, l'une pour les prêtres, l'autre pour le peuple. Il admet que la notion de l'unité des dieux a dû exister en même temps que celle de la multiplicité. « Où « trouverons-nous un païen grec ou latin parlant, comme le païen « d'un papyrus conservé au British Museum, du *grand dieu,* « *seigneur du ciel et de la terre, qui a fait toutes les choses qui sont?* « Où trouverons-nous, au temps du paganisme grec ou romain une « prière analogue à celle-ci : « *O mon* dieu, mon maître, qui m'as « fait et m'as formé, donne-moi un œil pour voir, une oreille pour « entendre tes gloires » ? D'autre part, ces passages et ceux du « même genre sont accompagnés constamment d'autres passages « où le vieux langage polythéiste est employé sans hésitation. Puis « certaines phrases ne laissent pas que d'être ambiguës et se « prêtent à deux interprétations dont l'une, la véritable, peut « être excellente, tandis que l'autre, la populaire, peut être détes- « table. Il n'y a pas de mots qui expriment plus distinctement « la notion de l'*Être existant par soi-même*, que *khepera kheper* « *t'esef*, si fréquents dans les textes religieux. Mais le mot *khe-* « *pera* signifie *scarabée* aussi bien qu'*être*, et de fait, le scarabée « était à la fois un objet d'adoration et un symbole de divinité. « Combien y avait-il d'Égyptiens à prendre ces mots dans un « sens que nous consentirons à considérer nous-mêmes comme « correct ? Y avait-il réellement, ainsi qu'on l'a affirmé souvent, « une doctrine ésotérique connue aux scribes et aux prêtres « seuls et distincte de la croyance populaire ? *On n'a produit*

« jusqu'à présent aucune preuve en faveur de cette hypothèse. »

Pour concilier l'unité des dieux avec leur multiplicité, M. Lepage-Renouf adopte les vues de Max Müller sur l'hénothéisme par rapport au monothéisme. « C'est, dit-il, une phase de la pensée reli- « gieuse où les dieux individuels qu'on invoque ne sont pas « conçus comme étant limités par le pouvoir des autres. Chaque « dieu est, au gré du suppliant, aussi bon que tous les dieux. Il est « perçu sur le moment comme étant une divinité réelle, un être « suprême et absolu, en dépit des bornes nécessaires qu'une plu- « ralité de dieux impose, dans notre esprit, à chaque dieu pris « individuellement. Tout le reste des dieux s'efface à la vue... « et celui-là seul qui accomplit les vœux paraît en pleine lumière « devant les yeux des adorateurs. »

C'est, en d'autres termes, l'idée que j'ai déjà exprimée sur la nature du monothéisme égyptien, et ce que j'ai appelé la croyance aux dieux uniques par opposition à la croyance au dieu unique. Le principe étant le même des deux parts, on ne s'étonnera pas que les conclusions soient presque identiques. « Les Égyptiens « s'arrêtèrent au panthéisme, c'est-à-dire à la doctrine d'après « laquelle toutes les choses prises isolément ne sont que les modi- « fications de Un et Tout, monde-dieu éternel et infini : il n'y a dans « la nature qu'une seule force universelle qui revêt différentes « formes, mais est en elle-même éternelle et immuable. » — « Je « crois donc qu'après avoir approché de fort près le point où le « polythéisme aurait pu tourner au monothéisme, la pensée reli- « gieuse de l'Égypte dévia et s'égara sur une fausse piste. » Une fois commencé, le mouvement de recul devint irrésistible. Les éléments fétichistes, qui dégoûtèrent si vivement les écrivains juifs et chrétiens, se développèrent à outrance et finirent par prévaloir presque complètement.

Je ne veux pas poursuivre plus loin l'analyse du système exposé par M. Lepage-Renouf : je serais obligé de transcrire la moitié du livre. Je veux seulement faire observer que l'étude des documents purement religieux a mené M. Lepage-Renouf au point où m'avait mené l'étude des documents purement historiques. Du moment que l'Égypte nous est connue, on voit sa

pensée religieuse et sa civilisation entière s'affiner, se perfectionner et arriver à l'apogée au temps des dynasties thébaines. Ce ne sont pas les prêtres d'Ammon qui ont créé le dogme de l'unité des dieux, ce sont eux qui l'ont extrait des textes déjà anciens de la littérature sacrée et l'ont appliqué pendant des siècles. Ici, comme toujours, la grandeur politique du pays a aidé à l'élévation de la pensée religieuse : je ne puis m'empêcher de croire que les prêtres thébains n'auraient pas conçu aussi nettement qu'ils l'ont fait l'unité et la suprématie d'Ammon, si les rois thébains n'avaient pas étendu leur domination, et par suite la domination du dieu de leur cité royale, sur la moitié du monde connu. Le fait matériel de l'hommage rendu au chef terrestre de Thèbes par les chefs terrestres d'Abydos, de Memphis, de Tanis, de la Syrie, de l'Éthiopie, n'a pas dû être pour peu de chose dans l'hommage rendu au dieu de Thèbes par les autres dieux de l'Égypte et des pays étrangers. Le seul dieu toujours victorieux a dû devenir plus facilement le seul dieu, et c'est la chute de son empire mondain qui décida, vers la fin de la XXe dynastie, le triomphe de l'ancien polythéisme sur l'hénothéisme des hymnes thébains.

Une des sections du livre de M. Lepage-Renouf traite de la *communion du monde visible avec le monde invisible*, c'est-à-dire de la magie et des croyances que les Égyptiens entretenaient sur l'âme humaine. Ici encore, j'ai le plaisir de pouvoir constater quelque accord entre les idées de M. Lepage-Renouf et celles que j'ai exposées dans mon *Étude sur quelques textes et sur quelques représentations funéraires relatives aux funérailles*[1]. Pour M. Lepage-Renouf, comme pour moi, l'âme égyptienne, le *ka*, est matière et n'a rien de commun avec le pur esprit que nos religions conçoivent aujourd'hui. Il fallait la loger, l'habiller, la nourrir, lui assurer des revenus et des serviteurs. Elle pouvait revenir sur la terre pour tourmenter les vivants, pour s'introduire dans leur corps, pour y déterminer l'apparition des maladies. On se demande comment une âme aussi matérielle aurait pu s'accommoder du dieu abstrait. Je n'insiste pas sur ce chapitre : il fau-

[1] *Études Egyptiennes*, t. I, p. 81 sqq.

drait donner l'analyse de mon mémoire, et nul n'est bon critique de ses propres idées. Je préfère passer sans retard à la partie du livre de M. Lepage-Renouf qui est consacrée à l'examen des livres religieux de l'ancienne Égypte.

Elle est aussi complète qu'elle pouvait l'être il y a quatre ans, en 1878; mais les découvertes récentes forceraient M. Lepage-Renouf à l'augmenter considérablement s'il publiait une nouvelle édition de son ouvrage. Sans parler du *Rituel de l'Embaumement* et du *Rituel des Funérailles* dont il existait déjà des traductions, les fouilles de l'an dernier et de cette année même nous ont fait connaître, ce qui nous manquait jusqu'à présent, des fragments considérables des livres religieux de l'Ancien Empire. Les pyramides royales, qu'on avait crues si longtemps muettes, ne demandaient qu'à parler et ont parlé dès qu'on les a interrogées convenablement. Cinq d'entre elles, celles d'Ounas (Ve dynastie), de Téti, de Papi Ier, de Papi II, de Mirenri II (VIe dynastie) nous ont livré plus de trois mille lignes de textes, inédits pour la plupart. La langue en est difficile, mais non pas indéchiffrable, et quelques années d'étude nous permettront d'en saisir les finesses. Dès maintenant j'y retrouve au grand complet le panthéon égyptien des époques postérieures, Ammon, Osiris, Sit, Sobk, Hor, Isis, et non seulement les dieux de haute volée, ceux qu'on a toujours considérés comme fondamentaux, mais les dieux secondaires, les dieux infimes, les esprits de l'enfer et les génies stellaires. La plupart de ces livres religieux, si heureusement rendus à la science, ne renferment que des prières en l'honneur des morts où le dogme n'intervient que par fragment, à l'état d'allusion perpétuelle. Les allusions sont pourtant assez claires dans bien des cas pour nous permettre d'affirmer que, non seulement le dogme égyptien, mais la mythologie égyptienne, étaient déjà formés complètement à cette époque qui nous paraît si reculée. L'histoire d'Osiris et d'Isis, la lutte d'Hor et de Sit, l'identification de la vie humaine avec la course du soleil, existent au temps des rois Memphites, sous une forme très voisine de celle que nous font connaître les monuments d'époque grecque. Il y a mieux. Un tiers au moins des textes que renferme la pyramide du

roi Ounas se retrouve sur des monuments des temps postérieurs à la XIIe, à la XVIIIe, à la XXVIe dynastie, même dans des papyrus écrits vers le second siècle de notre ère. Et je n'entends pas seulement dire que le sens des textes est conservé dans tous ces documents d'époque diverse : c'est la lettre qui est identique ou peu s'en faut. Près de quatre mille ans d'histoire n'ont pas changé une phrase à quelques-unes des formules.

Faut-il y voir une preuve que la religion égyptienne a été immuable depuis la Ve dynastie jusqu'à l'avènement du christianisme? M. Pierret le croirait volontiers, lui qui pense que « les « différences d'époques et de cultes locaux, dont on fait une « objection contre tout essai de vue d'ensemble de la mythologie, « n'ont pas l'importance qu'on leur attribue. Elles portent sur la « forme et non sur le fond, et n'ont amené que des variantes « d'*expression*. » La presque identité des textes aux diverses époques me paraît prouver une chose seulement : c'est que le canon des écritures égyptiennes était déjà pris et figé dans son moule à la fin de l'Ancien Empire. Les formules de la prière et de la croyance égyptienne étaient déjà rédigées d'une manière si nette pour l'esprit égyptien qu'on ne songea plus à les altérer sensiblement. Mais l'inaltérabilité du livre saint ne prouve rien pour l'inaltérabilité du dogme. Les Évangiles et les écrits canoniques du Nouveau Testament ne se sont pas modifiés depuis le IIIe ou le IVe siècle : le dogme et la discipline chrétienne, attachés à ces écrits, ne sont pas demeurés immuables. Toutes les hérésies, tous les systèmes de théologie qui ont prévalu tour à tour, se sont appuyés sur la lettre toujours la même des Livres saints : la forme ne s'est pas modifiée, mais on l'a interprétée de mille manières. Il en était de même en Égypte. Le chapitre XVII du Rituel qu'on transcrivait pour les morts de la VIe dynastie était, phrase à phrase et sauf erreur du scribe, identique au chapitre XVII qu'on transcrivait pour les morts d'époque romaine; mais la signification s'en était tellement transformée en chemin, que, où les uns entendaient le feu primordial, les autres comprenaient l'eau primitive. En résumé, je substituerais volontiers à la formule de M. Pierret la formule diamétralement opposée : « Les différences

d'époque portent sur le fond plus que sur la forme; elles n'ont pas amené seulement des variantes d'expression, mais surtout des variantes de dogme. »

Voilà les principaux ouvrages qui ont paru depuis que j'ai parlé pour la première fois de religion égyptienne aux lecteurs de cette Revue. Pour être complet, il me faudrait citer quantité d'articles parus isolément soit dans la *Zeitschrift* de Berlin, soit dans le *Recueil de Travaux*, soit dans les mémoires des congrès de Florence, de Saint-Étienne et de Lyon. Malheureusement, il n'est pas facile d'analyser en quelques lignes des articles qui souvent n'ont pas plus de quelques lignes. Je préfère terminer en annonçant que M. Naville va bientôt publier la première partie de sa grande édition du *Livre des Morts*. Quand cet ouvrage sera livré au public, il me fournira l'occasion de rassembler toutes les notions ou toutes les hypothèses éparses dans les articles de revue, et de dire ce qui me paraît pouvoir être admis dans le nombre ou devoir être rejeté.

Boulaq, décembre 1881.

G. Maspero.

BULLETIN CRITIQUE

DES

RELIGIONS DE L'INDE

Les travaux dont la littérature védique a été l'objet au cours de la dernière année, ont porté en majeure partie sur l'étude philologique plutôt que sur l'appréciation historique et religieuse de ces vieux documents. Plusieurs même, tels que ceux de MM. Bollensen, Haskell, Avery et Bloomfield[1], sont à cet égard d'un caractère si spécial, qu'ils échappent absolument à la compétence de la Revue. Il en reste toutefois un certain nombre d'une portée plus générale et où se trouvent consignés des résultats ou des hypothèses dont le résumé sommaire doit trouver place ici.

Le premier en date et qui, à la rigueur, aurait dû être compris déjà dans notre précédent Bulletin, est la deuxième édition, considérablement augmentée, d'une étude d'ensemble du *Rig-Veda* par M. Kaegi[2]. M. Kaegi est élève de M. Roth. Dans ce nouveau travail,

[1]) F. Bollensen : *Zur Vedametrik*, dans la Zeitschr. der Deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XXXV, p. 448. — W. Haskell : *On the metres of the Rig-Veda*. Dans les Proceedings of the American Oriental Society. Boston, may 1881. — J. Avery : *On Relative clauses in the Rig-Veda*. Ibidem. — Maurice Bloomfield : *On non-diphthongal e and o in Sanskrit*. Ibidem, New Haven, october 1881.

[2]) A. Kaegi : *Der Rig-Veda, die älteste Literatur der Inder*, 2te Auflage. *Leipzig*, 1881. La 1re édition avait paru comme Programme de l'école cantonale de Zurich.

comme dans celui qu'il a publié précédemment sous la direction du maître et en collaboration avec un autre de ses disciples [1], on trouvera donc un reflet des idées du célèbre professeur de Tubingue. L'auteur doit beaucoup aussi au beau livre de M. H. Zimmer, *Altindisches Leben*. Mais il est redevable avant tout à ses propres recherches et, d'un bout à l'autre, son étude porte le cachet du travail personnel. Les notes nombreuses et variées, où sont consignés une infinité de menus détails et de renseignements précis, entre autres un choix de rapprochements avec des textes bibliques fait avec beaucoup de goût et une mesure parfaite, sont particulièrement intéressantes sous ce rapport. Le lecteur désireux d'acquérir une première connaissance du recueil des Hymnes, ne saurait choisir de guide plus recommandable que ce petit livre de vulgarisation au meilleur sens du mot, où l'esprit de cette ancienne poésie est apprécié à un point de vue qui n'est pas toujours le nôtre, mais où il trouvera exposé sous une forme claire et élégante, sans thèses hardies ni bien nouvelles, ce qu'on peut appeler l'opinion reçue sur le *R*ig-Veda, son histoire et son contenu.

Différent à bien des égards est le nouveau volume, le premier du Commentaire, que M. Ludwig a ajouté à sa traduction allemande du *R*ig-Veda [2]. M. Ludwig n'est point un vulgarisateur; son style, sans manquer, tant s'en faut, de vigueur nerveuse et incisive, ne se distingue ni par l'élégance, ni par la clarté, et les opinions neuves et hardies abondent dans son livre. L'écrivain, et aussi le critique, se retrouve ici avec tous ses défauts et toutes ses qualités. Mais ce qui se retrouve surtout, ce qui se révèle avec une autorité désormais incontestable, c'est le savant, c'est le travailleur obstiné dans la poursuite de ses idées et de ses doutes, d'une pénétration parfois subtile, capable de s'égarer (et alors, c'est rarement à demi), mais jamais à la légère, et dévoué tout

[1]) *Siebenzig Lieder des Rigveda, übersetzt von Karl Geldner und Adolf Kaegi, mit Beiträgen von R. Roth.* Tubingen, 1875.

[2]) *Commentar zur Rigveda-Uebersetzung von Alfred Ludwig, I. Theil, zu dem ersten Bande der Uebersetzung.* Prag, 1881. Le volume est le 4e de l'ouvrage entier.

entier à son œuvre. Ceux, parmi le public forcément restreint auquel s'adressent les écrits de M. Ludwig, qui d'abord, notamment dans la patrie même de l'auteur et sous l'impression sans doute de certains de ses défauts trop manifestes, son obscurité, l'ordre ou plutôt le désordre malencontreux qu'il a introduit dans le recueil, l'étrangeté peu justifiée de quelques-unes de ses assertions, ont cru devoir juger son œuvre avec défaveur, finiront par s'avouer peut-être que sa traduction du *R*ig-Veda, malgré ses inévitables imperfections, est un livre jusqu'ici hors de pair et de ceux qui font le plus d'honneur à la science allemande. Un commentaire ne s'analyse pas: il suffira donc de caractériser celui-ci comme étant l'essai jusqu'ici le plus compréhensif, souvent heureux et toujours méritoire, de faire servir à l'interprétation des Hymnes tout l'ensemble de la littérature védique. Toutefois, dans l'introduction, l'auteur a discuté avec plus de suite quelques questions auxquelles nous devons nous arrêter un instant.

Frappé de la façon dont les Hymnes sont employés dans la liturgie des Brâhma*n*as, et reprenant une idée déjà émise par Haug, M. Ludwig pense que les actes du sacrifice étaient d'abord accompagnés de courtes formules en prose, de ces *nivids* que nous retrouvons encore dans les textes rituels et qui, bien plus nombreuses autrefois, auraient été peu à peu et pour la plupart remplacées par des invocations plus développées en vers. C'est là un point que nous lui accordons volontiers. Il est non seulement possible, mais fort probable que, même dans le sacrifice, les hommes aient parlé en prose avant de parler en vers. Il est tout aussi probable que quelques-unes de ces premières formules aient survécu et que, parmi les *nivids* actuelles, plusieurs soient à ranger parmi ce que nous avons de plus vieux, avec cette réserve cependant que ce qui n'est pas fixé par le mètre, est particulièrement exposé à s'altérer. Nous allons même plus loin et nous concédons volontiers à M. Ludwig que, pour le fond, les Brâhma*n*as renferment des matériaux d'un âge pour le moins égal à celui des Hymnes. Mais, ceci accordé, nous ne voyons pas bien comment le problème serait amené plus près de sa solution. La difficulté, en effet, n'est pas d'imaginer comment

et quand les invocations poétiques qui nous sont conservées dans les Hymnes, se sont introduites dans les rites, mais comment elles ont pu s'y introduire par fragments et par lambeaux, telles que nous les voyons prescrites dans les Brâhma*n*as. Pour expliquer ce dernier fait, et, si nous avons bien compris M. Ludwig, ç'a été là son point de départ, nous ne voyons pas d'autre parti à prendre que de supposer que l'ensemble de rites qui nous est exposé dans les Brâhma*n*as a été réglé et systématisé à une époque de beaucoup postérieure à celle de la composition de la grande masse des Hymnes. A ces changements et à d'autres semblables, il ne faudrait pas accorder d'ailleurs une importance exagérée. En aucune façon, ils n'impliquent à nos yeux un contraste bien profond entre les deux époques, ni rien qui ressemble à une révolution religieuse, et nous sommes pleinement d'accord avec M. Ludwig quand, sur d'autres points, il essaie de montrer que les différences entre ce passé lointain et la période qui l'a suivi, n'ont pas été aussi considérables qu'on le prétend d'ordinaire. Ainsi la destinée du mot *asura* qui désigne les dieux dans les Hymnes, et les démons dans les Brâhma*n*as, ne doit pas faire conclure à une discontinuité dans la tradition. Ce ne sont pas les croyances, c'est le sens d'un mot qui a changé en devenant plus spécial, et ce changement, qu'il ait été amené ou facilité par telle ou telle formule (la supposition faite à cet égard par M. Ludwig est certainement ingénieuse), est après tout de ceux qu'on s'explique aisément [1]. Il en est de même de la caste, dont on dénie d'ordinaire l'existence au temps des Hymnes, pour en montrer ensuite savamment, dans la période suivante, l'origine et l'édification progressive. Ici encore, il faudra bien qu'on finisse par reconnaître que la grande différence entre les deux époques se réduit au fond à l'invention d'une théorie pour un état de chose immémorial. Nous sommes obligé, par

[1] M. Ludwig paraît ignorer ce qui a été dit sur cette question par M. J. Darmesteter, avec lequel, tout en différant sur certains points, il se rencontre sur ce fait essentiel, que le changement survenu dans l'Inde dans l'emploi d'*Asura*, a été tout à fait indépendant du changement analogue qui, chez les Iraniens, a fait de *daiva* le nom des démons.

contre, de faire nos réserves quant à l'assertion que la doctrine des renaissances doit son développement au bouddhisme. Il est vrai qu'elle se rencontre rarement dans les textes anté-bouddhiques, car il n'est pas rigoureusement démontré que les Upanishads où elle s'affirme, doivent être regardées comme telles. Il est vrai encore qu'elle ne s'accorde pas bien avec l'ontologie des brâhmanes. Mais elle s'accorde moins encore avec celle des bouddhistes, ce qui n'empêche pas que le bouddhisme serait inexplicable si, bien avant lui, elle n'avait été universellement crue par les masses.

M. Roth possède le don rare de simplifier et d'éclaircir tout ce qu'il touche. En quelques pages d'une admirable précision, il a élucidé une question fort controversée jusqu'ici, celle des rapports de la *samhitâ* et du *pada* et de l'autorité qu'il convient d'accorder à ce dernier [1]. On sait que la plupart des textes védiques nous sont parvenus sous deux formes principales : l'une dite *samhitâ*, où les mots sont donnés avec les modifications qu'ils subissent dans le discours ; l'autre appelée *pada*, où ces mots paraissent plus ou moins analysés en leurs éléments et toujours comme si les termes ainsi obtenus étaient seuls. Le *pada* implique ainsi une sorte d'exégèse rudimentaire. Quelle autorité faut-il reconnaître à ce travail? En comparant, au moyen de quelques exemples bien choisis, la singulière clairvoyance dont les auteurs du *pada* font preuve dans certains cas, avec leurs méprises non moins étonnantes dans d'autres cas, M. Roth arrive à une conclusion qui s'impose : à savoir, que les auteurs du *pada* n'ont agi ni en exégètes, ni même en grammairiens, qu'ils se sont contentés, dans leur analyse, d'appliquer scrupuleusement mais mécaniquement et en les renversant, les lois euphoniques qui, de leur temps, régissaient les modifications des sons dans la composition et dans la rencontre des mots ; qu'ils voient presque toujours juste dans les cas où la *samhitâ* obéissait, elle aussi, déjà à ces lois ; qu'ils se trompent invariablement dans les cas où

1) R. Roth : *Vedische Studien. I, von Pada und Samhitâ ; II, Purisha*, dans la Zeitsch. für Vergleich. Sprachforschung auf dem Gebiete der Indogerm. Sprachen, t. XXVI, p. 45.

elle en suivait d'autres. Or ces cas, nous pouvons les découvrir maintenant. Nous savons en quels points l'euphonie des Hymnes différait de celle des temps postérieurs; dans ces cas, l'autorité du *pada* est nulle, et l'erreur la plus grossière peut lui être imputée sans scrupule. M. Roth est amené ainsi à s'enquérir de l'autorité de la *samhitâ* elle-même et des altérations qu'elle a pu subir. Celles-ci sont nombreuses, comme on peut s'en convaincre tous les jours davantage. A partir d'une certaine époque, les textes du Veda nous ont été transmis sans changements; mais, avant ce terme et pendant une longue période, ils ont couru les mêmes risques que toute tradition. Et, de ce qu'ils nous sont parvenus d'une façon quelconque, de ce qu'on ait songé seulement à les réunir dans des recueils aussi volumineux et dont quelques-uns, tels que le *Rik*, répondent si peu à un besoin pratique, M. Roth tire une autre conclusion qui s'impose: à savoir, que l'écriture était connue à l'époque où ces recueils ont été formés[1]. Cette dernière conclusion que je devais indiquer ici, et à laquelle, pour ma part, je ne vois guère moyen d'échapper, servira, je l'espère, d'excuse au développement qui précède et qui pourrait sembler déplacé dans cette Revue. La deuxième partie de l'article de M. Roth est purement philologique. D'un intérêt avant tout philologique aussi sont la nouvelle édition avec commentaire du *Nirukta* de Yâska[2], et l'admirable Index des mots contenus dans l'Atharva-Veda de M. Whitney[3]. Le premier, qui se publie dans la *Bibliotheca Indica* par les soins de Satyavrata Sâmaçramin, l'éditeur du Sâma-Veda de la même collection, est le plus vieux traité de lexicographie et d'exégèse systématique qui nous soit parvenu.

[1]) On trouvera un bon résumé des diverses opinions émises sur l'origine et l'histoire de l'écriture dans l'Inde, dans un article posthume de M. J. Dowson : *The Invention of the Indian Alphabet*, dans le Journal of the Roy. Asiatic Soc. of Gr. Britain and Ireland, XIII, p. 102.

[2]) *The Nirukta, with Commentaries. Edited by Pandit Satyavrata Sâmaçrami.* Vol. I, fascic. I-III, Calcutta, 1880-1881. La partie publiée comprend les livres I et II, 19 du *Naighantuka*, qui est proprement le texte sur lequel Yâska a travaillé. Le commentaire est très ample, les 284 pages publiées répondant aux 12 premières de l'édition de M. Roth.

[3]) *Index Verborum to the published text of the Atharva-Veda, by William Dwight Whitney.* New Haven, 1881, forme aussi le vol. XII du Journal of the American Oriental Society.

Le second est un instrument précieux pour l'étude de textes qui, après ceux du *Rik*, sont les plus importants de toute la littérature védique. A ce double titre, ils devaient, l'un et l'autre, être du moins mentionnés ici.

Par contre, une communication faite par M. Whitney à la Société orientale américaine[1], nous intéresse directement. On sait qu'il n'y a pas de hiérarchie fixe parmi les dieux du *Rig-Veda*, que plusieurs d'entre eux sont invoqués, chacun à son tour, comme divinité suprême et que M. Max Müller a cru devoir inventer, pour caractériser cette conception religieuse, le nom d'hénothéisme ou kathénothéisme, M. Whitney proteste, et contre ce mot, et contre les théories qui s'y rattachent. En général, on ne devrait créer de ces dénominations techniques que quand il le faut absolument. Elles deviennent nuisibles dès qu'elles ne sont pas nécessaires. Or, ici, le terme de polythéisme paraît suffire amplement pour dénommer une religion qui s'adresse aussi manifestement à une pluralité de dieux. De toutes les croyances, les polythéistes sont les moins fixes : à la même époque, chez le même peuple, elles oscillent sans cesse et à des degrés divers entre le monothéisme, l'animisme et le panthéisme naturaliste, et, s'il fallait créer un nom spécial pour chacun de ces degrés, on irait droit à la confusion. Ce sont là des nuances qui se décrivent, mais qui ne se dénomment pas. En y regardant bien, s'il fallait absolument faire usage de ce mot d'hénothéisme, on l'appliquerait avec pour le moins autant de raison au polythéisme grec, avec ses cultes locaux, qu'à la religion des *rishis* qui, dans chacun de leurs sacrifices, font figurer tout leur panthéon. Nous sommes donc d'accord avec M. Whitney pour une partie de sa thèse ; où nous nous séparons de lui, c'est quand il nous semble ne pas distinguer assez les croyances védiques des autres formes connues du polythéisme. Le trait le plus marquant de la théologie des Hymnes, est en effet son aversion pour toute conception précise et limitée des personnalités divines. Ce trait, nous croyons

[1]) W. D. Whitney : *On the so-called Henotheism of the Veda*. Dans les Proceedings d'octobre 1881.

devoir le mettre au compte du caractère savant, en quelque sorte ésotérique, de cette théologie, ce qui, naturellement, en diminue de beaucoup la portée. Si nous étions aussi assurés que paraît l'être M. Max Müller, de trouver là un véritable élément de la conscience populaire, nous l'estimerions assez accentué dans les Hymnes et assez important pour justifier la création d'une dénomination spéciale.

Nous pouvons être plus bref sur les autres publications relatives à la littérature védique. L'édition avec commentaire du Yajur-Veda (Taittiriya) entreprise dans la Bibliotheca Indica, a fait peu de chemin. Le Brâhmana attend toujours encore la fin de ses Index. La Samhitâ n'a progressé que de deux fascicules, qui complètent le 4e volume et conduisent l'édition jusqu'à la fin du IVe livre, un peu plus qu'à moitié chemin [1]. Plus rapide paraît devoir être la publication d'une autre recension de ce Veda, la *Maitrâyanî Samhitâ*, dont M. de Schroeder a donné tout le premier livre [2], après avoir, dans deux mémoires spéciaux, attiré l'attention sur les particularités et l'importance de ce vieux document [3]. Comme les autres textes du Yajus Noir, la Maitrâyanî Samhitâ se distingue par le mélange des morceaux liturgiques et des prescriptions rituelles, soigneusement séparés dans les autres Vedas. M. Garbe, dont nous signalions l'année dernière l'excellent travail sur une portion du Sûtra rituel d'Apastamba, a commencé, dans la Bibliotheca Indica, l'édition complète de ce texte, le répertoire le plus compréhensif du cérémonial du vieux brâhmanisme [4]. Dans la même collection M. Jolly a donné

[1] *The Samhitâ of the Black Yajur Veda, with the Commentary of Mâdhava Achârya, edited by Mahesachandra Nyâyaratna*, fascic. XXXI-XXXII. Calcutta, 1881.

[2] *Maitrâyanî Samhitâ, herausgegeben von Dr Leopold von Schroeder. Erstes Buch*. Leipzig, 1881.

[3] *Die Maitrâyanî Samhitâ, ihr Alter, ihr Verhältniss zu den verwandten Çâkhâ's, ihre sprachliche und historische Bedeutung*. Dans la Zeitschr. der Deutsch. Morgenlænd. Gesellschaft, t. XXXIII, p. 177. — *Das Kâthakam und die Maitrâyanî-Samhitâ*, dans le Monatsbericht der Kœnigl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 24 Juli 1879.

[4] *The Çrauta Sûtra of Apastamba belonging to the Black Yajur Veda, with the Commentary of Rudradatta. Edited by Dr Richard Garbe*, fascic. I. Calcutta, 1881.

le texte de la *Vishnu smriti*[1]. Ce que nous avons dit dans le précédent bulletin de la traduction de cet ouvrage publiée par le même savant dans les *Sacred Books of the East*, nous dispense d'autant plus d'y revenir, que, l'appréciation historique du traité se trouvant au grand complet formulée dans la traduction, M. Jolly a pu se borner cette fois à sa tâche d'éditeur. Il s'en est acquitté avec beaucoup de soin, et sa *Vishnu smriti*, traduction et texte réunis, constitue une publication parfaite. Le même savant, qui s'est acquis une compétence toute spéciale dans tout ce qui a trait à cette littérature semi-juridique, semi-religieuse, a publié, en outre, une nouvelle traduction de deux livres du code de Manu (VIII et IX)[2], comme spécimen d'une édition critique de Manu à l'aide des plus anciens commentaires. Signalons encore sur cette frontière de la jurisprudence et de l'histoire religieuse, deux nouvelles publications de M. Nelson[3] où l'auteur reprend avec des développements nouveaux la thèse, déjà abordée par lui précédemment[4], de l'application erronée que font certains tribunaux dans l'Inde de cette vieille législation brâhmanique. — Ce qui survit encore aujourd'hui de la vieille liturgie dans les pratiques quotidiennes des brâhmanes, a fait l'objet d'une communication intéressante de M. Monier Williams au congrès de Berlin[5].

Sur le domaine de la philosophie, nous avons à mentionner, dans la Bibliotheca Indica, une édition des *Yoga-Sutras*[6], le

[1]) *The Institutes of Vishnu together with extracts from the sanskrit Commentary of Nanda Pandita called Vaijayanti. Edited by Julius Jolly Ph. D.* 2 fascic. Calcutta, 1881.

[2]) *Die Juristischen Abschnitte aus dem Gesetzbuch des Manu, von Julius Jolly*, dans le t. III de la Zeitschr. für vergleich. Rechtswissenschaft.

[3]) J. H. Nelson : *Hindû Law at Madras*, dans le Journal of the Roy. As. Soc. of Gr. Britain and Ireland, t. XIII, p. 208. — *A Prospectus of the Scientific Study of the Hindû Law*. London, 1881.

[4]) *A View of the Hindû Law as administered by the High Court of Judicature at Madras*. Madras, 1877.

[5]) *Two Addresses delivered before the International Congress of orientalists at Berlin by Monier Williams*. London, 1881.

[6]) *The Yoga Aphorisms of Patanjali with the Commentary of Bhoja Râjâ and an english translation by Râjendralâla Mitra*, fascic. I, Calcutta, 1881.

texte fondamental du plus mystique des six systèmes officiels; dans les Comptes rendus de la Société orientale américaine, une communication de M. Everett [1], qui explique, d'une façon peut-être subtile, la philosophie Sânkhya comme une réaction contre le scepticisme idéaliste du Vedânta, et, dans l'Oriental Series de Trübner, la traduction du manuel qui, pour chacune de ces deux vieilles branches de la spéculation, jouit dans l'Inde de la plus grande autorité [2]. Enfin nous ne quitterons pas ce terrain du vieux brâhmanisme, sans recommander chaudement une publication dont nous n'avons pu, l'année dernière, mentionner que le titre, et qui nous est parvenue depuis par l'entremise obligeante de M. Cust: l'étude de M. Gough sur la philosophie des Upanishads [3]. C'est un très beau travail d'exposition doctrinale d'abord, et aussi d'appréciation historique. L'auteur qui, dans un précédent mémoire [4], avait déjà étudié les origines lointaines de la métaphysique hindoue, a eu en vue cette fois-ci plus encore ce qui est sorti de ces singuliers écrits, que ce qui les a précédés. Nulle part, croyons-nous, les liens qui rattachent les Upanishads au Vedânta systématisé n'ont encore été mis en lumière d'une façon aussi complète. Entre autres morceaux achevés, on remarquera la réfutation de la vieille erreur souvent rectifiée déjà, mais toujours persistante depuis Colebrooke, comme quoi Çankara n'aurait pas connu la doctrine de la Mâyâ, de l'illusion ou de la vanité des choses finies.

Mais c'est pour le Bouddhisme surtout, que l'année a été féconde et que nous nous trouvons en présence d'un véritable embarras de richesses, non seulement de textes et de mémoires s'adressant spécialement aux indianistes, mais de traductions et

[1]) *C. C. Everett : On the Sânkhya Philosophy of the Hindus.* Dans les Proceedings de la Société. Boston, may 1881.

[2]) *Hindu Philosophy. The Sânkhya Kârika of Içvara Krishna. An exposition of the System of Kapila with an Appendix on the Nyâya and Vaiçeshika Systems, by John Davies.* London, 1881. — *A Manual of Hindu Pantheism. Vedântasâra. Translated with copious annotations by Major G. A. Jacob with a Preface by E. B. Cowell.* Ibidem, 1881.

[3]) *The Philosophy of the Upanishads, Parts I-V.* Dans la Calcutta Review. 1879-1880.

[4]) *Ancient Indian Metaphysics.* Ibidem, octobre 1876.

d'œuvres d'exposition littéraire, dogmatique, historique, accessibles à tout lecteur cultivé, dont quelques-unes sont destinées à faire époque dans l'histoire de ces études, qu'elles ont en partie renouvelées. De cette moisson, la moindre part seulement revient au bouddhisme du Nord, à celui qui s'est alimenté à des sources sanscrites, car le premier tome du Mahâvastu de M. Senart [1], une œuvre de premier ordre, qui vient de nous parvenir, devra être réservé pour notre prochain Bulletin. Cette part n'en est pas moins encore fort belle. Dans la Bibliotheca Indica, M. Râjendralâla Mitra a repris sa traduction longtemps interrompue du Lalitavistara [2]. S'il voulait bien saisir cette occasion pour corriger, ne serait-ce qu'une partie des erreurs dont fourmille le texte qu'il a publié dans la même collection, ce serait double profit. Dans le Journal Asiatique, M. Feer, continuant la série de ses *Études Bouddhiques*, a successivement examiné dans quelles conditions s'acquièrent, d'après les *Avadânas*, les trois degrés supérieurs de la perfection, l'état de Buddha, de Pratyekabuddha et d'Arhat [3]. Pour les profanes, le titre de ces mémoires a quelque chose de trompeur. Ceux qui espèrent y trouver une étude psychique de la lutte pour la sainteté, seront déçus. Ce que ces textes nous apprennent, ce ne sont que les circonstances extérieures, en apparence fortuites, pour ainsi dire la manœuvre de la dernière heure qui détermine ces phénomènes de haute élection. Il n'est que juste d'ajouter que le reste de la littérature bouddhique ne nous renseigne guère davantage à ce sujet. Elle nous parle bien de la nécessité d'une illumination transcendante, pour laquelle elle a des schémas arrêtés, et d'une longue suite d'efforts dont elle nous donne plus d'un spécimen ; mais il ne faut pas lui demander rien qui ressemble à la véritable expérience morale, à un développement personnel chez ses héros. Il est juste d'ajou-

[1] *Le Mahâvastu, texte sanscrit publié pour la première fois et accompagné d'une Introduction et d'un Commentaire par E. Senart*. Tome I, Paris, 1882.

[2] *Lalitavistara or Memoirs of the Early Life of Çâkya Sinha, translated from the original sanskrit by Râjendralâla Mitra*, fascic. 1. Calcutta, 1881.

[3] Léon Feer : *Comment on devient Buddha*, Journal Asiatique, XVI, p. 486. *Comment on devient Pratyekabuddha*, Ibidem, XVII, p. 515. — *Comment on devient Arhat*. Ibidem, XVIII, p. 460.

ter encore que des détails en apparence futiles ont leur importance dans cette sorte d'études. Indépendamment du jour qui en rejaillit parfois sur les questions de filiation littéraire, les partisans de l'interprétation mythique du bouddhisme, par exemple, ne sauraient être indifférents à ces faits d'illumination soudaine, où l'élu n'a pour ainsi dire qu'un rôle passif et où les Buddhas distribuent leurs grâces, comme le soleil répand ses rayons ; ni à ces traits en quelque sorte stéréotypés, qui reviennent toujours les mêmes dans ces récits et d'une façon si peu explicable, tels que ce rire du Buddha qui sert de gage à la mystérieuse promesse. Le même savant a publié dans les *Annales du Musée Guimet* la traduction des fameuses *Analyses* de la littérature sacrée du Tibet de Csoma de Körös, l'Anquetil Duperron du bouddhisme et le fondateur des études tibétaines [1]. Les ressources que le généreux patron de ce recueil consacre si libéralement aux recherches orientales, n'auraient pu trouver un emploi plus utile. Bien que remontant à un demi-siècle, l'original est encore ce qu'il a été du premier jour, la source d'information générale la plus complète et, pour beaucoup de points, unique que nous ayons sur la littérature sacrée du Tibet. En les retirant de ce XX[e] volume des *Asiatic Researches*, où ces mémoires n'étaient accessibles qu'à ceux qui travaillent dans le voisinage de quelque grande bibliothèque, le traducteur a rendu aux études bouddhiques un service excellent, rehaussé encore par les index, les notes, les éclaircissements et additions de toute sorte (176 pages grand in-8°) qu'il a ajoutés au texte anglais, et où sa rare compétence lui a permis de rectifier et de compléter en beaucoup de points le travail de l'héroïque pionnier.

L'ouvrage choisi pour le troisième volume des *Annales*, la compilation de M. de Schlagintweit sur le bouddhisme tibétain [2],

[1]) *Analyse du Kandjour, Recueil des Livres sacrés au Tibet par Alexandre Csoma de Körös, Hongrois-Sicilien de Transylvanie, traduite de l'anglais et augmentée de diverses additions et remarques par M. Léon Feer.* — A la suite : *Abrégé des matières du Tandjour par Csoma de Körös, traduit de l'anglais.* Dans Annales du Musée Guimet, t. II, p. 131-577. Paris, 1881.

[2]) *Le Bouddhisme au Tibet, précédé d'un Résumé des précédents systèmes bouddhiques dans l'Inde par Emile de Schlagintweit L. L. D, traduit de l'anglais par L. de Milloué, directeur du Musée Guimet* (forme tout le III[e] volume des Annales du Musée Guimet). Paris, 1881.

ne saurait être mis au même rang que les recherches de Csoma. Ce choix pourtant se justifie encore, ne serait-ce, outre la masse de renseignements réunis dans cet ouvrage, que par le nombre et la dimension des planches, qui devaient être fidèlement reproduites et qui ne pouvaient guère l'être que dans une publication entreprise, comme celle-ci, en dehors des conditions ordinaires de la librairie. — Signalons encore dans le même recueil une reproduction en français de l'article publié par M. Max Müller dans le journal de la Société asiatique de Londres sur des textes sanscrits découverts au Japon [1], article contenant le texte et la traduction du *Sukhavativyûha*, et dont nous avons rendu compte dans notre précédent Bulletin. Le mémoire du savant indianiste est suivi de la traduction française du même texte faite sur une version chinoise par deux lettrés japonais, MM. Ymaïzoumi et Yamata [2].

Cette première découverte de textes sanscrits japonais a du

[1]) *Textes sanscrits découverts au Japon. Lecture faite devant la « Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland » par M. F. Max Müller. Traduit de l'anglais par L. de Milloué. Revu, corrigé et annoté par l'auteur*, mêmes Annales, t. II, p. 1-37.

[2]) *O-mi-to-King ou Soukhavati-Vyouha-Soutra d'après la version chinoise de Koumarajiva, traduit du chinois par MM. Imaizoumi et Yamata.* Dans les mêmes Annales, t. II, p. 38-64. — Pourquoi faut-il que nous ayons à relever tant de regrettable négligence dans la direction de cette grande et libérale entreprise ? Le beau travail de M. Feer, dont l'auteur n'a jamais vu une seule épreuve, ce qui, paraît-il, est de règle ici, lui est revenu tellement criblé de fautes, qu'il a dû ajouter à la dernière heure 6 grandes pages petit texte d'errata. Et encore s'est-il borné à noter les erreurs les plus graves et dans le texte français seulement, abandonnant celles de la partie tibétaine à leur méchante fortune et à la perspicacité des gens compétents. Dans l'ouvrage de M. de Schlagintweit, tous les A. D. ont été traduits par « avant Jésus-Christ », ce qui fait une histoire racontée à rebours. Dans ce cas, l'erreur a été relevée et mise au compte de l'imprimeur, ce qui ne l'excuse en aucune façon. Mais la même erreur, et cette fois sans la moindre rectification, avait déjà été commise dans le volume précédent, peut-être bien 50 fois d'un bout à l'autre du mémoire de M. Max Müller. Dans ce même volume on nous donne en 20 pages un fac-similé complet du Sukhavativyûha. Comme nous n'avions pas jusqu'ici de reproduction semblable d'un texte de cette étendue, l'addition est précieuse, à la condition toutefois qu'on nous dise ce que ce fac-similé reproduit. Ce n'est pas le texte japonais sur lequel a travaillé M. Max Müller, car les leçons sont autres. C'est donc un texte venant de Chine? Mais de quel endroit de la Chine? L'original est-il manuscrit, xylographie, typographie? En a-t-on reproduit aussi la disposition et le format? Enfin, quelle en est la date? Au lieu de cela, on nous dit simplement que c'est « le texte sanscrit dans le caractère original ». Conçoit-on un fac-similé donné dans ces conditions? Il ne faudrait pas continuer longtemps de la sorte pour discréditer cette belle entreprise.

reste porté bonheur. Elle a été aussitôt suivie de plusieurs autres, qui ont révélé l'existence, en ce pays écarté, de manuscrits sanscrits (et aussi pâlis) extrêmement anciens, du VIIIe et même du VIe siècle, plus vieux par conséquent de plusieurs siècles que les plus anciens manuscrits indiens connus, ceux du Népâl[1]. M. Max Müller s'est empressé d'en publier un nouveau spécimen, le texte de la *Vajrachedikâ* ou Couperet de diamant[2]. C'est un assez long *Mahâyâna-Sûtra* (28 pages petit in-4°), déjà connu par une traduction allemande de J. Schmidt faite sur une version tibétaine, dans lequel une langue incomparablement lourde et maladroite est aux prises avec la métaphysique la plus abstruse. Sous forme d'un dialogue tenu à Jetavana entre le Buddha et le sthavira Subhûti, on y exalte la *Prajnâpâramitâ*, la sagesse transcendante, qui sait qu'il n'y a ni choses existantes ni non-existantes, ni de réalité qui ne soit aussi une non-réalité, sagesse qu'ont proclamée et proclameront des infinités de myriades d'arhats et de bodhisatvas qui ont été et n'ont pas été, qui seront et ne seront pas; qui, grâce à sa science de Buddha, à sa vue de Buddha, sont perçus, aperçus, connus du Buddha, lequel lui-même n'est ni existant ni non-existant.

Heureusement, c'est dans une atmosphère différente que nous transportent les publications auxquelles nous passons maintenant, du *Tripitaka* pâli. Non pas que les mêmes doctrines ne s'y retrouvent. Elles y reviennent même fréquemment, mais présentées dans un tout autre esprit et comme enveloppées dans ce scepticisme pratique, à la fois souple et dédaigneux, que le premier enseignement bouddhique paraît avoir professé pour les questions de pure métaphysique. Dans les *Sacred Books of the*

[1] L'espoir, un instant entretenu à la suite d'une trouvaille récente, qu'on avait mis la main sur un exemplaire en papyrus du Tripitaka bouddhique remontant au Ier siècle, ne s'est pas confirmé. G. Bühler: *Über ein altes kürzlich im Panjâb gefundenes Sanskrit MS*. Dans le Bulletin mensuel de l'Académie de Berlin, 15 décembre 1881.

[2] *Buddhist Texts from Japan, edited by F. Max Müller*, Oxford, 1881. Forme la 1re partie du 1er volume de la série aryenne des *Anecdota Oxoniensia*. En ce qui concerne du moins la Vajrachedikâ, le titre n'est pas tout à fait exact, car le texte en est établi principalement d'après des documents de provenance chinoise et tibétaine. Le fascicule est accompagné de 4 planches de fac-similés.

East, M. Max Müller a donné une nouvelle édition de sa traduction de cet admirable recueil de stances pâli qui s'appelle le *Dhammapada*, « la Voie sainte [1] », l'unique rayon de soleil qui ait encore lui au travers de cette brume sans fin, la seule portion un peu étendue de toute cette littérature qui, directement, sans avoir d'abord été dénaturée, soit assimilable pour des esprits non bouddhistes. Toutes les questions relatives au Dhammapada, sont discutées dans une savante préface. Pour la chronologie générale du canon pâli, M. Max Müller adopte, bien qu'avec certaines réserves, les vues émises par M. Oldenberg dans l'introduction au *Mahâvagga*. Pour la fixation de la date du Nirvâṇa, à laquelle il a pris lui-même autrefois et un des premiers une si grande part, il reste, de l'avis de M. Bühler, que cette date nous est fournie avec une très grande vraisemblance par les trois inscriptions de Sahasram, de Bairât et de Rupnâth, dont les données confirment d'ailleurs le résultat (477 av. J.-C.) auquel il s'était lui-même arrêté [2]. Dans ces considérations je ne regrette qu'une chose, de n'y pas trouver, ne fût-ce que par un seul mot d'indication, que cette poésie, si élevée et si délicate, n'est pas strictement bouddhique, mais qu'il faut en faire honneur à l'esprit hindou en général.

Dans le même volume des *Sacred Books*, le doyen des pâlisants

[1]) *The Dhammapada, a Collection of Verses being one of the Canonical Books of the Buddhists, translated from Pâli by F. Max Müller*. Oxford, 1881. Forme la 1re partie du tome X des Sacred Books.

[2]) Dans l'introduction à son *Mahâvagga*, M. Oldenberg avait soulevé une grave objection contre l'interprétation de M. Bühler, et fait naître un doute qui ne pourra être éclairci qu'à l'aide de nouveaux fac-similés. Dans une note récente, *Die Datirung der neuen angeblichen Asoka-Inschriften*, ap. Zeitsch. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch. t. XXXV, p. 473, il a prétendu faire plus et mettre simplement ces inscriptions hors de cause. Nous ne pensons pas qu'il y ait réussi. — Cette même question de la date du Nirvana a été aussi reprise par M. Rhys Davids dans ses *Buddhist Suttas*, dont il sera question tout à l'heure. Il y maintient la solution (vers 380 av. J.-C.) à laquelle il était arrivé dans les Numismata Orientalia. Enfin M. Kern, dans son Histoire du Bouddhisme, dont nous aurons à parler plus loin, estime que la date qui tombe entre 470 et 480 av. J.-C. a été adoptée par Açoka, mais que dès lors, comme encore maintenant, il y en avait d'autres de courantes, ni meilleures ni plus mauvaises peut-être que celle-ci, et que la vraie date, par conséquent, ne pourra jamais être déterminée, conclusion assurément acceptable en elle-même, mais qui devient tout à fait opportune si on admet, avec lui, que le Nirvâna n'est après tout, que le coucher du soleil.

d'Europe, le savant éditeur du Dhammapada et du Jâtaka, M. Fausbœll, a donné la traduction du *Sutta-Nipâta*[1], le V[e] livre du *Khuddaka-nikâya* ou « collection des petits textes », lequel est lui-même la cinquième des divisions composant le *Sutta-Pitaka* ou « Corbeille des Sûtras ». Ces morceaux, au nombre de soixante et onze, dont une moitié environ avait déjà été traduite par un savant singhalais, M. Coomâra Svâmy, traitent des sujets les plus divers, depuis l'apologue d'une naïveté presque enfantine, jusqu'à l'aphorisme où se résume la plus haute spéculation. Dans une courte introduction, qui est un modèle d'exacte et modeste *scholarship*, sans digressions cherchées ni thèses ambitieuses, M. Fausbœll signale le caractère archaïque de la langue de beaucoup de ces textes, dont plusieurs lui paraissent appartenir au temps du bouddhisme primitif. La vie qu'ils retracent n'est pas encore le cénobitisme des monastères, mais celle des anachorètes dans la solitude des bois. Le brahmanisme aussi y est moins défiguré qu'ailleurs, et le bouddhisme en parait encore plus voisin.

Les sept *Suttas* dont M. Rhys Davids donne la traduction dans le volume suivant des *Sacred Books*[2], ne forment pas, comme les précédents, un texte continu : il sont pris dans trois des cinq divisions qui constituent la « Corbeille des Sûtras ». On peut avoir des doutes quant à la convenance de cette méthode sélective (s'il y a encore tant d'incertitude dans l'appréciation du bouddhisme, cela tient un peu à ce que, depuis cinquante ans, on n'a guère pratiqué que celle-là) ; mais, cette question mise à part, il faut convenir que le choix est excellent. Nous obtenons d'abord le plus précieux des Suttas historiques, le récit de la mort du Buddha ou *Mahâparinibbâna Sutta*, dont M. Childers n'a plus pu que nous donner le texte. Nous avons en outre un document très curieux du bouddhisme mythologique, le *Mahâsudassana Sutta* ou le Jâtaka du roi Cakravartin : c'est en quelque sorte l'histoire solaire du Buddha racontée par le Buddha lui-même. Les cinq

1) *The Sutta-Nipâta. A Collection of Discourses being one of the Canonical Books of the Buddhists, translated from Pâli by V. Fausbøll.* Oxford, 1881.

2) *Buddhist Suttas translated from Pâli by T. W. Rhys Davids.* Oxford, 1881. Forme le t. XI des Sacred Books.

autres morceaux sont des spécimens caractéristiques de la prédication du Buddha, soit comme exposition, soit comme controverse; entre autres le fameux sermon de Bénarès, le *Dhammacakkappavattana-Sutta*, déjà connu par la belle publication comparative de M. Léon Feer, par lequel doit avoir débuté l'apostolat du Buddha et qui renferme les points fondamentaux de sa doctrine. Chacun de ces morceaux est accompagné de notes et d'une introduction spéciale, sans compter l'introduction générale, où le traducteur précise le point de vue duquel il envisage le bouddhisme et sa littérature.

A côté de ces traductions accessibles à tout le public lettré, nous devons signaler le nouveau volume que M. Oldenberg a ajouté à sa grande et belle édition du texte pâli du Vinaya-Piṭaka ou « Corbeille de la discipline[1] ». Il comprend les quatre premières divisions du *Vibhanga*, une sorte de commentaire général sur le *Pâtimokkha* ou règle de confession des moines, et traite successivement des péchés entraînant l'excommunication, de ceux dont l'expiation exige l'intervention solennelle de la congrégation, des circonstances aggravantes ou atténuantes, enfin des torts qui doivent être réparés devant la congrégation réunie. C'est, d'après M. Oldenberg, la partie la plus ancienne (à l'exception du Pâtimokkha lui-même) de tout le canon bouddhique. A la suite le traducteur a placé l'Introduction du commentaire de Buddhaghosha contenant la relation des trois premiers conciles et de la conversion de Ceylan au bouddhisme

Pour apprécier l'intensité de ce mouvement d'études, il faut le voir dans son ensemble. Aux travaux que nous venons d'énumérer, il faut ajouter ceux des dernières années, qui ont décuplé peut-être notre avoir en fait de textes pâlis. Jusqu'à un certain point même, il faut y joindre ceux qui se préparent. Un certain délai, sans doute, sera nécessaire, pour que les efforts réunis de la Société des textes pâlis et du labeur individuel aient rendu

[1]) *The Vinaya Piṭakam: one of the principal Buddhist Holy Scriptures in the Pâli language. Edited by Hermann Oldenberg. Vol. III. The Suttavibhanga, first part. (Pârâjika, Samghâdisesa, Aniyata, Nissaggiya)*. London and Edinburgh, 1881.

accessible l'ensemble de la littérature canonique. Mais, dès maintenant, il y a en Europe plusieurs savants, tous rompus à la méthode et aux procédés de la critique historique, de cette critique aussi prompte à reconstruire et parfois à créer qu'elle est ingénieuse à détruire, qui ont poussé leurs recherches en tous les sens à travers la masse du Tripitaka pâli, et qui en dominent à un degré remarquable le contenu. Les textes ainsi étudiés ou mis au jour, ne sont pas empruntés à des remaniements de seconde ou de troisième main, où sont venus se rencontrer et se mêler des documents de date et de provenance très diverses. Ils sont pris dans la dernière couche accessible; ils forment une littérature compacte, plus systématisée qu'aucune autre que l'Inde ait produite; enfin, ils donnent du bouddhisme une image à plusieurs égards nouvelle et d'une remarquable unité. Faut-il, après cela, s'étonner, si ce mouvement ne va pas sans un peu de fièvre? si ceux qui en tiennent la tête, s'exagèrent parfois la portée de leurs découvertes et l'autorité de leurs documents? s'ils croient toucher en quelque sorte du doigt les événements qui leur apparaissent ainsi sous un jour nouveau? si le bouddhisme de leurs textes devient le seul vrai bouddhisme, et tout le reste une image trompeuse? si, enfin, le rôle de cette religion dans le passé est parfois grossi au point que ce qui n'a été après tout qu'un épisode, est donné comme le pivot de toute l'histoire religieuse de l'Inde? Ce n'est pas la première fois que nous assistons, nous ou nos devanciers, à un renouveau semblable. Il en a été de même lors de chacune des découvertes successives du sanscrit, des livres bouddhiques du Népâl, de la littérature védique. Chacun de ces mouvements d'études a d'abord dépassé le but et abouti à quelque grosse synthèse. Puis les complications sont survenues et ce qu'on croyait avoir saisi a fini par paraître infiniment plus difficile à atteindre. Il en sera de même sans doute encore cette fois. Mais, pour le moment, le vent n'est pas aux compromis. Il faut jurer par les textes pâlis, ou se résoudre à ne rien comprendre au passé de l'Inde.

Dans des circonstances semblables, c'est une véritable bonne fortune que de rencontrer un ouvrage qui résume tout ce qui

s'est fait avant lui et arrête pour ainsi dire le bilan d'une époque, comme l'Histoire du bouddhisme indien de M. Kern [1]. Dans cette œuvre remarquable, qui n'est publiée encore qu'à moitié et dont les lecteurs de la *Revue* connaissent déjà le début, il y a, en effet, deux choses qu'il convient de distinguer : une théorie très contestable de la légende bouddhique, et une exposition de cette légende et de tout le bouddhisme, à laquelle les adversaires les plus décidés de la théorie ne pourront refuser l'éloge. Cette exposition ne se rapporte exclusivement ni à l'une ni à l'autre des deux branches du bouddhisme. Elle est éclectique et complète. Elle est puisée à la fois aux sources du Nord et à celles du Sud, avec l'indication exacte toutefois de la provenance de ses divers matériaux, et les documents du Sud y sont employés tels qu'ils étaient accessibles jusqu'ici, sans égard pour la chronologie rigoureuse qu'on a essayé d'y introduire récemment, et à laquelle l'auteur, avec raison selon nous, ne paraît pas ajouter une entière confiance. En un mot elle nous présente la somme exacte de ce que cinquante années de recherches nous ont appris sur l'ensemble du bouddhisme indien.

A. Barth.

(*La fin au prochain numéro.*)

[1]) *Geschiedenis van het Buddhisme in Indie, door Dr. H. Kern, Hoogleeraar te Leiden.* Haarlem, 1881. Paraît par livraisons dans la collection intitulée « De Voornaamste Godsdiensten ». Sont publiées les livraisons 1-9.

LA FOI EN LA RÉDEMPTION

ET AU MÉDIATEUR

DANS LES PRINCIPALES RELIGIONS[1].

IV

Rien n'égale l'importance de *Gautama Buddha* aux yeux de ses partisans. A entendre la légende, la foi n'a pas seulement orné la vie terrestre de son héros de l'auréole la plus éclatante depuis sa conception jusqu'à sa mort, elle a fait même de sa vie céleste, avant et après son apparition, un objet de contemplation dogmatique. Mais la tradition ne nous donne pas l'histoire véritable de Buddha, elle nous fait connaître l'esprit du buddhisme, personnifié en lui. Nous allons le retracer.

Passant aux yeux de ses partisans pour le type de la sainteté ascétique, Buddha devait, dès son entrée dans la vie, rester exempt de tout contact avec l'impureté et la faiblesse humaines, et par conséquent être engendré surnaturellement. Il entra dans le sein de sa mère vierge, Maya, sous la forme d'un rayon de lumière. La nature et le monde des esprits célébrèrent sa naissance; on entendit une musique céleste; une lumière céleste, plus brillante que le soleil et la lune, environna le palais; dieux et déesses, Brahma et Indra en tête, vinrent présenter leurs hommages au nouveau-né; un vieux brahmane reconnut à l'enfant les signes d'une destination supérieure et annonça à son père que cet enfant deviendrait un jour un grand saint. Lorsqu'il fut présenté au temple, les images des dieux se prosternèrent et proclamèrent la louange de Buddha. L'enfant surpassa bientôt à l'école ses professeurs en toutes sortes de connaissances. Il manifesta de bonne heure un penchant pour la retraite et la méditation solitaire sur les problèmes de la vie. On chercha à l'en détourner en lui faisant épouser une femme qu'il s'était choisie sans égard à la caste, selon ses goûts individuels et qu'il conquit par ses exploits merveilleux dans les combats. Mais le bonheur de ce mariage ne put surmonter en lui le penchant à la

1) Voyez la *Revue*, t. IV, p. 278.

méditation. Quoiqu'il fût prince du sang, l'éclat de la cour ne put le captiver à la longue; il se sentait accablé du néant des biens temporels, de la fragilité et de l'inconstance de notre existence qui ne connaît de constant que le désir du bonheur et ses illusions. Un jour, ébranlé par l'aspect d'un vieillard infirme et d'un cadavre, il reconnut dans un moine mendiant, un Bikschu, l'idéal de la vie délivrée de la misère de l'existence et résolut de renoncer au monde pour devenir un saint. Rien ne put le retenir, ni les prières de ses entours, ni les tentations du mauvais esprit Mara, qui lui offrit la domination du monde, s'il voulait renoncer à ses projets. Il persista à consacrer sa vie à la recherche de la délivrance de la misère et pour lui-même et pour l'humanité. D'abord il entra dans l'école des brahmanes les plus distingués et se soumit aux châtiments les plus durs avec une ardeur qui faillit lui faire perdre la vie. Mais il ne trouva pas dans cette voie la paix qu'il cherchait. Un matin, après avoir passé tout un jour et toute une nuit sous un arbre dans la méditation la plus profonde, la lumière intérieure se leva pour lui; dans son extase il pénétra la cause de la misère du monde, distingua le chemin de la délivrance et se sentit appelé à porter ce message à tous les hommes sans distinction. Il était devenu Buddha (Illuminé). Encore une fois, avant son entrée dans cette carrière, les mauvais esprits l'assaillirent de leurs terreurs et de leurs appâts; mais il en triompha au point qu'ils s'inclinèrent devant lui et que le Prince des ténèbres entrevit la chute de son empire.

Après avoir formé parmi ses condisciples brahmaniques un petit cercle d'élèves, Buddha alla prêcher publiquement à Bénarès, centre du brahmanisme. Toutes les classes de la population, depuis le fier brahmane jusqu'au tschandala méprisé, se rangèrent autour du prophète et écoutèrent avec étonnement une prédication qui ouvrait le chemin du salut *à tous sans exception*. Un tel message n'avait jamais été entendu jusqu'ici dans l'Inde; aussi le succès fut-il inouï, principalement parmi les classes inférieures à qui cette prédication apportait non seulement la délivrance du mal en général, mais encore celle des castes. « Ma loi, disait Buddha, est une loi de grâce pour tous, comme aussi il n'y a qu'une seule et même loi de rétribution pour tous. Comme l'eau purifie tous, bons et méchants, et comme le ciel a de la place pour tous, de même ma doctrine ne met pas de différence entre l'homme et la femme, le grand et le petit. » Parmi les confesseurs de Buddha, il n'y a plus ni brahmane, ni sudra. Les riches se montrèrent moins bien disposés. « Il est difficile, disait Buddha, d'être riche et d'apppendre le chemin de la délivrance. Son expérience fut d'accord avec celle de Jésus. (Matth., XIX, 23.) La grande opposition partit des brahmanes; la prédication nouvelle menaçait autant leur position sociale que leur tradition religieuse. Aussi essayèrent-ils plus d'une fois de le faire mourir et Buddha ne désarma ses assassins mercenaires que par l'ascendant de son calme et de sa douceur.

Après avoir travaillé pendant quarante-cinq ans à réunir une vaste société tant par sa prédication que par celle de ses disciples, Buddha sentit s'approcher sa fin. Plein de sérénité, il prit congé du théâtre de sa vie terrestre, se retira avec son confident dans la solitude et lui adressa ses derniers ordres et ses dernières promesses. « Ne pense pas, lui dit-il, qu'après mon départ, je ne serai

plus auprès de toi; la loi, contenue dans mes enseignements, sera ton docteur. Je serai toujours avec mes disciples par les enseignements que je leur ai donnés.» Lorsqu'on lui demanda qui peut être compté parmi ses disciples : « C'est l'homme ou la femme qui accomplissent les œuvres qui conduisent à la félicité parfaite. En cela consiste mon service et le sacrifice que je demande: l'accomplissement de la loi seul donne le droit de s'appeler mon disciple.» Au milieu de ces entretiens il sentait approcher sa fin. Toute la nature la célébra; l'arbre sous lequel il était couché le couvrit de ses fleurs; au moment de sa mort la terre, le soleil, la lune perdirent leur éclat, des météores flamboyèrent au ciel et une musique céleste remplit les airs.

V

La doctrine de Buddha s'appelle parmi ses disciples le chemin de la délivrance. Le titre est exact, car tout se résume dans la question : Comment l'homme peut-il être délivré du mal qui règne dans le monde ? Ceci suppose la connaissance de ce mal, de sa nature et de sa cause. Buddha le trouve dans la fragilité et le néant de toute existence temporelle, apparence trompeuse où chaque forme ne surgit que pour crever, comme une bulle d'eau; la jeunesse n'est que néant, car elle devient vieillesse; la beauté disparaît comme un météore, la santé est vaincue par la maladie et la vie par la mort. Mais la mort du corps n'est pas pour l'Indien le terme de sa misère, puisqu'au lieu de le conduire au repos, elle lui cache une nouvelle existence sous d'autres formes et avec d'autres maux. La métempsycose est un axiome pour l'Indien. Tant que dure la racine de l'existence individuelle, le désir de la vie et l'instinct de la jouissance, l'âme demeure soumise à la loi de naissances et de douleurs incessamment renouvelées. Chaque forme nouvelle de l'existence est unie étroitement avec les précédentes par la loi de la rétribution; chaque être est à chaque moment de chaque phase de son existence exactement ce qu'il s'est fait dans sa condition antérieure; la condition présente, intérieure et extérieure, est le fruit de ses actes passés, et son présent est le germe de son avenir. Nous avons ici, sans doute, un idéalisme moral élevé, mais il dégénère en superstition fantastique en s'isolant de l'individu moral, en ne tenant pas compte de la connexion de l'individu avec les événements généraux qui ne relèvent pas de lui. La loi buddhiste de la rétribution n'a que ceci de commun avec la foi hébraïque, que chaque souffrance est considérée comme la suite d'une faute; mais l'Hébreu ne cherche celle-ci que dans son existence présente, tandis que l'Indien en fait remonter l'origine dans une préexistence totalement inconnue. On le sent, ce point de vue est fait pour transformer la vie présente en prison désolante. Il y a encore un autre point de différence. Le buddhiste ne considère pas, comme l'Hébreu, la rétribution comme une peine extérieure infligée par un jugement de la volonté de Dieu; mais il la ramène immédiatement, sans cette intervention, à la nécessité intime de la loi du monde qui rattache partout invariablement l'effet à la cause. Chacun ne récolte dans sa destinée que le fruit naturel de ce qu'il a fait. En conséquence, si le siège et la racine de tout mal ne

résident que dans le cœur de l'homme, la délivrance ne peut s'opérer qu'ici; dans la représentation de la délivrance de la peine du péché il n'y a pas de place chez le buddhiste pour l'expiation vicaire d'un autre. La pensée fondamentale de la doctrine buddhiste de la rédemption revient à ceci : chacun souffre de ce qu'il a fait lui-même et chacun se purifie; la pureté comme l'impureté est l'œuvre de chaque individu ; personne ne saurait purifier un autre.

Et quel est le *chemin* qui conduit à la délivrance de l'existence? C'est en général l'acte moral de l'abnégation, celui du triomphe à remporter sur tous les désirs et toutes les passions, sur tous les plaisirs et les soucis qui nous attachent aux choses périssables. Voilà le côté négatif; le côté positif qui le complète, consiste dans la bienveillance exempte de tout égoïsme envers toutes les créatures, dans le dévouement au soulagement des maux d'autrui et à la délivrance de tous. Une ancienne sentence dit : « Renoncer à tout mal, accomplir tout bien, réfréner ses propres pensées, telle est la doctrine de Buddha ». Une ancienne collection de sentences admirables qui pourraient bien pour la plupart remonter à Buddha lui-même, roule sur ces pensées. En voici quelques extraits [1] :

« Celui qui triomphe de ses passions est le meilleur vainqueur. Aucun Dieu ni démon ne peut convertir son triomphe en défaite. Aucun feu n'égale le plaisir, ni aucune prison la haine, ni aucun filet la passion, ni aucun fleuve le désir. C'est pourquoi exterminez le plaisir, de peur que le tentateur ne vous brise, comme le torrent brise le roseau. Comme l'arbre, quoique étêté, reprend sa croissance, tant que la racine est intacte, de même la douleur revient toujours, si le goût du plaisir n'est pas extirpé. Que l'homme renonce à la colère, à l'orgueil : qu'il brise toute chaîne ; jamais la colère ne s'apaise par la colère, elle ne l'est que par l'amour ; c'est la loi éternelle. Parle la vérité, ne cède pas à la colère, donne de ton mince avoir à celui qui te demande : c'est par ces trois pas que tu te rapprocheras des dieux. La vigilance est le chemin de l'immortalité, la paresse est celui de la mort ; les vigilants ne meurent point; les paresseux sont déjà morts. Il y a peu d'hommes qui atteignent la rive opposée (le Nirwana); la plupart errent çà et là en deçà. Les dieux même portent envie à celui dont les sens sont parvenus au repos, comme à un cheval bien attaché, à celui qui a rejeté tout orgueil et est exempt de tout désir. Le plus grand de tous les hommes est celui qui, libre de toute crédulité, connaît l'incréé (le monde suprasensible), a rompu tous les liens, repoussé toutes les tentations, renoncé à tous les désirs. Est libre déjà dans ce monde, quiconque est fondé dans les éléments de la connaissance, a renoncé à tout attachement, et se réjouit sans attacher son cœur à quoi que ce soit, a surmonté ses faiblesses et est plein de lumière. J'appelle vrai brahmane celui qui est élevé au-dessus de l'asservissement soit au bien soit au mal, libre de soucis, de péché et d'impureté. Sans connaissance point de méditation, sans méditation point de connaissance ; celui-là est près du Nirwana, en qui la méditation et la connaissance sont unies. Le don de la loi (de la doctrine buddhiste de la délivrance) surpasse tous les autres, sa dou-

[1] Ce recueil écrit en Pali et trouvé à Ceylan a été publié en 1860 par Max Müller. Il s'appelle *Dhammapadam*, c'est à dire : traces de la loi.

cœur toutes les douceurs, son délice toutes les délices; l'abolition de la soif le triomphe de toutes les souffrances. Les sages qui écoutent la loi deviennent sereins comme une mer profonde, calme, tranquille. Les sages qui méditent et recherchent, atteignent le Nirwana, le bonheur suprême.

On le voit, la délivrance buddhiste consiste dans l'abnégation de soi-même, de tous ses plaisirs et de tous ses désirs. Elle a pour base et pour motif la connaissance du néant de toute existence finie et sensible, et celle de la seule réalité de l'invisible, de l'incréé, de l'indivis. La prédication buddhiste prétend solliciter cette connaissance, mais elle ne se fait jour qu'à l'aide de la méditation et de la recherche individuelles. Le but n'est pas atteint d'un seul coup; on n'en approche que progressivement. La contemplation ascétique atteint son apogée dans l'état d'absorption ou de ravissement, alors que toute conscience soit d'un objet soit du sujet lui-même s'évanouit; que le moi s'élève au-dessus de la volonté et de la pensée, franchit toutes les bornes du fini, ne connaît plus les contraires de plaisir et de peine, de repos et de mouvement, d'être et de non-être; que l'esprit fini s'est identifié avec l'infini et s'est absorbé dans l'unité absolue, le repos immuable et la félicité illimitée de celui-ci. Voilà ce que Buddha entend par le Nirwana, qui est la fin du chemin de la délivrance. *Le Nirwana est donc, sans doute, l'extinction de la conscience déterminée, mais non, comme on l'a souvent dit, le pur néant*, pas plus que l'extase néoplatonicienne, qui se perd en Dieu, est le simple non-être. C'est un *néant relatif* (comme Schopenhauer qualifie la fin analogue de sa philosophie pratique), en tant que c'est la négation de toute existence déterminée et à nous connue; cependant c'est à la fois toujours l'être en général, mais comme une vie élevée au-dessus de toute représentation et de toute description, qualifiée même de félicité ineffable, souveraine. Cela résulte de ce que Buddha considère le Nirwana comme l'au delà du monde sensible; l'on y rentre du moment qu'on reconnaît la non-réalité du monde des sens et la seule réalité de l'incréé, de l'invisible. Par conséquent le Nirwana, négation de l'être apparent, est l'affirmation du vrai être. Et les buddhistes l'ont bien compris, lorsqu'ils l'ont défini la participation de l'âme affranchie du fini à la vie bienheureuse de la divinité. *Le buddhisme est donc loin d'être purement nihiliste.*

Mais il n'est pas non plus purement athée. Il connaît non seulement les dieux personnels, ceux de la religion brahmanique populaire, mais encore un divin suprême. Cependant ces dieux ne sont pas absolus à ses yeux; ils sont même inférieurs en dignité et en puissance aux saints humains, dans tous les cas bien au-dessous de Buddha. En revanche, cet absolu n'est pas personnel; c'est l'être infini, incréé, base et loi de toute existence apparente. Buddha appelle ce divin tantôt l'incréé, l'invisible, l'ineffable, tantôt la vérité ou la loi, non comme forme abstraite, mais comme la puissance réelle qui se réalise infailliblement, l'ordre moral actif. La métaphysique du buddhisme est donc tout simplement le panthéisme dynamique répandu dans l'Inde, qui trouve son pendant dans la philosophie grecque des stoïciens, et plus exactement encore dans celle des néoplatoniciens. C'est avec ce système que le buddhisme a la plus frappante affinité : le spiritualisme excessif; la séparation abstraite du fini et de l'infini; l'impossibilité d'atteindre l'infini par la pensée; les dieux intermé-

diaires, parmi lesquels les dieux populaires, trouvent leur place avec les saints divinisés comme manifestations médiatrices du divin suprême; la métempsycose par diverses phases de purification et de progrès; la méditation et l'ascétisme comme moyens de se rapprocher du monde supérieur; enfin l'extase, la simplification et la négation du moi, but de l'union avec la divinité. Le buddhisme partage si bien toutes ces idées avec le néoplatonisme qu'on est tenté de supposer les influences historiques directes que le premier a eues sur le second.

L'infini indéterminé et insaisissable n'ayant pas pu devenir un objet de culte, et les dieux de la foi populaire étant trop abjects pour la foi spiritualiste des buddhistes, il y eut une lacune, sinon pour Buddha lui-même, du moins pour les besoins pratiques de sa communauté. Cette lacune, *l'apothéose de Buddha* la remplit. Buddha avait été le libérateur; il avait enseigné la voie de la délivrance et l'avait montrée par son glorieux exemple; comme homme il avait été le type du dévouement et de la miséricorde, enfin en entrant dans le Nirwana il s'était affranchi des bornes du monde sensible et s'était uni au monde du divin. Il n'était donc pas étonnant que la piété reconnaissante, autant que le besoin pratique d'un objet concret de culte, l'élevât au rang de maître de la communauté et du monde. La somme et la source des vertus rédemptrices devint pour les fidèles l'objet de la vénération et de l'admiration suprêmes, c'est-à-dire leur Dieu, en qui ils contemplaient tout ce qui est divin. L'apothéose vague d'abord, poétique, métaphorique se transforma peu à peu en dogme. On peut suivre cette transformation pas à pas. D'abord Buddha est qualifié de glorifié, vainqueur, apparu pour le salut, magnifiquement consommé, accompli, le taureau, l'éléphant, le lion entre les hommes, plus fort que le plus fort, plus puissant que le plus puissant, plus miséricordieux que le plus miséricordieux, et plus méritant que le plus méritant, fondateur de toute prospérité, roi de la doctrine et océan de grâce. Plus tard, il s'appelle la délivrance éternelle de toute créature, le sauveur et le gouverneur de toute créature, le joyau, le soleil, la lune, l'astre de l'univers. Enfin on en vient le qualifier de tout-puissant et omniscient, le Brahma des Brahmas et l'Indra des Indras, dieu des dieux, et Père du monde. Voici une prière à Buddha empruntée à la liturgie mongole : « O toi, en qui toutes les créatures se confient, Buddha, consommateur au milieu des innombrables révolutions du monde, miséricordieux envers tous, délivrance éternelle de tous, descends dans notre sphère avec tous tes amis glorifiés. Toi, qui es la loi de toutes les créatures, plus éclatant que le soleil, nous nous prosternons devant toi. Toi qui remplis tous les pèlerins, qui habites le monde du repos, pour qui tout est périssable, descends avec ta toute-puissance et bénis-nous. » Et voici encore un hymne siamois : « O toi, éternel, accomplissement des temps, immuable au milieu de tous les changements, rayon éclatant de la grâce, miséricorde infinie, toi qui es la pitié et l'amour mêmes, je me réfugie auprès de toi ! »

Cependant, à la longue, la communauté buddhiste ne put pas se contenter de la présence perpétuelle du Buddha historique entré dans le repos du Nirwana. De nouvelles angoisses firent soupirer après une délivrance nouvelle, qui ne pouvait être espérée que d'un Buddha. De là se forma la doctrine des nombreux Buddhas de l'avenir, auxquels on en joignit autant du passé. Tous ceux-ci ne

sont que les différentes copies du Buddha historique ; ils doivent plutôt répéter son œuvre de rédemption que la consommer ; dans cette contemplation quiétiste et sans histoire, il n'est pas question d'un progrès historique qui rapproche du but et qui le fait atteindre. Le temps n'est pas ici le moyen de réaliser des fins et des idées, pas plus que le fini n'est la vraie manifestation de l'infini ; le temps et le fini ne sont que l'apparence trompeuse dans laquelle la vérité de l'être éternel se dépense inutilement. C'est pourquoi il ne s'agit dans cette doctrine de la rédemption que de supprimer cette vie apparente dans la conscience des individus, de retirer l'âme du monde actuel pour la faire entrer dans l'être éternel, au lieu de faire du monde la manifestation fidèle du vrai et du bien divins et de trouver, de fixer dans le temps même l'éternel, comme la raison incarnée, comme la vraie et durable essence des phénomènes passagers. Comme la philosophie de l'Orient consiste essentiellement dans un panthéisme idéaliste qui n'est que de l'acosmisme, de même cette doctrine de la rédemption est un quiétisme mystique, une négation partiale du monde, non pas cependant dans le sens d'un nihilisme proprement dit, frivole comme celui de nos matérialistes modernes, mais dans le sens d'un mysticisme abstraitement idéaliste et mélancoliquement pessimiste. C'est ce qui explique que le buddhisme brille par les vertus passives, la patience, la douceur, la soumission, la pitié, et surpasse même le christianisme à cet égard. Aussi le buddhisme est-il la seule religion du monde qui n'ait jamais recouru à la force pour répandre ou pour défendre la foi. En revanche, il s'est peu distingué par les vertus actives du courage, de l'énergie, de l'œuvre civilisatrice en fait de science, d'art, de politique ; il a été un grand calmant pour les passions des individus et pour les instincts grossiers de tribus entières, mais il n'a pas été un motif et un directeur de force morale pour notre espèce. Ce caractère de la religion buddhiste a trouvé son expression dans la figure de Buddha tant spirituelle que corporelle, telle qu'elle vit dans la tradition de la communauté.

Le *brahmanisme*, qui a complètement triomphé dans l'Inde du bouddhisme, a, pour se maintenir, fait plusieurs emprunts à sa victime. Les deux dieux de la nature, Vischnu et Siwa, furent combinés avec le dieu des prêtres, Brahma ; il en résulta une trinité, Trimurti, qui caractérise l'être divin de la spéculation brahmane. Mais voici ce qui est plus essentiel : la divinité descendit des inaccessibles hauteurs de la spéculation panthéiste et entra en rapport immédiat avec la vie humaine. On avait appris du buddhisme la puissance qu'exerce sur l'âme religieuse la contemplation du divin sous la forme d'une vie de sauveur humain ; on en chercha l'analogue pour le nouveau système brahmanique. On le trouva dans *Vischnu*, que la foi populaire avait exalté dès les temps anciens comme auteur bienfaisant de la vie et mêlé à la légende merveilleuse des héros. Le Dieu Vischnu était l'organe le plus heureux de l'idée de la providence divine, qui s'attache à écarter le mal par de grands personnages humains ; car il traverse dans un moment tous les mondes ; il est le plus mobile des dieux et peut revêtir les formes les plus variées, précisément parce que son essence n'est pas encore détaillée dans les hymnes des Védas. Ainsi l'on attribue à ce nouveau dieu du brahmanisme une série d'incarnations (Avataras), d'ordinaire dix ; les quatre premières en figures d'animaux, puis en celle d'un nain ; les dernières

sont celles d'un héros humain, parmi lesquelles l'incarnation comme *Krishna* est la plus élevée. Il est le héros divin, le Hèraclès de la légende indienne ; enfant, il échappe déjà par sa puissance merveilleuse aux persécutions du roi hostile qui fait mourir tous les enfants de son empire par la crainte de cet enfant qui, dit-on, devait lui causer de grands malheurs. Mêlé aux bergers de la montagne il entreprend des combats victorieux avec les fleuves et les serpents, les géants et les monstres qui rappellent les exploits d'Hercule, mais les surpassent de beaucoup en merveilleux. Il joue de plus un rôle dans les plus anciennes guerres de l'épopée populaire, il a des aventures galantes et trouve une fin tragique, comme son image grecque ; et pourtant, on a eu beau représenter Krishna comme le grand bienfaiteur et sauveur de l'humanité, jamais il n'est devenu un idéal moral, pas même dans l'acception d'une vertu héroïque, d'un Hèraclès. Plusieurs considèrent Buddha comme une autre incarnation de Vischnu : mais cette idée n'est pas généralement acceptée ; c'est une concession faite au buddhisme, lequel serait considéré ainsi comme un membre subordonné du système brahmanique. La dernière incarnation n'aura lieu qu'à la fin de ce monde et amènera avec le jugement universel sur l'humanité coupable le renouvellement de notre espèce dans un meilleur âge du monde. La grande pensée de cette doctrine s'exprime dans cette thèse originale : toutes les fois que la loi faiblit et que l'iniquité se dresse, Vischnu descend sous une figure ou une autre. Sous cette enveloppe mythologique se cache la pensée spéculative : que la force rédemptrice de l'esprit divin est inhérente au genre humain dans tous les temps et qu'elle poursuit son œuvre à différentes époques sous différentes formes, par l'intermédiaire de ces personnages éminents, de ces héros de l'histoire, dans lesquels les contemporains et la postérité saluent toujours à bon droit les instruments extraordinaires et les manifestations merveilleuses du divin.

VI

Dieu qui se fait homme et l'homme qui se fait Dieu, voilà des idées qui dominent les religions dogmatiques de l'Inde et la mythologie de la Grèce, mais qui sont étrangères au terrain *sémitique*, car la doctrine de l'incarnation du Logos est émanée non de l'hébraïsme, mais de l'hellénisme. La transcendance du théisme sémitique était trop raide, la valeur qu'on attachait à l'homme (chair) trop faible pour permettre une immanence essentielle et une union personnelle du divin et de l'humain ou, pour parler le langage dogmatique, pour permettre des êtres métaphysiques intermédiaires. Les médiateurs ne sont ici que des créatures, anges ou hommes. Les prophètes étaient de ce nombre ; le messie juif rentrait dans cette catégorie. *Mahomet* aussi n'était, d'après ses propres déclarations, qu'un prophète. Il n'en est que plus intéressant d'observer que, sur lui aussi, se formèrent, dans la dogmatique musulmane, des idées qui atteignent les dernières limites sémitiques. Elles concernent d'abord l'*infaillibilité et l'impeccabilité du prophète*. Mahomet lui-même avait ramené la première aux révélations qui lui avaient été faites de temps en temps par l'ange Gabriel et qui étaient

dues au fond aux visions extatiques que Mahomet avait eues au début de sa carrière prophétique. La dogmatique de l'Islam ne jugea pas cependant que cela fût suffisant pour la dignité de son fondateur et statua qu'il avait eu dès le début la science infaillible de Dieu ; il faut avouer que cette thèse est plus que hardie en présence du fait notoire que Mahomet avait partagé autrefois la foi païenne de son milieu. Il en est de même de son exemption de péché : l'histoire montre combien le noble enthousiasme des débuts du réformateur fut troublé plus tard par la vie du harem et les intrigues du despotisme. Aussi les rationalistes de l'Islam ne tardèrent pas à faire leurs objections. Mais ici il fut démontré une fois de plus combien l'opinion qu'une communauté a de son fondateur, même alors que son image est encore relativement pure dans la tradition, dépend moins de la réalité historique que du postulat idéal de la foi; celle-ci demande à posséder dans la perfection religieuse de son fondateur la garantie personnelle de sa propre vérité et de son propre salut. On chercha donc à accorder les postulats de la foi et ceux de l'intelligence. On distingua entre la possibilité et la réalité du péché; la première, disait-on, a appartenu à la nature humaine du prophète; mais si cette possibilité n'est jamais devenue réalité, c'est un effet de l'influence merveilleuse d'en haut autant que celui de la vertu du prophète. Cependant la conscience de la multitude inspirée par les intérêts de la foi plus que par les réflexions de l'intelligence, gravita de plus en plus vers le surnaturel. Les légendes merveilleuses se multiplièrent; surtout celle du voyage de Mahomet au ciel, où il aurait été solennellement proclamé prophète par Dieu lui-même, prit des dimensions toujours plus fabuleuses. Enfin, remontant pour trouver les racines de sa nature supérieure, on aboutit à des théories qui effleurent la préexistence personnelle. D'après la doctrine des Schiites, Dieu a laissé tomber une étincelle de sa propre lumière dans la matière et cette étincelle était l'âme de Mahomet. Dieu lui dit : « Tu es l'élu, en toi demeure ma lumière et ma direction, c'est pour l'amour de toi que j'étends la terre et que je voûte les cieux, que j'établis la récompense et le châtiment, que je crée le paradis et l'enfer. » Ainsi le prophète sans péché est devenu le centre et le but de la création. Il est possible que les influences de la secte persico-chrétienne des manichéens ou celle de la doctrine zoroastrique des génies préexistants (Fervers) y aient contribué. Il est constant au moins que l'Islam a subi des changements profonds analogues sous les Perses indo-européens, comme le christianisme en a subi en passant aux Grecs indo-européens.

VII

La foi chrétienne à la rédemption et au médiateur se trouve par ses origines dans un rapport si intime avec *l'espérance messianique des Hébreux*, qu'il nous faut partir de celle-ci. Ici la foi religieuse s'unit intimement aux destinées politiques. Rapportant son indépendance politique au Dieu de ses pères, Yahveh, qui avait délivré son peuple élu de la maison de servitude d'Égypte par la main de son serviteur Moïse, ce peuple fit dépendre désormais sa destinée

politique de ses rapports avec le Dieu de l'alliance, de sa fidélité à lui et de la grâce de Dieu. Cependant autant les meilleurs en Israël reconnaissaient dans le malheur national le châtiment d'un Dieu courroucé contre son peuple, autant ils étaient convaincus que le Dieu d'Israël ne saurait contester toujours avec son peuple, ni le repousser entièrement, qu'au contraire il accepterait de nouveau son peuple purifié, le tirerait de sa misère et le rétablirait dans sa gloire antérieure. Cet espoir d'un règne éclatant comme celui de David et de Salomon se continue par toute l'histoire d'Israël: c'est la source permanente de la consolation, de la persévérance, du relèvement au milieu de toutes les catastrophes nationales. Toutefois, on conçoit que cette foi revêtit des formes très variées, suivant les conditions publiques ou l'individualité des prophètes. Les uns attendaient le salut futur d'une intervention immédiate de Yahveh lui-même; les autres le rattachaient à un médiateur humain, à un *Messie*, comme on l'appela plus tard. On se représentait ce personnage, tantôt comme descendant et reproduction du victorieux roi David, tantôt comme successeur du grand législateur Moïse. Il est naturel que le type primitif fût de plus en plus idéalisé, sans franchir pourtant les bornes de la nature humaine.

Isaïe (chap. XI) dépeint le Roi futur comme l'idéal de la justice et de la sagesse théocratiques. L'esprit de l'Éternel reposera sur lui. Il sera la bannière de tous les peuples, qui lui rendront hommage. Il ramènera les captifs; il se soumettra les voisins rebelles; il unira toute la nation. Sa puissance purificatrice s'étendra même au monde physique : le loup habitera avec l'agneau, et la panthère se couchera avec le chevreau; la vache et l'ourse auront un même pâturage et le lion, comme le bœuf, mangera de l'herbe; le nourrisson s'ébattra près de l'antre de la vipère et l'enfant sevré mettra sa main dans la caverne du basilic. Si ce tableau, indépendamment de l'hyperbole poétique, abonde en traits surnaturels, il faut convenir cependant que l'intuition prophétique du Messie ne dépasse pas en général le cadre des conditions naturelles. Il semble que les traits surnaturels du Messie ne datent que des temps postérieurs aux Maccabées et sont dus à un passage mal compris du livre apocalyptique de *Daniel* (VII, 13). Il est question ici d'un fils de l'homme (כבר אנש) porté sur les nuées du Ciel devant l'ancien des jours (devant Dieu) qui lui donne la domination pour jamais. Mais il est question ici de la destination *du peuple d'Israël*, tandis que le judaïsme postérieur prit la symbolique au propre et y emprunta les caractères surnaturels de son Messie. C'est aussi dans ce passage que Jésus a apparemment puisé sa qualification de *Fils de l'homme*.

VIII

Cependant ce n'est ni cette image apocalyptique d'un homme céleste, ni celle du Roi théocratique des anciens prophètes, qui ont fourni l'idée du Christ du Nouveau Testament. Celle-ci est plus directement émanée du *serviteur de Yahveh* du second Isaïe [1]. Celui-ci, toutefois, n'entend pas par cette appellation le

1) Isaïe, XLII, LII, 13-LIII, 12.

Messie, ni un individu quelconque, mais cette meilleure et idéale portion du peuple qui expie les fautes de la nation entière, en subissant dans l'obéissance et la patience, les peines que la multitude coupable avait méritées et qui par là la restaure et assure son avenir. C'est dans l'image du serviteur de Yahveh souffrant, qui devient le bienfaiteur des abattus par sa patience, sa douceur et son dévouement, que Jésus et l'Église après lui, ont reconnu le type du vrai Messie infiniment plus que dans le fier idéal de la royauté davidique. C'est dans cette préférence qu'il faut chercher le passage de l'idéal théocratique juif à l'image humaine et religieuse du Sauveur.

Jésus en effet, a rattaché son œuvre à l'espoir messianique de son peuple. Il ne voulait qu'amener le Royaume de Dieu tel qu'il avait été, dès les temps les plus reculés, l'objet de l'espérance d'Israël. Et sans doute les traits nationaux de l'ancienne prophétie ne manquèrent pas à la représentation qu'il se faisait de ce royaume. Cependant, dès le début, les biens spirituels de ce royaume ont occupé le premier plan : consolation des abattus par le pardon de Dieu, rassasiement des affamés par la justice, filialité des pacifiques, contemplation de Dieu réservée aux cœurs purs. Il considérait comme l'objet, sinon unique, du moins principal de sa mission, de communiquer ces biens, tels qu'il les portait dans son cœur pieux, à la pauvre humanité. Sans doute, lui aussi a attendu la consommation du royaume de Dieu d'un avenir merveilleux, et a considéré sa mission présente comme destinée à le préparer intérieurement dans les cœurs. Cependant il l'a apporté déjà lui-même en en versant les trésors précieux du fond de son cœur sur l'humanité par la parole et la vie.

Sa *parole*, semence du Royaume de Dieu, comme il l'appelle lui-même, était l'expression de sa conscience morale et religieuse de *Fils*, dans le double sens de la paternité de Dieu et de la filialité de l'homme *en général*, et de sa mission messianique individuelle *en particulier*. Il faut apprécier l'un autant que l'autre. *L'acception générale* consiste dans l'exposition de la nouvelle connaissance religieuse et du nouveau sentiment religieux qui s'étaient épanouis dans son esprit et étaient devenus la source permanente de sa lumière et de sa vie. C'était la prédication du Père céleste, dont l'amour embrasse tout et est inépuisable envers tous ; de la destination de l'homme à la communion avec Dieu par la vie éternelle ; du prix de toute âme humaine que le monde entier ne saurait contrebalancer ; de la dignité et de la liberté de l'esprit qui n'est pas destiné à être l'esclave du sabbat, du culte, mais son seigneur ; de l'inamissible droit d'enfant qui permet à l'enfant égaré d'espérer toujours un retour dans la maison paternelle. De ces vérités découlait comme conséquence pratique *cet appel à tous* : amendez-vous et confiez-vous ! Cherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice ! Ne vous amassez pas des trésors sur la terre ! Entrez par la porte étroite ! Prenez votre joug et apprenez de moi ! Que servirait-il à un homme de gagner le monde entier, s'il fait la perte de son âme ? Celui qui veut garder sa vie, la perdra ; celui qui la perdra pour l'amour de moi, la trouvera. Une seule chose est nécessaire. — Ce sont de vraies perles que ces vérités éternelles qui, une fois énoncées, demeurent pour tous les temps un trésor idéal de l'humanité. Entièrement indépendantes des espérances juives, elles trouvent partout un écho assuré dans l'âme humaine,

comme telle. Et cependant, la prédication de ces vérités idéales n'aurait pas suffi pour fonder une nouvelle communauté, si les perles célestes n'avaient pas eu leur enchâssure terrestre. En d'autres termes : il fallait *l'idée messianique* que Jésus partageait et à la réalisation de laquelle Jésus se sentait appelé plus que tout autre. Cette idée fut le lien qui unit le Fils de l'homme aux fils de son peuple et de son temps; elle fournit un point d'appui solide à son activité; elle lui prêta une forme nettement dessinée. La forme temporaire de cette idée éternelle l'entrava et la troubla, sans doute; cependant son élasticité et son équivoque lui permirent de neutraliser ces inconvénients.

A la parole de Jésus se joignit *l'œuvre*, l'infatigable activité de la miséricorde, la guérison des malades de corps et d'âme, le triomphe des épouvantails que créait la foi aux démons, l'accueil fait aux pécheurs et aux pécheresses, qui repoussés par la société, éteignent la dette du passé par les larmes d'une repentance pleine d'amour et causent aux anges plus de joie que plusieurs justes qui n'ont pas besoin de repentance.

Comme l'œuvre du Christ était le cachet de sa parole, de même *la souffrance et la mort* étaient celui de son œuvre. Voilà le sacrifice de l'obéissance et de l'amour, conséquence inévitable du conflit qui s'éleva entre la création de Jésus et son milieu. Jésus se réconcilia avec cette douloureuse nécessité en l'envisageant comme le moyen ordonné de Dieu pour l'accomplissement de l'œuvre du salut, comme une rançon, un sacrifice destiné à expier les péchés. Ces images étaient suggérées par le rituel de la loi et le texte bien connu d'Isaïe. Ce texte fournit à Jésus non seulement la forme dont se revêtit la vérité générale que les maux du monde doivent servir les desseins de Dieu, mais encore le moyen de sauver sa foi en présence du paradoxe de la croix. Nous trouvons déjà ici la base de la doctrine paulinienne de la rédemption. Remarquons cependant que cette représentation ne forma pas pour Jésus, comme plus tard pour l'Église, le centre de la doctrine de la rédemption. Celui-ci réside pour lui dans la vérité inestimable qu'on ne trouve la véritable vie, le repos de l'âme, qu'en sacrifiant sa vie naturelle pour l'amour de Dieu, c'est-à-dire, en se livrant à la volonté de Dieu par la soumission et l'amour. C'est cet esprit de filialité qui vivait éminemment en lui, qui se manifesta et se communiqua à l'humanité par sa parole et son œuvre ; c'est cet esprit qui a fait de Jésus le fondateur de l'Église et qui constitue le noyau historique de la médiation qui lui appartient dans la foi de l'Église.

Pour *Paul*, qui n'a pas connu le Jésus historique et qui n'avait reçu aucune impression de sa *vie*, toute l'importance de l'œuvre de Jésus se concentrait dans sa *mort*. Avant sa conversion, rien ne l'avait plus choqué que la prédication d'un Messie crucifié ; elle était en contradiction diamétrale avec son espérance messianique et sa foi pharisaïque à la rétribution. Mais cette pierre d'achoppement devint, après sa conversion, la pierre angulaire de sa foi nouvelle et la limite de deux époques de l'histoire religieuse de l'humanité. Pour lui, la mort de Jésus était le centre de son œuvre, le grand sacrifice expiatoire définitif par lequel l'anathème de la loi ou de la justice divine a été pleinement satisfait, en sorte que toutes ses prétentions, ses menaces, son

caractère obligatoire ont cessé d'exister. Désormais ce n'est pas la loi qui juge et qui tue, c'est la grâce vivifiante qui détermine notre rapport avec Dieu. Ainsi la *mort* du Christ fut pour Paul la révélation du nouveau principe religieux qui s'était manifesté historiquement en Jésus, non pas cependant dans sa mort, mais déjà dans sa *vie* religieuse, dans sa foi filiale; la mort du Christ était pour Paul la révélation du saint amour de Dieu qui anéantit à la fois le péché et sa coulpe. Cependant Paul transportait en Dieu la lutte qu'il avait éprouvée lui-même : l'amour divin devait s'entendre avec la justice et la contenter, avant de pouvoir librement se déployer. L'œuvre rédemptrice du Christ est ainsi pour Paul un compromis entre l'amour et la colère divine. Il réfléchit fidèlement la conscience religieuse du ci-devant Pharisien et celle de l'apôtre actuel, chez qui l'esprit filial a encore à lutter avec celui de la loi et ne peut en triompher que par des compromis. Voilà la clef psychologique de la doctrine de Paul et de celle de l'église qui l'adopta; un accommodement entre la grâce et la loi et une suppression de la religion légale à l'aide d'idées qui relèvent de celle-ci. Ce point est très essentiel pour l'intelligence des dogmes, de leur origine et de leurs contradictions. On ne saurait assez le recommander à la dogmatique. Il faut dire cependant que chez Paul cette doctrine juridique trouve son complément dans la mysticité de la foi. En se livrant à l'amour du Rédempteur et à l'amour de Dieu qu'il manifeste, la foi contracte l'esprit filial de l'obéissance, s'unit intérieurement au Fils de Dieu et passe spirituellement par sa vie et sa mort. Ainsi par la foi le Christ *pour nous* devient le Christ *en nous*, l'œuvre extérieure du Messie temporaire devient l'œuvre intérieure de l'Esprit éternel de la filialité, de l'amour. Le noyau et l'écorce sont intimement unis. — Enfin Paul puise dans cette conscience du divin esprit filial qui vit dans sa foi, sa notion du Christ, Fils de Dieu. Moins il savait du Jésus historique, plus il avait de marge pour la construction idéale de son image du Christ dans laquelle il objectivait le contenu de sa conscience chrétienne. Le fidèle *se sait enfant* de Dieu, objet prédestiné de l'amour divin; ainsi le Christ devient pour lui *le Fils éternel de Dieu*, l'instrument primordial de la révélation divine, l'image de Dieu, le type des enfants de Dieu. Le fidèle sent qu'il est le *nouvel homme* dans lequel l'esprit a triomphé de la chair; ainsi le Christ est pour lui le *second Adam*, initiateur et représentant de l'humanité renouvelée, spirituelle. Enfin le fidèle se sent *intérieurement libre et espère aussi s'affranchir* un jour extérieurement de l'oppression du monde et du temps, être seigneur de tout au service du Christ; ainsi *Christ est le Seigneur de toutes choses*, l'organe du gouvernement divin qu'il dirige extérieurement en faveur de l'Église jusqu'à l'anéantissement des derniers ennemis. Voilà l'origine de l'image paulinienne du Christ, la raison de tout le dogme ecclésiastique de la personne du Christ! Construction idéale sans aucune connaissance de la vie historique du Fondateur. Tant il est vrai que la foi d'une église au Médiateur exprime moins l'histoire de son fondateur que l'objet permanent de sa propre conscience religieuse.

La théologie de *Jean* est tout à fait différente. On ne trouve pas ici la théorie de l'expiation; la loi avec laquelle Paul avait à lutter est pleinement surmontée; Dieu est l'amour qui ne connaît pas la colère et n'inspire pas la frayeur, et qui,

par conséquent, ne demande pas à être satisfait. Il ne saurait donc être question d'expiation vicaire du Médiateur; celui-ci est Sauveur en représentant la grâce et la vérité par sa personnalité, par sa conscience religieuse et en offrant ce qu'il est dans ses rapports avec Dieu à l'humanité par sa parole et son œuvre, par sa vie et sa mort. Bref ce qui sauve ce n'est pas précisément ce que Jésus a fait, mais l'essence de la religion rédemptrice apparue dans l'histoire, le principe de la conscience de la filialité vis-à-vis de Dieu. Pour fixer la notion de ce principe apparu en Jésus-Christ, l'auteur Alexandrin du IVe évangile a eu recours à l'idée philonienne du Logos. Philon avait entendu par Logos l'être intermédiaire entre Dieu et le monde ou l'humanité, vis-à-vis de Dieu comme fils (métaphysiquement) et image, vis-à-vis de l'humanité comme type, créateur, providence et surtout organe de la révélation. Or l'affinité de ce fils de Dieu métaphysique et de ce Médiateur avec la conscience religieuse de la filialité et la médiation historique de Jésus était trop grande pour ne pas provoquer une combinaison. Elle se fit au milieu du IIe siècle par le quatrième évangéliste qui combina Jésus avec le Logos métaphysique et le représenta comme l'apparition humaine, l'incarnation du Fils éternel de Dieu. Ce procédé eut les suites les plus graves. — D'abord le christianisme accentua ainsi sa différence d'avec le judaïsme et le paganisme : révélation du Logos divin dans l'humanité, il est l'accomplissement de toutes les révélations antérieures et la consommation de l'image divine dans la nature humaine. Le rapport dans lequel se trouve le Christ de l'évangéliste avec le Père, cette intimité mystique de l'amour fondé sur l'unité métaphysique de leur essence, se savoir dans le Père et le Père en soi, cet abandon absolu et cette vraie liberté à la fois, ce rapport constitue le type de la piété chrétienne et de toute religion. — Il y a plus. La figure symbolique du Christ johannique n'est pas seulement le type personnifié de la piété chrétienne, mais elle exprime aussi la base métaphysique de cette piété, sa nécessité et sa raison d'être fondées dans l'essence de Dieu et dans celle de l'homme. D'où il résulte que le christianisme est élevé au-dessus de la sphère positive d'un phénomène particulier et accidentel déterminé par l'histoire et revêt le caractère d'un principe absolu divin et humain à la fois, le caractère de la religion spirituelle, vraiment universelle, vraiment humaine. On peut dire que c'est par l'idée grecque du Logos, par sa combinaison avec l'image du Christ que l'Église chrétienne s'est élevée à toute la hauteur de sa conscience religieuse, qu'elle a secoué les fers du judaïsme, et qu'elle a triomphé de l'étroitesse du judéo-christianisme et notamment de l'ébionitisme, c'est-à-dire du positivisme du christianisme primitif, de la pauvre conception empirique de l'Évangile. Ce grand progrès eut cependant son revers : l'identité du Logos métaphysique et de la personne de Jésus dissimula presque entièrement les traits de celui-ci jusqu'à les rendre méconnaissables; on peut dire même qu'elle convertit la réalité de sa personnalité humaine en un fantôme de spectre, dépourvu de naturel. Un principe personnifié, quelque vrai qu'il soit comme *principe*, devenant le héros de l'histoire évangélique, cessa naturellement d'*être de l'histoire*, car une histoire suppose des sujets vraiment humains, non un Dieu revêtu d'une figure humaine. L'histoire de Jésus devient ainsi entre les mains du quatrième évan-

géliste une libre symbolique d'idées religieuses; or ces idées quelque élevées et vraies qu'elles soient, ne sont jamais une histoire réelle. De là l'impression étrange que reçoit tout lecteur attentif de l'image johannique du Christ; d'une part spiritualité élevée et de l'autre insaisissabilité d'un fantôme; tantôt le chaud battement d'un amour religieux et tantôt les traits raides et le raisonnement abstrait d'une figure allégorique. De là aussi l'attitude équivoque en présence des miracles : tantôt les miracles sensibles sont considérés comme indifférents en comparaison de la vertu merveilleuse de la parole du Christ qui est esprit et vie; tantôt aucun miracle de la tradition judéo-chrétienne n'étant assez grand pour le miracle absolu du Logos incarné, tout miracle qui est mentionné est porté à une hauteur incomparable d'anomalie.

(A suivre.)

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES

I. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. *Séance du 25 novembre* 1881. M. F. Lenormant commence la lecture d'un mémoire intitulé : *Notes archéologiques sur la Terre d'Otrante.* — L'ancienne « Terre d'Otrante, » aujourd'hui province de Lecce, est une des parties de l'Italie les plus intéressantes pour les antiquaires ; mais les richesses archéologiques qui s'y trouvent ne sont guère connues que des savants qui l'habitent. Ceux-ci ont fait preuve jusqu'ici du zèle le plus louable pour la recherche et la conservation des antiquités de leur province. Ils ont formé plusieurs collections, les unes privées, les autres publiques, où sont rassemblées en nombre considérable, les inscriptions, les terres cuites, les médailles, etc. ; la plus importante est le musée créé par la commission archéologique de la province à la préfecture de Lecce. M. Lenormant insiste sur la nécessité de signaler à l'attention du monde savant ces monuments nombreux et intéressants, trop négligés jusqu'ici. — Parmi les monuments les plus anciens de la province de Lecce, il faut mentionner en première ligne les monuments mégalithiques, plus nombreux en cette région que dans toutes les autres parties de l'Italie continentale. Ce sont de grands menhirs, appelés par les habitants *pietre fitte*, la plupart en forme de prisme à base rectangulaire, quelques-uns avec un socle taillé dans le roc. On les trouve presque tous à l'extrême point-sud-est. Les menhirs sont les seuls monuments mégalithiques qu'on rencontre dans la province de Lecce ; il n'y existe ni dolmens ni allées couvertes. On remarque dans cette même région une grande pierre branlante, ovale, de quinze mètres de longueur. C'est là un phénomène naturel et non un monument fait de main d'homme ; ce qui en fait l'intérêt archéologique, c'est que cette roche a été mentionnée dès l'antiquité dans un traité attribué à tort à Aristote. Selon l'auteur de ce traité les habitants y voyaient une œuvre d'Héraclès. Aujourd'hui encore, au reste, les paysans des environs la regardent comme un objet sacré. — Les *truddhi*, dont M. Lenormant parle ensuite, sont des constructions dont l'usage s'est

conservé jusqu'à l'époque actuelle. Ce sont de petites tours, de pierres sèches, en forme de tronc de cône, contenant une chambre à voûte conique sans fenêtre, dans laquelle on entre par une porte basse à linteau de pierre. Ils servent de refuge pendant le mauvais temps, quelquefois aussi d'habitation temporaire dans la saison des travaux des champs. Leur analogie est grande avec les *nouraghes* de la Sardaigne, et l'usage auquel ils sont employés dans la Terre d'Otrante fournit une présomption à l'appui de l'opinion des antiquaires qui voient dans les *nouraghes* des habitations et non des tombeaux. — *Séance du* 2 *décembre*. M. Renan annonce que M. CLERMONT-GANNEAU, vice-consul de France et correspondant de l'Académie à Jaffa, vient de découvrir aux environs de Géser une nouvelle inscription sabbatique, c'est-à-dire destinée à marquer la limite du chemin qu'on pouvait faire, sans transgresser la loi, le jour du sabbat. Deux autres inscriptions semblables ont déjà été trouvées près de Géser: celle-ci est en ligne droite avec les deux premières, ce qui donne lieu de penser que la limite sabbatique était tracée en forme de carré. La nouvelle inscription présente la même rédaction que les autres: deux mots hébreux qui signifient « limite de Géser » et une suite de six lettres grecques, dont personne n'a pu encore donner une explication satisfaisante — ΑΛΚΙΟΥ. — M. Clermont-Ganneau a trouvé aussi, sur les pentes du Mont-Carmel, une inscription phénicienne malheureusement très mal conservée. On n'y peut lire que quelques noms propres séparés par les mots *fils de... fils de...* La perte du reste de l'inscription est à regretter; c'était sans doute une dédicace, et elle devait mentionner ce dieu du Carmel, qui portait, au témoignage de Tacite, le même nom que la montagne : *Carmelus : ita vocant montem deumque.* (*Hist.* II, 7-8.) — M. Heuzey donne des détails étendus sur les fouilles pratiquées depuis plusieurs années en Chaldée par M. DE SARZEC. Plusieurs monticules ont été fouillés; M. de Sarzec y a trouvé des restes de monuments considérables, des sculptures en grand nombre, des inscriptions cunéiformes, etc. M. Heuzey insiste sur l'importance de ces découvertes et signale notamment l'intérêt qu'elles présentent pour l'étude du développement de l'art chaldéen. M. Oppert dit que les résultats obtenus par M. de Sarzec sont de la plus haute importance; ces découvertes sont les plus considérables et les plus précieuses qui aient été faites en ces contrées depuis celles de Ninive et de Babylone. L'honneur en revient avant tout à M. de Sarzec, qui a fait preuve, en dirigeant ces fouilles dans un climat meurtrier, d'un dévouement et d'une persévérance des plus méritoires. A côté de lui, une part du mérite de l'œuvre appartient aussi à l'administration du Musée du Louvre et particulièrement à M. Heuzey, qui ont assuré à l'entreprise un appui très effectif. — *Séance du* 9 *décembre*. M. Schlumberger lit, au nom de M. DE LONGPÉRIER, retenu chez lui par la maladie, une note sur deux monnaies syracusaines, où M. de Longpérier croit pouvoir reconnaître des représentations de la pythie de Delphes. L'une de ces monnaies est une petite pièce d'argent de 2 1/2 *litres*, qui porte au droit une tête d'Apollon, laurée, tournée à gauche, au revers, une femme debout, dont les vêtements semblent agités par un souffle, et qui tient d'une main une tablette ou un feuillet, de l'autre un rameau. Cavedoni, en 1838, a déjà reconnu, dans cette figure associée à l'effigie d'Apollon, l'image de la pythie, inspirée par le dieu et tenant à la main le texte de

l'oracle. L'opinion du savant numismate italien a été trop négligée par les antiquaires qui sont venus après lui. L'autre pièce, où M. de Longpérier reconnaît la pythie, est un tétradrachme, également syracusain. On y voit, au lieu d'une figure en pied, une simple tête, qu'on a prise jusqu'ici pour celle d'une bacchante; cette erreur ne peut subsister, si on considère la ressemblance frappante qui existe entre la tête gravée sur le tétradrachme et la tête de la figure en pied qui orne la petite pièce de 2 1/2 litre. — *Séance du 16 décembre*. M. Delaunay lit, au nom de M. de Longpérier, une note sur les *Monuments antiques de la Chaldée découverts et rapportés par M. de Sarzec*. Un passage du livre des *Juges*, chap. III, v. 8 à 10, raconte une captivité de huit ans que subit tout le peuple d'Israël, sous un roi étranger, du nom Chusan Rasathaïm. Où régnait ce personnage ? Dans le *Aram naharaïm*, littéralement la *Syrie des deux fleuves*, c'est-à-dire évidemment un pays arrosé à la fois par le Tigre et l'Euphrate. M. de Longpérier est disposé à reconnaître ce pays dans la région récemment explorée par M. de Sarzec, où ont été trouvés des monuments d'une importance exceptionnelle, témoignant de l'existence d'une puissante monarchie, et où, à en juger par les sculptures de certains bas-reliefs, les deux fleuves personnifiés et divinisés, étaient l'objet d'un culte et avaient le roi lui-même pour grand prêtre. — M. Lenormant continue la lecture de son mémoire sur les antiquités de la terre d'Otrante. Il donne successivement des détails sur les *enceintes de villes*, *les nécropoles et les temples* de l'antiquité, qui ont laissé des traces dans cette région. — *Séance du 30 décembre*. M. G. Perrot communique une lettre écrite d'Égypte par M. Rhôné au sujet des fouilles dirigées par M. Maspero. La pyramide de Meydoum est enfin ouverte; c'est une entreprise qui avait déjà été tentée plusieurs fois en vain et dont beaucoup de personnes croyaient le succès impossible. En déblayant sur la face nord le sable sous lequel se trouvent enfouies de toute part les assises inférieures de la pyramide, on a mis au jour une ouverture suffisante pour livrer passage à une personne. Cette ouverture donne accès dans un couloir qui descend avec une pente de 45 degrés. On a pu pénétrer dans ce couloir jusqu'à une distance d'environ 40 mètres, puis on a été arrêté de nouveau par une masse de sable qu'on s'occupe de déblayer maintenant. On espère pouvoir pénétrer prochainement plus avant et explorer l'intérieur de la pyramide (Cf. *Revue critique*.)

II. Revue critique d'histoire et de littérature. — 5 *décembre* 1881. C. Fouard, la Vie de N.-S. Jésus-Christ, compte rendu par *M. Vernes* (Cf. *Revue de l'hist. des Religions*, t. IV, 187). — 12 *décembre*. F. Delitzsch, Wo lag das Paradies? Eine biblisch-assyriologische Studie, compte rendu par *J. Halévy*. Premier article. (« Le problème que M. D. s'est proposé d'élucider est aussi restreint que possible. Il s'agit de déterminer le site exact du jardin d'Eden, qui, d'après le récit de la Genèse, II, 8-14, était arrosé par quatre fleuves, parmi lesquels le Tigre et l'Euphrate. Comme ces quatre fleuves sont censés sortir d'un fleuve unique, et que, de plus, ce fleuve unique est dit baigner le pays d'Eden, il ne reste guère qu'à opter entre les deux alternatives que voici : ou le jardin d'Eden est dans l'intérieur de la Babylonie, au confluent du Tigre et de l'Euphrate, ou bien aux rives du Schatt-el-Arab du côté des deux

autres fleuves. M. D. penche vers la première alternative et voit, par conséquent, dans ces deux derniers fleuves édéniques, Phison et Géon (Gihôn), les deux plus grands canaux babyloniens, dont l'un, le Pallacopas-Phison, partant de l'Euphrate au nord de Babylone aboutirait sur la rive droite au golfe Persique près la ville de Térédon; l'autre, l'Arahtu des Babyloniens, le Gihon de l'Ecriture se détache de l'Euphrate au sud de Babylone, mais sur la rive droite, et, après avoir arrosé l'intérieur des terres, se jette dans le même fleuve au nord-ouest de l'ancienne ville d'Eridou. — M. D., d'accord avec la majorité des assyriologues, est d'avis que les dieux sémitiques et parmi eux, *Iahwé*, le dieu des Hébreux, sont purement et simplement empruntés aux Accadiens. MM. Rawlinson et Schrader avaient déjà rapproché Iahwé du dieu babylonien *Ea-Iau*, et M. D. se rallie à leur conjecture en remarquant que, dans la première colonne d'un syllabaire le signe *ni* est expliqué par *i* et *ili*, deux mots accadiens qui signifient « dieu. » D'après cet auteur, le tétragramme hébreu *Ihwh* dont la forme vraie et populaire serait *Iahou*, aurait pour origine l'accadien *i*, et les trois autres lettres *hwh* auraient été ajoutées plus tard dans le but d'obtenir un dérivé du verbe *haya* ou *hâwâ* « être, » conformément à l'explication de l'Exode III, 14, 15..... Ai-je besoin de dire que cette étymologie de casse-cou se complique d'erreurs?... — Il me reste maintenant à dire pourquoi la solution proposée par l'auteur (relativement à la situation du paradis terrestre) ne me semble pas acceptable... Deux objections suffiront. M. D. donne comme une chose très sûre que le Pallacopas se jetait dans le golfe Persique; or nous savons par les anciens géographes que ce canal ne se prolongeait pas au delà des grands lacs vers lesquels il amenait les eaux superflues de l'Euphrate. Cela résulte du passage même d'Arrien que cite M. D., car, d'après cet historien, les eaux de l'Euphrate, amenées aux lacs par le Pallacopas, s'écoulent *sous terre* dans la direction de la mer, opinion populaire qui implique l'absence de toute œuvre de canalisation entre la mer et les lacs. Aussi la colonie grecque fondée par Alexandre à l'embouchure du Pallacopas était-elle située sur le lac et nullement sur les rives parallèles du golfe Persique. Pline ne connaît pas non plus la prétendue prolongation du *fleuve Pallacontas* au delà des lacs. En face de témoignages aussi formels, l'identification du Phison avec le Pallacopas devient impossible et nous dispense d'insister sur les autres difficultés qu'elle soulève. La seconde objection se rapporte à l'impossibilité, dans le système de M. D., de placer le fleuve unique qui, d'après la Genèse, sert d'issue commune aux quatres autres. Ce fleuve, nous dit gravement M. D., serait l'Euphrate lui-même à l'endroit où il s'approche le plus du Tigre, auquel il est relié au moyen d'un réseau inextricable de canaux. Mais alors de deux choses l'une, ou l'auteur hébreu ignorait l'existence de l'isthme situé au beau milieu de la Mésopotamie, ou bien il poussait la simplicité jusqu'à prendre les canaux intermédiaires pour des méandres de l'Euphrate. Mis dans l'obligation cruelle de charger l'auteur biblique, soit d'ignorance soit d'ineptie, comment M. D. réconciliera-t-il ce fait avec les connaissances locales qu'il lui revendique à chaque page de son livre? Comment fera-t-il croire qu'un auteur qui, d'après lui, connaissait si bien les sources séparées du Tigre et de l'Euphrate, le cours réel du Schatt-el-Nil et le cours légendaire du Pallacopas, s'égarât au point de faire de

la Babylonie une île séparée au nord du reste de la Mésopotamie par le confluent des deux grands fleuves? Je m'étonne que M. D. ait si lestement glissé sur une incongruité aussi évidente. ») — *A. Réville*, Prolégomènes de l'hist. des religions, compte rendu par *M. Vernes*. (Cf. *Revue de l'hist. des Religions*, III (1881), p. 359. — (« Les Prolégomènes de M. R. ont été accueillis avec faveur comme le cours dont ils nous offrent le résumé. Ils constituent une œuvre judicieuse et solide. M. R. a été à bonne école, et, dans un sujet où l'on se laisse aller souvent aux plus singulières divagations, il reste d'un bout à l'autre un guide sûr et éclairé. ») — K. Tümpel, Ares und Aphrodite, compte rendu par *J. Martha*. (« Après une introduction, où se trouvent rappelées les différentes interprétations cosmogoniques, physiques ou philosophiques auxquelles a donné lieu l'union d'Arès et d'Aphrodite, M. Tümpel étudie de nouveau l'origine et la signification du mythe. — Il se demande d'abord si la fable est d'origine grecque ou, comme on l'a cru quelquefois d'origine orientale. Selon lui elle ne contient aucun élément sémitique ou phénicien... On ne trouve dans la mythologie phénicienne aucun couple qui permette d'expliquer d'une manière satisfaisante l'union d'Arès et d'Aphrodite. Le mythe est donc grec. — A quelle tribu grecque appartient-il en propre? Telle est la seconde question que se pose M. T. Il remarque que, partout où le culte d'Arès et d'Aphrodite est signalé, en Argolide, en Attique, en Arcadie, ce culte se rattache par quelque tradition plus ou moins obscure à un culte thébain, celui d'une triple Aphrodite adorée en commun avec Arès. Cette Aphrodite (*Ourania*, *Pandêmos*, *Apostrophia*) correspond à une trinité chthonienne que M. T. retrouve en Argolide, en Attique, en Arcadie, comme en Béotie, la trinité *d'Athênê Tritonia*, *de Demêter Thesmophoros* et *d'Erinys*. Or, de ces trois déesses, la dernière, *Erinys Tilphossa*, que M. T. identifie avec Aphrodite *Apostrophia*, apparaît, dans certaines légendes béotiennes, unie à un Dieu *Arès*, et donnant naissance au Dragon, symbole des eaux et des fleuves, que Kadmos combat et tue en prenant possession de la Béotie. Cette légende est, aux yeux de M. T., l'origine du mythe d'Arès et d'Aphrodite, et, comme cette tradition, qui signale la victoire de Kadmos, témoigne d'une mythologie antérieure à l'immigration cadmique, M. T. croit pouvoir rapporter l'origine du mythe à l'une des tribus béotiennes soumises par le héros, à la tribu des *Aoniens*. — Nous arrivons à la troisième question, le sens du mythe. Par une série de considérations étymologiques et de rapprochements ingénieux, M. T. cherche à marquer quel a pu être le caractère primitif de cette antique divinité béotienne, Erinys Tilphossa, épouse d'Arès et mère du Dragon. Il en vient ainsi à reconnaître dans le mythe le symbole de certains phénomènes naturels relatifs aux sources, aux fleuves, aux grottes, à la végétation... — La dissertation serait intéressante, si elle n'était pas si touffue et souvent si obscure. ») — 19 *décembre*. F. Delitzsch, Wo lag das Paradies compte rendu par *J. Halévy*. Second article. (« M. D. reconnaît le caractère sérieux de l'opinion fondamentale du troisième groupe de commentateurs, opinion qui place le jardin d'Eden au sud de la Babylonie en proximité du Schatt-el-Arab. Les partisans de cette hypothèse cherchent le Phison et le Gihon tantôt dans les deux principales embouchures, tantôt dans les fleuves de la Susiane qui aboutissent à cette région, le Karoun et le Kercha. Dans un mé-

moire qui est resté inconnu à M. D., j'ai émis l'opinion que le Gihon était ce que les anciens appelaient la mer Erythrée, laquelle entoure en effet le pays de Cousb, la péninsule arabe. Quant au Phison j'ai cru pouvoir l'identifier avec un fleuve de Yémen qui porte le nom de *Phaisan* dans une inscription sabéenne, en supposant que l'auteur hébreu l'aurait fait sortir du Schatt-el-Arab au moyen d'un cours souterrain, conformément à une légende indigène rapportée aussi par Pline. Cette explication, malgré l'objection de M. D., s'adapte très bien à la lettre du récit biblique. Le Schatt-el-Arab qui est le fleuve unique d'Eden se bifurque ainsi à ses deux extrémités qui forment les limites sud et nord de cette province: les branches septentrionales sont le Tigre et l'Euphrate, les branches méridionales le Phison et le Gihon. La direction du courant des quatre fleuves, étant absolument indifférente pour la délimitation du jardin, n'a naturellement pas été prise en considération. C'est donc une solution vraisemblable qui tient compte aussi bien de la lettre du récit biblique que de la légende locale du pays parcouru par l'un des deux fleuves problématiques, le Gihon. La richesse de l'Arabie, notamment de l'Arabie méridionale en or, en bdellium et en pierres précieuses, était de notoriété générale dans l'antiquité. La seconde objection de l'auteur serait décisive si le fait sur lequel elle se fonde était vrai. M. D. admet avec quelques géographes modernes, que dans l'antiquité le Tigre et l'Euphrate avaient chacun une embouchure séparée... Mais les preuves fournies à l'appui ne sont guères convaincantes. — Où M. D. a-t-il trouvé dans la Genèse cette notion, que le serpent était l'ennemi de Dieu? La comparaison du serpent, le plus rusé des animaux, qui rampe sur le ventre et mord l'homme au talon, avec la Tiamat babylonienne qui personnifie l'océan chaotique et combat les dieux créateurs, cloche singulièrement malgré l'appel à l'Apocalypse et à la Cabbale... — Les observations qui précèdent, dit M. Halévy en terminant son étude aussi consciencieuse que détaillée et riche en remarques variées, ne donnent qu'une faible idée de l'extrême variété des recherches dont le résultat est consigné dans ce volume. Malgré sa forme restreinte, le savant assyriologue a su y entasser les faits les plus remarquables que l'étude des textes cunéiformes ait fournis au sujet des questions géographiques des pays bibliques. C'est un véritable travail encyclopédique que M. Delitzsch a entrepris et mené à bonne fin sur cette matière intéressante. Je tiens à ce que l'on sache que les réserves que j'ai exprimées plus haut ne concernent, pour la plupart du temps, que les solutions étymologiques tentées à l'aide du malencontreux sumérien et accadien... ») — VARIÉTÉS: Les sorcières de Macbeth et leurs congénères chez les Scandinaves, par *E. Beauvois* (« A la fin de son article sur *Une tradition celtique dans Macbeth, revue* critique, n° 46, M. H. Gaidoz demande « si l'on connaît quelque chose d'analogue dans la mythologie ou l'hagiographie germanique. » La réponse doit être affirmative, sinon pour toute la famille, du moins pour une de ses branches les mieux connues; on trouve, en effet, chez les Scandinaves plusieurs traits analogues, quoique l'ensemble ne soit pas identique... ») — 26 *décembre*. G.-L. STUDER, Der Pessimismus im Kampf mit der Orthodoxie. Das Buch Hiob, compte rendu par *M. Vernes*. (« L'opinion traditionnelle concernant l'unité du livre de Job semble sur le point d'aller rejoindre l'antique légende de l'unité du Pentateuque. Maintenant que les questions de littérature hébraïque se sont

émancipées de la férule des dogmatistes, on peut les poser dans toute leur ampleur et toute leur sincérité, et l'on commence également à y voir plus clair que par le passé. Il est d'autant plus singulier que l'unité du livre de Job ait trouvé encore de notre temps des défenseurs résolus parmi les critiques indépendants. On considérait sans doute quelques parties, spécialement les discours d'Elihu, comme des additions postérieures, mais on respectait le cadre et la disposition générale du poème... — M. Studer nous semble réaliser un progrès important dans l'intelligence de cette œuvre éminente. — D'après M. S., le livre de Job est une œuvre *pessimiste* qu'on a essayé, par une série d'additions et de corrections souvent considérables, de ramener au point de vue de *l'orthodoxie*, c'est-à-dire de l'idée de la justice distributive de Dieu mise en question par le premier auteur. » Ces vues sur la composition du livre de Job se rapprochent sensiblement d'une façon de voir à laquelle nous sommes parvenu par une voie indépendante et que nous avons exposée soit dans *l'Encyclopédie des sciences religieuses*, t. VII, 415, soit dans la *Revue de l'histoire des Religions*, t. I, p. 229. 1880.) — 9 *janvier* 1881. H. Schulz, Die Lehre von der Gottheit Christi, compte rendu par *Michel Nicolas*. — 16 *janvier*. De Otto, *Justini philosophi et martyris opera*, t. III, pars II, compte-rendu par *Michel Nicolas*. (« Ce volume est le dernier des *Justini opera*. Nous avons parlé assez souvent de ce beau travail de M. de Otto, pour qu'il ne soit plus nécessaire d'en signaler les mérites hors ligne. ») — A. H. Charteris, Canonicity, a collection of early testimonies to the canonical book of the New Testament, compte rendu par *Duchesne*. (« Ce livre est destiné immédiatement aux étudiants en théologie : ils y trouveront réunis tous les textes des écrivains, ecclésiastiques ou autres, qui peuvent servir à une étude critique des livres du Nouveau Testament. — Bernhard Stark, Vortræge und Aufsætze aus dem Gebiete der Archæologie und Kunstgeschichte, compte rendu par *P. Decharme*. (Plusieurs de ces morceaux intéressent la religion.) — 23 *janvier*. Geiger, Handbuch der Awestasprache, compte rendu par *J. Darmesteter*. — R. Rothe, Geschichte der Predigt von den Anfangen bis auf Schleiermacher, compte rendu par *Michel Nicolas*.

(*L'abondance des matières nous oblige à renvoyer la* Chronique *et la* Bibliographie *au numéro de Mars-Avril.*)

L'Éditeur-Gérant,

ERNEST LEROUX.

ANGERS, IMPRIMERIE BURDIN ET Cie, RUE GARNIER.

HISTOIRE

DU

BOUDDHISME DANS L'INDE

(TROISIÈME ARTICLE)

LIVRE PREMIER. — LE BOUDDHA

CHAPITRE PREMIER. LA LÉGENDE DU BOUDDHA

(SUITE ET FIN [1].)

14. *Recrutement de disciples. Conversion de Bimbisara.*

Le Maître gagna bientôt de nouveaux disciples à sa doctrine. Ce fut d'abord un certain Yaça, jeune homme de bonne famille de Bénarès qui, dégoûté du monde, s'était enfui de nuit de la maison paternelle pour embrasser la vie religieuse [2]. Le Maître, frappé de ces bonnes dispositions, l'appela à lui. Yaça se sentit aussitôt disposé à entrer dans la voie du salut et, dès le jour suivant, il était parvenu à la dignité d'Arhant. Il fut le premier membre laïque qui fit profession de foi au Bouddha, à la loi et à la communauté [3]. Sa mère et celle qui avait été sa femme embras-

[1]) Voyez *Revue*, t. V, p. 49.

[2]) Yaça s'enfuit de chez son père pour le même motif que le Bodhisatva quitta son palais. Cette histoire est une répétition abrégée de celle de la fuite de Siddhartha, du moins d'après le Mahâvagga, I, 7. La légende septentrionale, telle qu'on la trouve dans Schiefner, p. 247, diffère dans les détails.

[3]) Trapoucha et Bhallika n'avaient embrassé que les deux premiers articles de la profession, parce que la congrégation n'existait pas au moment de leur conversion.

sèrent aussi la doctrine et furent les premières femmes admises comme membres laïques. D'autres conversions suivirent, et en peu de temps le Bouddha eut réuni autour de lui soixante jeunes gens de haute naissance. Il resta à Bénarès pendant la saison des pluies[1]. Lorsqu'elle fut passée, il envoya dans diverses directions ses soixante disciples commencer leur vie de moines mendiants, et lui-même se rendit à Ourouvilva[2].

Après quelques autres conversions de moindre importance, il rattacha à sa cause, à Ourouvilva, les trois frères Kâçyapa, surnommés pour les distinguer, d'Ourouvilva, de la Rivière et de Gayâ. C'étaient de pieux et sages brahmanes, solitaires de la secte qui porte des tresses entrelacées et adorateurs d'Agni. Chacun d'eux était à la tête d'une congrégation, le premier de cinq cents membres, le deuxième de trois cents, et le dernier de deux cents. Leurs mille disciples se convertirent avec eux[3]. Accompagné de ses mille disciples, le Maître monta sur une montagne et prononça le sermon appelé sur « la conflagration. » Il s'exprima à peu près en ces termes[4]:

« Moines, tout dans le monde est en conflagration. Et pourquoi en est-il ainsi? Parce que, moines, l'œil est enflammé, les objets visibles sont enflammés, la faculté de l'œil de discerner est enflammée, le contact du regard avec les objets est enflammé et tout ce qui, en vertu de ce contact, est perçu comme agréable, désagréable ou indifférent est enflammé. Par quoi cela est-il enflammé? Par le feu de l'affection, de la haine, de l'aveu-

[1]) La saison des pluies, qui dure de la pleine lune d'Ashâdha à celle de Kârttika (env. 21 juin-21 octobre) est en quelque sorte une époque de vacances pour les bouddhistes, parce qu'ils restent dans leurs cloîtres et ne peuvent parcourir le pays. Mais c'est le moment de l'année où ils doivent affermir le peuple par des prédications et d'autres exercices. On verra plus tard qu'il n'y a pas accord sur la durée de ces vacances.

[2]) Le Bouddha doit, selon l'immuable Dharma de la nature, se lever sur cet endroit six mois après qu'il s'y trouvait, ainsi environ le 21 septembre. Les vacances ne peuvent donc guère avoir duré que trois mois. Nous reviendrons plus tard sur ce point.

[3]) Ces conversions ne sont pas provoquées par une prédication, mais par trois cents miracles dont les cinq premiers sont rapportés en détail dans le Mahâvagga, I, 115.

[4]) Mahâvagga, I, 21.

glement; par la naissance, l'âge, la mort, la tristesse, les lamentations, la douleur, le découragement, le mécontentement; tout est en feu, vous dis-je. Il en est de l'ouïe, de l'odorat, du goût, du tact, du sens intérieur et de tout ce qui en dépend ou s'y rattache, comme de la vue.

« Moines, celui qui comprend ces choses, comme un disciple étudiant du Maître noble et sage, ne prend plus plaisir à l'œil ni aux objets sensibles, ni au pouvoir de discerner de l'œil ni à rien de ce qui y ressemble, non plus qu'à l'ouïe, à l'odorat, etc., etc. Si une fois on n'a plus de plaisir à ces choses, on se prend à les détester, on s'en affranchit et l'on sent qu'on en est affranchi et l'on comprend qu'il est une fin à la naissance [1], que le temps d'exercice pour la vie spirituelle est accompli, que ce qui devait être fait est fait, et qu'il ne reste plus rien pour la vie sur cette terre [2]. »

Après avoir achevé ce discours, qui fit une profonde impression sur ses auditeurs, le Bouddha, accompagné du millier de disciples auxquels il avait conféré la dignité de maîtres, se mit en route pour Râjagriha, afin de tenir la promesse qu'il avait faite à Brimbisâra. Arrivé près de la ville, il choisit pour résidence le sanctuaire de Soupratistha dans le parc d'Yashti-vana (c'est-à-dire le bois des perches). En apprenant son arrivée, le roi se rendit auprès de lui avec un grand cortège de brahmanes et d'habitants; une fois en présence du Bouddha, il se prosterna devant lui, puis se tint avec sa suite à une distance respectueuse.

La foule hésitait à savoir qui du célèbre moine ou de Kâçyapa était le maître, qui le disciple. Alors le Seigneur lisant dans le secret de leurs pensées interpella Kâçyapa, qui lui rendit publiquement hommage et confirma son témoignage par plusieurs miracles. Cela augmenta l'admiration de la multitude pour le Tathâ-

[1]) Cela peut difficilement être le sens, mais c'est généralement compris ainsi par les bouddhistes. Pour nous, nous ne doutons pas que cette proposition manifestement prébouddhiste n'ait un autre sens. Comp. le Moundaka-Oupanishad, 3, 1, 5.

[2]) La traduction donnée par Burnouf dans le Lotus de la bonne Loi : « Il n'y a plus lieu à *revenir* ici-bas » ajoute quelque chose qui n'est pas dans le texte. La leçon du biographe birman (Bigandet, I, p. 149) a le caractère d'une paraphrase. Le texte cité plus haut est emprunté à l'Écriture sainte même.

gata, qui avait pu dessiller les yeux d'un homme aussi ancré dans ses convictions que l'était Kâçyapa et qui s'estimait comme un maître sans pareil. Il déclara que ce n'était pas la première fois qu'il contraignait Kâçyapa et raconta à ce sujet le Jâtaka[1] de Mahânârada-Kaçyapa, auquel il rattacha l'explication des quatre vérités fondamentales. Le roi de Magadha, et avec lui onze fois dix mille hommes de la foule, furent convertis et mis en possession de la jouissance du salut, tandis que dix mille personnes firent profession de foi comme membres laïques.

Lorsque, le lendemain, le Tathâgata devait faire son entrée dans la ville, le peuple était accouru en si grand nombre qu'il n'y avait pas moyen de se frayer un chemin au travers de la foule compacte. Indra, ayant pris la figure d'un jeune étudiant ouvrit un passage, et le maître fit son entrée dans Râjagriha, suivi d'un cortège de dix mille moines. A cette occasion, le roi Bimbisara fit à la congrégation, dont le Bouddha est le chef visible, une donation importante.

« Seigneur, dit-il, je ne saurais rien égaler aux trois joyaux[2]. Je ne veux pas négliger de venir en temps et hors de temps visiter le Maître et comme le bois de Yashtivana est trop loin et que le parc de Venouvana[3] est plus rapproché, je veux céder ce dernier qui me semble un séjour convenable pour le Bouddha. Vous me ferez une grande grâce en daignant l'accepter. » Puis ayant pris une aiguière d'or, remplie d'une eau parfumée, il la versa sur les mains[4] du Bouddha, en signe qu'il lui donnait la maison de plai-

[1]) Les Jâtaka sont des récits ayant une tendance morale (il s'y trouve aussi des fables dans lesquelles figurent des animaux) que le Bouddha raconte comme des souvenirs de ses existences antérieures. Nous examinerons plus tard dans quel rapport ce genre de littérature est avec la poésie héroïque aristocratique. Le contenu du Jâtaka sus-mentionné est donné par Hardy, *M. of B.*, p. 192.

[2]) *Triratna*, *Triratnâni*, c'est-à-dire le Bouddha, la loi et la congrégation (l'Église).

[3]) En pâli : Velouvana, c'est-à-dire le bois de bambous.

[4]) On trouverait difficilement en sanscrit ou en pâli une explication de ce remarquable symbole de droit, que nous rencontrerons encore plus loin. Mais les langues germaniques fournissent cette explication, car *schenken* réunit en soi les deux significations (verser et donner). Dans l'ancienne langue juridique suédoise, il est question de « med vin ok vitni kiøpa, » vendre avec le vin et les témoins. Voir Grimm, *Rechtsalterthümer*, p. 608. Le mot sanscrit pour

sance de Venouvana. La terre alors trembla, parce que, à partir de ce moment, la doctrine du Bouddha avait pris racine. Le même signe ne se reproduira à l'occasion d'aucune autre donation dans l'Inde. A Ceylan, il n'eut lieu que lors de la donation du Mahâvihâra, c'est-à-dire du Grand-Cloître.

Après avoir remercié le roi pour ce don, le Maître se sépara de lui et s'établit avec la congrégation des religieux dans l'ermitage de Venouvana.

15. *Conversion de Çaripoutra et de Maudgalyayana. Ce qui arriva avec Maha-Kaçyapa.*

Çâripoutra et Maudgalyayana étaient deux moines d'un égal talent et ayant en tout les mêmes sentiments; tout ce que l'un faisait l'autre le faisait également. Çâripoutra, ayant vu un jour le vénérable père Açvajit faire sa tournée pour mendier, et entendu la formule « *ye dhammâ hetouppabhava*[1], » etc., fut si frappé de ces paroles, que de joie il parvint au premier degré de la sanctification. Il chercha son compagnon, qui ne tarda pas à partager sa satisfaction et tous deux, après avoir vainement essayé d'entrainer leur maître Sanjaya[2], se rendirent avec un grand nombre des leurs auprès du Bouddha qui, en les voyant approcher, dit : « Moines, voici deux hommes qui seront comme un couple béni à la tête de tous mes disciples. » Maudgalyâyana, le grand,

transmettre par donation est *atisrijati*, qui primitivement doit avoir signifié aussi « ueberschenken, uebergiessen », car *srijati* signifie aussi verser, s'élancer, tirer. Le pâli *onojeti* est une forme corrompue du sanscrit *avanejayati*, laver les pieds ou les mains de quelqu'un. On ne saurait donc douter que le symbole même soit d'origine aryenne et de date très ancienne.

[1]) On parlera en son lieu du formulaire bouddhiste bien connu. Remarquons seulement ici en passant que *ye* ne saurait avoir fait partie de ce formulaire dans sa forme primitive, car il communique au vers une allure pénible et embarrassée. Le sens reste néanmoins le même.

[2]) Non seulement il refusa, mais il s'efforça de détourner les deux moines de leur projet. Dans sa colère, le sang lui sortait de la bouche. Sanja figurera encore plus tard parmi les six égarés (faux docteurs) et non seulement dans la tradition du Sud, mais encore dans celle du Nord. Cela semble en contradiction avec ce qui est dit dans une note précédente, mais la contradiction n'est qu'apparente. Dans le langage mythologique on dit parfaitement : « Aujourd'hui la lune est éteinte (a atteint le Nirvâna) ; du moins elle aura sa résurrection. »

reçut au bout de huit jours la dignité de maître, Çâripoutra au bout de quinze jours. Pourtant les habitants de Magadha commencèrent à murmurer de ces nombreuses conversions, craignant que bientôt tous les jeunes gens de bonne famille n'embrassassent la vie religieuse. Les disciples informèrent le Maître de ces propos ; mais il les calma en leur disant qu'avant une semaine ces plaintes auraient cessé, et il arriva comme il l'avait dit.

Entre autres disciples, le Maître reçut dans le bois des bambous un certain Kâçyapa, qui devait plus tard s'appeler le grand Kâçyapa, fils d'un riche brahmane qui, voulant détourner son fils de ses dispositions à la vie religieuse, l'avait forcé d'épouser une jeune brahmane de Vaiçâli. Mais les époux avaient vécu douze ans sans avoir aucuns rapports conjugaux [1]. A la mort de leurs parents ils vendirent leurs biens et embrassèrent la vie religieuse. Kâçyapa se joignit au Tathâgata, sa femme se fit recevoir dans la secte de ceux qui vont nus [2].

16. *Le Bouddha visite sa ville natale.*

Le roi Çouddhodana, ayant appris qu'après six années de vie ascétique, son fils avait atteint la suprême sagesse et qu'il prêchait la doctrine dans le bois des bambous, à Râjagriha, désira le voir. Il appela un de ses courtisans et lui dit : « Prends une suite d'un millier d'hommes et va à Râjagriha dire en mon nom à mon fils que son père désire le voir. » Le courtisan partit et arriva pendant que le Maître tenait un discours devant quatre groupes

[1]) Cela semble être une autre forme du mythe de Yama (le crépuscule, les deux crépuscules du soir et du matin) et de sa sœur Yamî (la nuit) dans le Rig Véda, X, 10. Yamî veut que son frère s'unisse à elle, mais il refuse, parce que c'est contraire à la loi immuable de la nature. Ainsi le frère et la sœur poursuivent leur course l'un à côté de l'autre. Pourtant cette explication reste douteuse. Si Kâçyapa est la lune, sa femme doit être Rohinî.

[2]) Les Digambara, un des ordres monastiques jaïns. On ne sait pas qu'il y ait eu des ordres de nonnes « allant nues ». Mais c'est peut-être une forme détournée pour signifier que la nuit (Yamî) est la compagne de Kâçyapa (le crépuscule). Les mots signifiant nuit et nu ont la même étymologie.

d'auditeurs. Pensant que l'ordre de son maître n'avait pas besoin d'être exécuté immédiatement et ne voulant pas troubler l'assemblée, il reste en dehors du cercle à écouter le sermon, qui produisit sur lui et sur sa suite une telle impression que tous furent convertis et demandèrent à être reçus dans la congrégation. Le Maître étendit la main et dit : « Moines, venez, » et tous se trouvèrent immédiatement et d'une manière surnaturelle revêtus du costume de religieux et pourvus de plats pour mendier. Le messager oublia pourtant complètement sa mission et ne dit rien au Bouddha du désir de son père. Il en fut de même d'une seconde ambassade, d'une troisième et jusqu'à neuf fois de suite. Enfin Çouddhodana en envoya une dixième à la tête de laquelle il plaça Oudayin ou Kâlodâyin qui avait sa pleine confiance et était né le même jour que le Bodhisatva. Celui-ci promit de transmettre le message pourvu qu'il lui fût permis d'embrasser la vie religieuse. « Cher ami, lui dit le roi, à cet égard fais comme il te plaira, pourvu que tu dises à mon fils de venir me voir. »

L'envoyé du roi arriva au moment où le Maître était précisément occupé à prêcher. Il s'ensuivit que, avec tous ceux qui l'accompagnaient, il eut la satisfaction d'être élevé au rang de magister et fut reçu dans la congrégation.

Il faut noter ici que le Maître avait passé les premières vacances, après qu'il était devenu Bouddha, à Rishipatana, près de Bénarès, et qu'après la saison des pluies il s'était rendu à Ourouvilva. Il y séjourna trois mois, jusqu'à la pleine lune du mois de Pausha [1]. Il vint alors à Râjagriha où il demeura deux mois. Il

[1]) Le milieu du mois de Pausha (à présent décembre-janvier) tombe deux mois après la mi-Kârttika. L'hiver pendant la saison des pluies ne peut donc pas être ici étendu à quatre mois, comme les bouddhistes le font actuellement. Selon le Mahâvagga, III, 1, le temps du repos ne commence qu'au moment de l'arrivée du maître à Râjagriha, pour éviter que les moines continuent, comme auparavant, leurs courses dans la saison des pluies, ce qui provoque des murmures. Ces mentions ne paraissent donc pas d'une complète exactitude, car on en conclut naturellement que le temps du repos était dès le principe une institution existante. Mais, même abstraction faite de cela, il reste encore la contradiction des trois ou quatre mois. Or, le Mahâvagga dit (III, 2) qu'il est permis d'avoir deux époques de repos : le premier commence après la pleine lune d'Ashâdha, le second un mois plus tard. Il y a donc eu dans l'usage deux grandes vacances, l'une de quatre, l'autre de trois mois ; mais celles-ci commençant à la mi-Çrâvana (un mois après la mi-Ashâdha) ne sont pas les mêmes

s'était donc écoulé cinq mois depuis son départ de Bénarès, et l'arrivée d'Oudâyin eut lieu huit jours avant la pleine lune du mois de Phâlgouna [1]. Oudâyin pensa en lui même : l'hiver est passé, le printemps vient, l'herbe nouvelle verdit la terre, les bois fleurissent [2] et les chemins sont faciles. C'est maintenant le moment convenable pour que le Maître tout-puissant aille visiter ses parents. Plein de ces pensées, il alla trouver le Maître et lui dit :

Les arbres commencent à bourgeonner [3] et ont
De nouveau des feuilles après avoir été privés de leur parure.
A présent les (doux) rayons du soleil se montrent de nouveau ;
A présent, puissant héros, c'est le moment de jouir.
Il ne fait ni trop chaud ni trop froid.
Les subsistances sont faciles à se procurer,
Et le sol est tapissé de vert gazon ;
C'est le moment, ô grand Voyant.

A la question du Maître, pourquoi il l'engageait à se mettre en route, Oudâyin répondit : « Parce que votre père, Çouddhodana désire vous voir. — Bien, répondit-il ; je rendrai visite à mes parents. Avertis la congrégation qu'elle fasse ses préparatifs de départ. » Ainsi fut décidée et eut lieu cette visite.

Le Maître partit de Râjagriha avec une suite de dix mille jeunes gens de bonne maison du pays d'Anga, dans le royaume de Magadha et autant de Kapilavastou, en tout vingt mille moines qui tous étaient affranchis de la souillure du péché. Le voyage se fit comme à l'ordinaire dans des conditions miraculeuses ; le Maître et sa suite voyagèrent lentement et ne firent pas plus d'une lieue par jour, et, attendu que la distance à franchir était de soixante

que celles qui sont désignées dans le Jâtaka, car celles-ci avaient duré depuis la mi-Ashâdha jusqu'à la mi-Açvina. Toujours est-il qu'en faisant partir le Bouddha de Bénarès vers la mi-Açvina on a cinq mois jusqu'à la mi-Phâlgouna (soit trois jusqu'à la mi-Pausha et deux de cette dernière date à la mi-Phâlgouna).

[1]) L'époque indiquée doit coïncider avec la fin de février ou le commencement de mars.

[2]) Le terme est, en tenant compte de la saison, trop fort surtout pour l'Inde septentrionale.

[3]) Il y a proprement *à reluire ou à brûler*, et c'est le véritable sens au point de vue du mythe naturiste. Pourtant c'est comme s'il y avait le sens donné dans notre traduction, sans doute parce que le sanscrit *angârita* signifie également *reluire, s'allumer* et *en bouton, s'épanouissant*.

lieues il leur fallut deux mois pour achever leur voyage[1]. Oudâyin le précéda et Çouddhodana fut fort réjoui par l'annonce de la prochaine arrivée de son fils. Il invita son ami à prendre du repos et lui dit de fournir chaque jour sa subsistance à son fils pendant la durée du voyage. Le prêtre y consentit. Le roi servit lui-même le révérend, puis ayant pris un plat qu'il nettoya avec une poudre odorante, il le remplit et le tendit à Oudâyin en lui disant : Porte cela au Tathâgata. Mais le révérend, au vu de tous les assistants, lança le plat en l'air, et de lui-même le plat se rendit vers le Maître et lui apporta la nourriture qu'il contenait. Le Bouddha la mangea[2].

Il en fut ainsi chaque jour, et, à mesure que le Maître approchait de Kapilavastou, Oudâyin savait, lorsqu'on était réuni pour le dîner, dépeindre d'une manière si impressive à la cour les vertus du Bouddha, qu'il lui gagnait le cœur de tous les courtisans. C'est pourquoi le Maître déclara que Kâlodâyin l'emportait sur tous ses disciples dans l'art de gagner les cœurs.

Cependant le Seigneur était arrivé près de la ville. Les Çakya, en prévision de la visite de leur illustre parent, se réunirent pour délibérer comment on pourrait lui donner la meilleure hospitalité. Ils choisirent, à cause de l'agrément du lieu, l'ermitage de Banian, pour l'y recevoir. On y fit tous les préparatifs nécessaires pour une réception convenable. Tandis qu'eux-mêmes, portant des bouquets, allaient à la rencontre de l'illustre voyageur, ils se firent précéder d'un cortège d'enfants et de fillettes du peuple coquettement habillés, suivis de petits princes et de petites princesses. Ensuite venaient les parents, pour chercher le Bouddha et le conduire à l'ermitage[3]. Lorsqu'il y

[1]) Il y a deux mois entre la mi-Phâlgouna et la mi-Vaiçâkha, le jour de la naissance du Bodhisatva. Naturellement le soleil doit célébrer son jour de naissance à l'endroit même où il est né, pour en repartir ensuite. De même un moine. Tous deux n'ont jamais ni trêve ni repos.

[2]) Nous savons que les Bouddhas ont besoin à l'heure accoutumée de faire un bon repas pour réparer leurs forces. Ce n'était pas la première fois qu'il en fit un pareil à la même époque. Il en avait été de-même l'annee précédente après qu'il fut tombé d'épuisement, et de même à Noël.

[3]) C'est une description du printemps ou du retour de la saison (*yâtra*). Les peuples germaniques célébraient cette fête en l'honneur de la déesse Oostara, d'où l'allemand Ostern et l'anglais Easter, Pâques.

fut arrivé le Bouddha prit place sur le siège qui lui avait été préparé, entouré de son cortège de vingt mille moines.

Mais les Çâkya ont un orgueil incurable. Ils se disaient : « Le prince Siddhârtha est le plus jeune d'entre nous ; il est un neveu ou un petit-fils de la plupart de nous. » Ils ordonnèrent donc aux petits princes de se prosterner devant lui et pensèrent : « Placés derrière les enfants, nous n'aurons pas besoin de nous prosterner nous-mêmes. » Le Seigneur lisant dans leurs cœurs, pensa : « Si mes parents ne veulent pas me rendre les hommages qui me sont dus, je saurai bien le leur apprendre. » Alors, par sa puissance magique il s'éleva en l'air et secoua sur leurs têtes la poussière de ses pieds. A la vue de ce miracle, le roi Çouddhodana rappela les deux circonstances où, en présence d'actes surnaturels de son fils, encore enfant, il s'était prosterné devant lui et lui rendit la même marque d'honneur. Après le roi, il n'y eut pas un des Çâkya qui pût se dispenser de se prosterner aussi devant le Bouddha.

Alors il redescendit et prit place sur le siège préparé pour lui. Tous ses parents s'assirent également et attendirent dans une grande tension d'esprit ce qui allait arriver. Or d'un grand nuage tomba une pluie abondante mêlée de roses, de sorte que l'eau qui tombait avait un reflet rose, et elle trempa ceux qu'elle voulut, tandis que pas une goutte n'atteignit ceux qu'elle ne voulait pas. Comme tous les assistants étaient transportés d'admiration à la vue de ce miracle, le Bouddha rappela un fait pareil de son existence antérieure alors qu'il vivait sur la terre dans la personne du prince Viçvantara. Après cette allocution tous les assistants se levèrent et prirent congé en s'inclinant humblement devant le Bouddha, mais pas un des princes ou des grands du royaume n'eut la politesse de l'inviter à venir dîner chez lui le lendemain.

Le lendemain donc, le Maître, suivi de ses vingt mille moines, entra dans la ville pour mendier. Il tâcha de se remémorer ce qu'avaient fait les Bouddhas qui l'avaient précédé, pour savoir s'il devait aller de maison en maison, ou s'adresser d'emblée aux maisons les plus riches. Mais il ne put trouver un exemple

qu'aucun Bouddha avant lui eût choisi quelques maisons où il devait mendier dans sa ville natale, et il fixa comme une règle à laquelle devaient se conformer ses successeurs de suivre la méthode qu'il mit alors en pratique. Il commença donc par la première maison et alla régulièrement de maison en maison.

La nouvelle se répandit que le prince Siddhârtha parcourait la ville comme moine mendiant. Aussitôt le peuple s'amassa aux étages supérieurs des maisons et des édifices pour contempler des fenêtres ce spectacle. La mère de Râhoula aussi apprit ce qui se passait et pensa en elle-même : « Mon époux qui jadis parcourait cette ville entouré d'un luxe princier, dans des voitures d'or, va maintenant la barbe et les cheveux rasés, en froc jaune de moine, avec un plat rond à la main, pour mendier sa nourriture [1]. Oh ! qu'il doit être beau à présent ! » Désirant voir celui qui lui était cher, elle ouvrit la fenêtre et contempla le Seigneur qui illuminait les rues de la ville par la lumière multicolore rayonnant de sa personne, et brillait dans l'éclat sans pareil de sa majesté de Bouddha, encore rehaussée par l'auréole lumineuse qui l'enveloppait, et faisait ressortir d'une manière plus frappante qu'à l'ordinaire les quatre-vingts signes secondaires et les trente-deux signes principaux des Bouddhas. Ravie à cette vue, la princesse chanta la louange du prince, du héros semblable à un lion [2] :

« Brillante, foncée, douce et bouclée est sa chevelure,
Immaculé et pur plus que le soleil est le signe sur son front,
Régulier et haut est le nez finement modelé
Du héros semblable à un lion, qu'enveloppe un filet de rayons [3]. »

[1]) Le mot employé ici pour manger, *bhunkte*, est l'expression dont l'Indien se sert pour exprimer le parcours de leur carrière par le soleil et les autres astres. Le substantif qui y répond *bhoga*, signifie portion, soit de nourriture, soit d'une carrière parcourue.

[2]) *Narasinha*, un des noms bien connus de Vishnou, autrement dit Nârâyana, dans une de ces manifestations, avatâras.

[3]) Ainsi qu'il ressort des fautes contre la prosodie, ce chant est traduit d'un autre dialecte. Celui qui l'a traduit en pâli n'a pas compris que *tala* est la terminaison du comparatif en magadhien. *Abinaldta* correspond au sanscrit *Adhilalâta*, c'est-à-dire le cercle de poil laineux (*ûrnâ*) qui n'est autre chose que l'expression connue *tilaka*, l'étoile (aussi la marque au front), le symbole de l'œil qui voit tout, ou bien de l'éclair. (Voir E. Senart, *Essai sur la légende du Buddha*, p. 128, 2e éd.)

Dès que la princesse eut terminé son chant, elle alla informer le roi que son fils mendiait sa nourriture comme un moine. Le roi Çouddhodana [1], intérieurement indigné à cette nouvelle, se hâta, après avoir pendu son manteau, d'aller à la rencontre du Seigneur. Arrivé près de lui, il lui dit : « Pourquoi me faire cette humiliation ? Qu'avez-vous besoin de mendier votre nourriture ? Pourquoi ne pas dire à tous ces moines qu'ils pourront se procurer la leur sans prendre cette peine ? — Grand prince, répondit le Bouddha, parce que ma règle l'exige ainsi. — Mais, reprit le roi, notre race est pourtant une noble et illustre race de chevaliers [2], et parmi nous il n'y a pas encore eu un seul mendiant. — C'est vrai, ô roi, vos ancêtres ont été une suite de princes, mais les miens sont une longue suite de Bouddhas, depuis Dipankara (c'est-à-dire celui qui produit la lumière) jusqu'à Kâçyapa (c'est-à-dire le crépuscule) et tous, ainsi que les autres Bouddhas innombrables des temps antérieurs [3] ne se sont procuré leur subsistance qu'en allant mendier comme des moines. » Ainsi parla le Bouddha et debout au milieu de la rue, il entonna ce chant :

« Qu'on soit vigilant, non négligent,
Qu'on marche toujours dans le sentier de la vertu,
Celui qui marche dans l'intégrité a un sommeil paisible,
Dans ce monde et dans l'autre. »

Lorsqu'il eut fini, le roi réclama les privilèges attachés au premier degré de la sanctification. On entendit alors :

« Qu'on pratique comme il convient
La vertu, non d'une manière hypocrite,
Celui qui marche dans l'intégrité,
A un sommeil paisible dans ce monde et dans l'autre [4]. »

[1]) Çouddhodana, c'est-à-dire matière subtile pure (l'éther) est Varouna, Wodan; son manteau est celui de ce dieu.

[2]) La couleur des Kshatriya est le rouge, en langage symbolique désignant la passion, parce que *râga* signifie couleur et affection, passion, et *rakto* coloré, couleur de sang, ému, souillé ; *rajas* passion et souillure. La couleur des brahmanes est le blanc, l'innocence immaculée.

[3]) D'après le sens de la phrase : « antérieurement à la dernière création. »

[4]) Ce chant n'a pas un accent bouddhique, non plus, d'ailleurs, que tout le Dhammapada, anthologie de proverbes pré-bouddhiques ou païens; dans lequel se trouve ce chant.

Dès que le roi eut entendu ce chant il fut mis en possession des priviléges attachés au deuxième degré de sanctification [1]. Après avoir écouté le récit du Bouddha sur Dharmapâla il fut admis à la jouissance du troisième degré, celui d'Anâgâmin [2]. Plus tard, à l'heure de sa mort, lorsqu'il était étendu sur son lit de parade, ombragé sous le parasol blanc, il fut élevé à la dignité de maître sans avoir eu besoin de vivre en ermite ou de se plonger dans les spéculations métaphysiques. Au moment auquel se rapporte notre récit, le roi obtint les priviléges du premier degré de la sanctification et, à ce titre, conduisit le Seigneur et sa suite à son palais, où il les invita à un repas composé de différents mets.

Après le repas toutes les dames du palais, excepté la mère de Râhoula, vinrent saluer respectueusement le Seigneur. Yaçodharâ resta sourde à tout ce qu'on put lui dire pour l'engager à aller saluer [3] elle aussi son époux; elle resta dans ses appartements; « car, dit-elle, s'il m'en juge digne mon époux viendra lui-même à moi, et alors je lui présenterai mes hommages respectueux. » — Le Seigneur donna son plat au roi et, accompagné de ses principaux disciples se rendit à l'appartement de la princesse et y prit place sur le siége qui lui avait été préparé. Celle-ci se prosterna aussitôt devant lui, embrassa ses genoux, posa sa tête sur ses pieds et s'en donna à cœur joie de lui rendre hommage. Le roi [4] rapporta alors comment l'amour de la princesse pour le Seigneur avait redoublé depuis qu'elle l'avait vu entreprendre sa carrière de moine mendiant. « Aussitôt, dit-il, qu'elle eut appris que vous portiez des habits jaunes, elle ne s'est montrée vêtue

[1]) Le terme employé ici est *sakrdâgâmin*, c'est-à-dire, suivant le système ecclésiastique : quelqu'un qui n'a plus besoin de renaître qu'une seule fois sur la terre, pour être mûr pour le Nirvâna.

[2]) C'est-à-dire quelqu'un qui ne revient plus ou n'a plus besoin de revenir. Le dogme ecclésiastique du bouddhisme entend par là celui qui ne renaîtra plus sur la terre, mais dans une des sphères supérieures du ciel, où il se préparera pour le Nirvâna.

[3]) Il faut se souvenir qu'alors on croyait la terre immobile ; du moins c'était là l'idée la plus répandue. On ne rencontre que rarement dans l'ancienne mythologie la déclaration catégorique que le soleil est le point central immobile, autour duquel tout gravite.

[4]) Qui avait accompagné le Bouddha pour porter son plat.

que de cette couleur; aussitôt qu'elle sut que vous ne faisiez qu'un repas par jour, elle n'a pas voulu en prendre davantage; parce que vous aviez renoncé à l'usage d'un lit commode, elle n'a plus voulu dormir que sur un banc étroit; parce que vous aviez renoncé aux fleurs, aux guirlandes et à tous les agréments de ce genre, elle s'en est abstenue également. Telle est, ô Seigneur, la vertu de ma bru. »

« Ne vous étonnez pas, répondit le Bouddha, que maintenant qu'elle est sous votre garde, maintenant qu'elle s'est mûrie à la pleine connaissance, la princesse sache conserver son honneur; car dans le passé, alors qu'elle errait encore au pied de la montagne et qu'elle n'était pas parvenue à son plein développement elle a su s'observer et se maîtriser [1]. » Puis il raconta l'histoire de Kinnara et de Candra et, s'étant levé de son siège, il se retira.

Le jour suivant, le fils du roi, Nanda[2], devait célébrer trois fêtes solennelles : il devait être baptisé comme successeur au trône et associé à la royauté, entrer dans sa propre maison et se marier. Tandis que les préparatifs de ces fêtes étaient activés, le Bouddha se rendit auprès du prince, lui fit prendre en main le plat et le décida à embrasser la vie religieuse. Il l'y reçut et l'y consacra à l'heure même. Lorsque la fiancée de Nanda, Janapadakalyânî [3] vit le prince s'éloigner, elle lui jeta un regard languissant et dit : « Certainement mon fiancé reviendra bientôt. » Nanda l'entendit, mais ne put se retenir de dire au Seigneur : « Tenez fermement le plat, » et il l'accompagna au couvent. Le Seigneur le fit donc moine contre son gré et sa volonté. C'est ainsi que le troisième jour après son retour à Kapilavastou le Bouddha contraignit Nanda à embrasser la vie religieuse.

Une semaine après sa mère habilla élégamment Râhoula et lui dit d'aller se présenter devant le Seigneur. « Regarde, mon

[1]) On reconnaît ici une variante intéressante de la légende de Sigfried réveillant Brunehilde de son sommeil hivernal.

[2]) Nanda, le fils du ciel, — car Çouddhodana est Varouna — semble être la lune pendant le mois du printemps, ou le mois de mai, autrement appelé Madhou ou Mâdhava. Dans le Mahâbhârata, il est un des compagnons de Skanda, celui qui marche, le dieu de l'année commençant son cours, *Mars gradivus* des Latins.

[3]) *Kalyânî* est un mot qui signifie entre autres la nuit de la pleine lune.

fils, lui dit-elle, le moine au teint doré, qui semble un habitant des régions supérieures du ciel et est entouré de vingt mille religieux. C'est ton père. Il eut jadis de grands trésors, mais après nous avoir quittés, nous ne l'avons plus revu. Va le trouver et demande-lui ta légitime[1] en lui disant : Père, je suis votre fils; lorsque je parviendrai au trône je serai un souverain du monde[2], et, pour cela, j'ai besoin d'argent; donnez-m'en donc, car un fils a droit à la fortune de son père. »

Le jeune prince[3] se rendit auprès du Bouddha et fut très heureux de l'accueil bienveillant que lui fit ce dernier. « Ton ombre est agréable, moine, » lui dit-il, et il babilla sur toutes choses, comme c'est le propre de son âge.

Cependant le Seigneur avait achevé son repas. Après avoir réfléchi un instant, il se leva et s'en alla. Mais Râhoula le suivit en criant : « Moine, donne-moi ma légitime. » Le Maître le laissa faire et sa suite ne put non plus le décider à se retirer, de sorte qu'il entra avec son père dans la maison de plaisance. Alors le Bouddha pensa en lui-même : « Les biens que mon fils me demande sont incertains et passagers; je lui donnerai plutôt le précieux trésor[4] que j'ai acquis pendant les sept semaines que j'ai passées sous l'arbre de la connaissance. » Il appela aussitôt le vénérable Çaripoutra et le chargea d'ordonner Râhoula à la vie religieuse.

Le roi Çouddhodana fut très mécontent de cette consécration. Il ne dissimula pas au Bouddha qu'il ne pouvait l'approuver et lui demanda de vouloir bien décider qu'à l'avenir les saints ne pussent consacrer un fils comme moine sans l'assentiment de ses parents. Cette demande lui fut accordée par le Seigneur.

[1]) Une autre forme du mythe est que Râhou (le vent ou l'éclipse) reçut en effet son héritage dans le breuvage d'immortalité.

[2]) Suivant l'étymologie, semble-t-il, signifiant aussi : tournant dans un cercle, circulaire.

[3]) Le nœud (point de conjonction de l'orbite du soleil et de celui de la lune) est représenté comme se mouvant avec ces astres. C'est pourquoi on parle de nombre d'évolutions des nœuds pendant certaines phases astronomiques qu'on a nommé les époques du monde.

[4]) Ce trésor consiste, selon la doctrine ecclésiastique, dans la foi, la moralité, la pureté, la pudeur, l'aptitude à apprendre, le renoncement et la prudence. (En tenant compte de l'élévation plus grande de l'idéal évangélique, analogie frappante avec les paraboles du trésor et la perle de grand prix. *Trad.*)

Le lendemain celui-ci déjeuna chez son père et en sa compagnie. Çouddhodana lui raconta comment au temps de sa pénitence il avait reçu la nouvelle de sa mort, mais n'avait pas voulu y croire, parce qu'il était convaincu que le Bodhisatva ne mourrait pas avant d'être parvenu à la sagesse suprême. Alors le Seigneur lui dit : « Il n'y a rien d'étonnant à ce que vous n'ayiez prêté aucune créance à cette nouvelle, car autrefois aussi (dans une vie antérieure) vous n'avez pas voulu croire à la mort de votre fils, bien qu'on vous montrât ses os, et il raconta l'histoire de Mahâ-Dharmapâla (le grand mainteneur de l'ordre), tirée d'une de ses existences antérieures.

Lorsque ce récit fut terminé, le roi reçut les privilèges attachés au titre d'Anâgamins ou saint du troisième degré[1]. Dès que le Seigneur eut mis son père en possession de ces trois dignités il se remit en route avec la congrégation pour retourner à Râjagriha et établit sa résidence dans le Bois-Froid[2].

17. *Histoire d'Anathapindika.*

Suit l'histoire de la conversion et des riches aumônes au Bouddha et à la congrégation d'un riche marchand de Çravasti, appelé Soudatta et surnommé Anâthapindika[3]. Ayant appris de son hôte à Râjagriha, un chef d'une compagnie de marchands[4], la manifestation d'un Bouddha, il désira ardemment le voir, et ayant satisfait son désir, et, à la suite d'une prédication, ayant été initié à la voie de la sanctification, dans sa reconnaissance, après avoir fait au Maître une riche offrande, il se signala par des libéralités

[1]) Déjà mentionné plus haut en passant.

[2]) Çita-vana ; selon les données thibétaines dans Schiefner, p. 258, c'était un cimetière.

[3]) Compris par les bouddhistes comme dispensateur d'aumônes aux nécessiteux. Comme *pindika* répond au sanscrit *pindin*, il peut également signifier celui qui reçoit les offrandes pour les orphelins (ou pour les morts). Les bouddhistes du Nord ont perdu l'intelligence de cette dernière signification et changé le nom en Anâthapindada, qui ne peut avoir que le premier sens. Ils ont cependant aussi conservé l'autre forme.

[4]) Sous le nom de chef de guide, les Indiens entendent ordinairement le chef d'une société de commerce ou d'une maison de commerce importante. Ce nom désigne aussi à présent chez eux un grand négociant.

plus que princières. En retournant à sa résidence distante de Râjagriha de quarante-cinq lieues, il fonda à chaque lieue un hospice pour les moines. Dans le voisinage de Çrâvasti, il acheta en couvrant tout le sol de pièces d'or (sauf une minime partie pour laquelle le vendeur renonça à l'exécution rigoureuse du contrat), le parc de Jéta-Vana, ou du prince Jéta (du nom de celui qui le possédait). Il y fonda un magnifique couvent qu'il offrit au Bouddha. Celui-ci daigna l'accepter et vint s'y établir avec un grand nombre de disciples. Cette fondation lui coûta cent quatre-vingts millions de pièces d'or. Des fêtes qui durèrent quatre mois eurent lieu à l'occasion de la construction du nouveau monastère, mais les fêtes proprement dites de la consécration durèrent neuf mois. Il dépensa encore cent quatre-vingts millions de pièces d'or pour ces fêtes et consacra en tout cinq cent quarante millions à cette fondation. Le même fait s'était, d'ailleurs, déjà produit à la même place sous cinq Bouddhas précédents, pour chacun desquels un riche marchand avait fait de pareilles libéralités.

18. *Histoire de Viçakha.*

Mrigâra[1], ministre du roi de Çrâvasti, dans le royaume de Koçala, avait marié son fils Pournavardhana[2] à Viçâkhâ, fille du riche Dhanañjara[3]. Or, la jeune femme était attachée à la doctrine du Bouddha. Le père de Viçakhâ habitait à Sâkéta. Mrigâra était un adhérent de la secte de ceux qui vont nus. Dans une visite que les nouveaux époux lui firent, la jeune femme fut choquée des habitudes de ces moines qui, de leur côté, en face de cette répulsion qu'ils lui inspiraient supposèrent qu'elle était partisante du moine Gautama et demandèrent à Mrigâra comment il avait

[1]) En pâli : Migâra. C'est à tort que les bouddhistes du Nord ont sanscrisé ce nom dans la forme Mrigadhara, bien qu'on trouve aussi chez eux la forme véritable et en particulier dans le Poûrna-Avadâna (c'est-à-dire la légende de Poûrna), Burnouf, *Introduction*, p. 220. A défaut de sources nous donnons une partie de l'histoire d'après Hardy, *M. of B.*, p. 220 et Schiefner, *Lebensbeschreibung*, p. 270.

[2]) Dans Schiefner, ce fils s'appelle Viçâkha.

[3]) Dans Schiefner, elle est la fille de Balamitra et la petite-fille d'Aranemi (tour de roue, c'est-à-dire la course du soleil.)

pu accepter une telle bru. Mais Viçakhâ sut amener son beau-père à voir et à entendre le Bouddha; celui-ci confondit les imposteurs qui, à côté de lui ne parurent plus être que des singes[1]. Mrigâra fut ainsi converti par l'influence de sa belle-fille, c'est pourquoi elle fut appelée la mère de Mrigâra[2].

19. *Les principaux Çakya s'attachent au maître.*

Le Maître, après avoir visité sa ville natale, repartit pour Râjagriha. Or pendant ce voyage, alors qu'il se trouvait dans le voisinage du bourg d'Anoupya, au pays des Malla se préparait et s'accomplissait à Kapilavastou la conversion de deux grands princes d'entre les Çâkya. L'auteur du projet, Mahânâman ne fut pas un de ceux qui le réalisèrent. Ce fut lui, il est vrai, qui estima qu'il n'était pas convenable qu'aucun prince de la famille n'eut encore suivi l'exemple du maître et revêtu comme lui le froc de moine. Il proposa à son frère, Anourouddha[3] de donner ce

[1]) Nous verrons plus loin quels et qui sont les six faux docteurs et pourquoi ils ne sont que des singes, c'est-à-dire de pâles images du Maître.

[2]) Cette explication rationaliste est évidemment fausse. Viçâkhâ est la principale étoile de la maison lunaire ou l'astérisme. Viçâkhâ, l'étoile de la Balance. Elle est appelée Anourâdhâ dans Schiefner 270, c'est-à-dire l'étoile qui suit, dans le Scorpion. On l'a appelée la mère de Mrigâra parce que la voie de Mriga (la voie du cerf) commence à l'étoile Anourâdhâ; elle la précède immédiatement. Le fait qu'Anourâdhâ est remplacé par Vishâkhâ s'explique par cette circonstance qu'Anourâdhâ est le premier astérisme. Etymologiquement, Mrigâra peut signifier le lever de Mriga. De même que des mots tels que cerf ou cheval sont des appellations déguisées ou oratoires de l'année ou du soleil dans sa course annuelle, Mriga peut encore avoir désigné le commencement de l'année, ce qui est d'autant plus vraisemblable que le premier mois, celui de Vaiçâkha est nommé d'après la bru Vaiçâkhâ.

Nous ne rapportons pas tous les services que Vaiçakha rendit au Bouddha. Elle lui demanda aussi différentes grâces qui lui furent accordées, entre autres de donner des costumes de bain aux moines, parce que sa servante, envoyée par elle pour leur porter des mets recherchés, les avait trouvés nus dans le cloître pour se sécher après un orage, de sorte qu'elle était revenue sans s'être acquittée de sa commission, pensant que c'était un couvent, non de bouddhistes, mais de moines nus. Elle obtint aussi de donner aux nonnes des peignoirs pour se baigner, parce que des nonnes, se baignant nues dans la rivière Ajiravatira, près d'un endroit où se baignaient aussi des courtisanes, avaient été injuriées et excitées à la débauche par ces dernières. (La tendance de cette partie de la légende paraît être une protestation contre les pratiques indécentes d'ordres rivaux. *Trad.*)

[3]) Ces faits doivent être placés avant l'arrivée du maître au Bois-Froid ou comme on peut le remarquer d'après le Coullavagga, VII, 2, à Kauçâmbî. Il n'y avait pas d'occasion de les raconter plus tôt, sans rompre le fil du récit.

noble exemple. Ce dernier d'abord ne se sentit pas la vocation, et son frère résolut d'exécuter lui-même le projet qu'il avait conçu. Mais il voulut auparavant préparer son frère qui, jusque-là, avait mené une vie de plaisir et oisive à diriger et à bien administrer son domaine. Anourouddha, en voyant tous les soins qui allaient lui incomber, en fut effrayé et préféra embrasser la vie religieuse. Sa mère lui refusa d'abord son consentement et finit par lui déclarer qu'elle le lui donnerait, si Bhadrika[1] qui régnait alors sur les Çakya abandonnait aussi son palais pour aller errer par le monde comme moine mendiant. Elle croyait bien que le roi n'échangerait pas le trône contre cette vie misérable ; elle se trompait ; après quelque résistance il se laissa décider, et laissa la royauté à son fils et à son frère, pour embrasser la vie religieuse[2].

Au jour fixé, les deux amis partirent pour Anoupya, accompagnés d'Ananda, de Bhrigou, de Kimbila[3], de Dévadatta[4], et du

[1]) En pali Bhaddiko. D'après la biographie de Schiefner, p. 236, il était fils de Çouklodana et s'appelait Tishya, parce qu'il serait né sous l'étoile Tishya. Cette explication rationaliste est irréprochable au point de vue linguistique, mais insoutenable au point de vue historique. Bhadrika ou Bhadra (Schiefner, p. 266) est le même que Tishya et peut donc avoir été l'étoile δ du Cancer ou le génie de cette étoile, Brihaspati, qui figure aussi comme la planète Jupiter. Cela semble confirmé par le fait que le génie de cette étoile est appelé expressément dans un des Brâhmanas le *meilleur* des dieux. Or, Bhadrika est aussi appelé le meilleur (le plus noble) des Çâkya (Schiefner, passage cité). En outre, tandis que les bouddhistes appellent l'ère présente *bhadra*, elle est désignée dans le Mahâbhârata sous le nom de *tishya*. On pourrait objecter que plus tard Bhadrika paraît avoir pris la place de la planète Mars. Nous avons déjà rencontré Bhadrika et Mahânâman comme faisant partie des Cinq, ou des cinq pères vénérables. Dans la mythologie un seul et même être figure souvent dans une double fonction. Le même Brihaspati qui figure comme planète, est aussi le seigneur d'astres, d'époques, etc.

[2]) Dans Schiefner (passage cité) Çouddhodana règne encore. Au moment du départ de Bhadrika et de ses compagnons, il veut assister à la dernière réunion des Çâkya. Selon la théorie indienne, une nouvelle ère commence lorsque toutes les planètes sont, suivant les calculs, à peu près dans la même maison lunaire, au 21 mars.

[3]) C'est le nom bien connu de la planète Vénus.

[4]) Chez les bouddhistes méridionaux, Dévadatta est le fils de Souprabouddha et de Godhi ; chez ceux du Nord, d'Amritodana et de Dévadatta. Le Bouddha est en outre appelé le frère aîné de Dévadatta. Or, le nom abrégé de Dévadatta est Dévakî. Comme Dévakî est la mère de Nârâyana (Krishna) et qu'elle s'identifie en outre à Dévadatta, il s'ensuit, en rapport avec les faits relatés, que Dévadatta est la même que Devî Mâyâ, et que Bouddha, son fils unique, c'est-à-dire sans égal, est le même que Nârâyana. Les Indiens, il est vrai, l'ont oublié. Nous parlerons plus loin de Dévadatta, le frère cadet du Bouddha.

barbier Oupâli. A quelque distance de la ville, les néophytes se dépouillèrent de leurs riches vêtements et de leurs bijoux et en firent don à Oupâli. Mais celui-ci, connaissant l'orgueil des Çakya et craignant qu'ils ne le tuassent en le voyant en possession de ces trésors royaux, demanda à embrasser la vie monastique avec les princes. Toute la compagnie se présenta donc devant le Bouddha qui accueillit favorablement leur demande. Pour vaincre leur orgueil, les nobles exigèrent que le barbier Oupâli fût consacré avant eux, ce qui, dans l'ordre, lui assurerait la préséance. Les nouveaux disciples firent des progrès rapides dans la doctrine et parvinrent en peu de temps à divers degrés de sanctification. Ananda fut dans la suite le disciple préféré du Maître, et admis à l'honneur de le servir et de le soigner.

20. *Tentation d'Ananda* [1].

Pourtant Ananda eut des regrets et fut tenté de quitter l'ordre pour rejoindre sa fiancée Janapada-Kalyâni [2], dont il était passionnément épris. Le Maître, lisant dans ses pensées, conjura ce scandale et cette humiliation pour l'ordre, en déployant, pour ramener Ananda, son pouvoir miraculeux. Il l'éleva avec lui en l'air et dans des visions successives, lui montra d'abord sur la branche d'un arbre, dans une forêt embrasée, une affreuse guenon. Puis il le transporta dans le ciel où des nymphes célestes d'une merveilleuse beauté vinrent au-devant d'eux. Le Maître demanda au disciple si sa fiancée était plus belle que ces créatures, et sur sa réponse, qu'à côté des nymphes elle était aussi laide que la guenon qu'ils avaient vue peu auparavant, le Bouddha lui promit de lui assurer la possession d'une nymphe, s'il voulait rentrer au couvent. Ananda oublia sa femme et resta dans l'ordre ; mais il laissa percer devant les autres moines sa passion pour les nymphes célestes, ce qui lui attira les railleries de ses

[1]) Rapporté d'après Bigandet, I, p. 187.

[2]) Nous l'avons déjà vue plus haut comme la fiancée de Nanda. Nous montrerons tout à l'heure que Nanda et Ananda sont une seule et même personne et que ce n'est que par une confusion qu'on en a fait deux.

compagnons. Il comprit alors la vanité de ses désirs sensuels et revint à la chasteté. Cette entière conversion fut proclamée par le Bouddha comme un grand sujet de joie devant la congrégation. Il compara les souillures et les défauts antérieurs de son compagnon aux vertus et à la pureté auxquelles il venait de s'élever et prit occasion de ce qui était arrivé pour raconter une histoire d'une de ses existences antérieures, alors que sur la terre, Ananda était un âne sauvage, sa fiancée une ânesse et lui-même, le Bouddha, un ânier.

Un récit analogue [1] est rapporté au sujet de Nanda. La ressemblance des noms et des faits atteste que nous avons affaire à deux formes différentes de la même légende.

21. *Histoire de Jivaka* [2].

Jivaka était le fils d'une courtisane célèbre, appelée Sâlavati [3], vivant à Râjagriha. Elle avait dissimulé sa grossesse et fait exposer l'enfant après sa naissance, pour ne pas éloigner d'elle ses adorateurs. Le petit abandonné fut recueilli et élevé par le prince Abhaya [4], fils du roi Bimbisara, qui lui donna le nom de Jivaka, parce qu'au moment où son attention fut attirée sur lui par une troupe de corneilles planant au-dessus de l'enfant et s'apprêtant sans doute à le dévorer, après avoir demandé aux gens de sa suite ce qui attirait ces oiseaux et l'avoir appris, il dit : « L'enfant vit-il encore ? — Oui, Altesse, lui fut-il répondu. » On appela donc l'enfant Jivaka, parce que le prince avait dit : « Vit-il encore? (jivati) »

[1]) Dans la biographie thibétaine, Schiefner, p. 267.

[2]) Ce chapitre que nous résumons très brièvement est fort développé dans l'original. *Trad.*

[3]) C'est-à-dire *riche en arbres de sâla* (vatica robusta). Ce nom est évidemment une antithèse de celui de possesseur de mangliers et doit se rapporter à la saison ou au mois. Peut-être Sâlavati est-elle la même que Amrapâlikâ. Or, ce dernier nom n'est qu'une désignation déguisée d'une des maisons lunaires, probablement Rohinî, mais considéré sous des rapports différents, tantôt avec le soleil, tantôt avec la lune, ce qui peut faire une différence de six mois. A l'époque où se sont formées presque toutes les légendes bouddhiques, il y avait longtemps que Rohinî n'était plus la première station héliaque.

[4]) Nous voyons dans Schiefner, p. 253, que le prince apprenait l'art de faire des voitures, ce qui le caractérise comme le dieu de la guerre, Skanda, le fils des pléiades, Krittikas, car ce mot signifie aussi char.

Arrivé à l'âge du discernement, l'enfant s'enquit auprès du prince de sa mère. « Ta mère, lui dit Abhaya, je ne la connais pas, mais je suis ton père, puisque je t'ai élevé ! » Jîvaka comprit alors qu'il était un enfant trouvé, qu'il avait été élevé par charité et qu'il devait apprendre un état. Ayant quitté le palais sans avertir le prince, il alla étudier la médecine sous un maître renommé à Takôhaçila[1], dans le Punjab. Lorsque, après plusieurs années d'études, son maître, l'ayant soumis à une épreuve, lui eut assuré qu'il savait sa profession, du moins autant qu'il était nécessaire pour gagner sa vie (le jeune homme se sentait découragé en voyant l'étendue de la science et craignait de ne jamais arriver à la posséder), il retourna à Râjagriha.

En route, après avoir épuisé les faibles ressources que son maître lui avait remises, en se séparant de lui, il eut l'occasion de guérir à Sâkéta[2] la femme d'un riche marchand à laquelle les médecins prodiguaient inutilement depuis plusieurs années leur science et leurs soins. Cette cure lui valut quatre mille pièces d'or données par la malade guérie et quatre mille par ses parents, qui ajoutèrent à ces riches honoraires le don d'un serviteur, d'une servante, d'une voiture et d'un cheval. Ce premier succès donna confiance au jeune docteur. De retour, il se présenta au prince Abhaya et voulut lui rembourser les frais de son éducation; le prince refusa et nomma Jîvaka médecin de sa cour.

Il est encore raconté de lui nombre de guérisons merveilleuses. Une fois que le Bouddha souffrait d'un embarras d'intestins il fit demander au médecin de la cour une purgation. Jîvaka comprit que pour cet illustre patient il ne fallait pas prescrire de vulgaires remèdes. Il prit donc trois poignées de pétales de lotus, les imprégna de la vapeur de plantes médicinales et les porta au Bouddha, à qui il recommanda de les renifler succes-

[1]) Cette ville, la Taxila des Grecs, est très connue dans l'histoire de l'Inde. Dans la mythologie indienne, elle joue un rôle important, se rattachant aux aventures du monde des serpents. Une des causes de ce rôle fut sans doute son nom, Taksha ou Takshaka, le serpent qui enveloppe tout de ses replis. Or, comme le serpent est le symbole de la force qui guérit (c'est pour cela qu'aujourd'hui encore le bâton d'Esculape porte des serpents enroulés) on conçoit que Jîvaka, voulant étudier la médecine, se soit rendu dans cette ville.

[2]) Appelée aussi Ajodhyâ, la moderne Faysabad, non loin d'Oude.

sivement, l'assurant que chaque poignée procurerait dix évacuations. Le traitement, complété par un bain que le docteur prescrivit après coup, craignant que la première prescription ne produisît pas un effet tout à fait suffisant, et que le Tathâgata, connaissant à l'avance par son pouvoir surnaturel les pensées du médecin, avait fait préparer avant que celui-ci fût venu compléter son ordonnance, produisit l'effet désiré. Jivaka conseilla au Bouddha de s'abstenir dorénavant de sauce.

Non seulement il guérit le Bouddha, mais il se distingua entre tous ceux qui le révérèrent. Il lui fit des présents de prix. Il sollicita aussi et obtint de lui une faveur pour les moines, à savoir qu'ils pussent porter, s'ils le préféraient, au lieu du froc, des habits bourgeois les plus simples possible [1], à moins qu'ils n'aimassent mieux se vêtir des lambeaux d'étoffe qu'ils pourraient ramasser dans la rue. Dès que les habitants de la capitale eurent appris que cette permission avait été donnée aux moines, ils rivalisèrent de charité envers eux, en leur donnant des habits; le peuple de la campagne ne demeura pas en arrière [2].

22. *Voyage à Vaiçali. Conversion d'Ougrasena.*

(Pour mémoire.)

23. *Apaisement miraculeux d'une querelle. Mort de Çouddhodana. Création de l'ordre des nonnes.*

Le Bouddha passa trois saisons pluvieuses successives dans le bois de bambous [3]. La suivante, par conséquent la cinquième, puisqu'il avait passé la première à Bénarès, il se trouvait à Grand-Bois dans la salle du Belvédère.

[1]) Peut-être s'agit-il d'habits déjà portés ; les termes ne sont pas clairs.
[2]) Hardy *Man. of B.*, p. 240. Ces événements sont rapportés à la vingtième année du ministère du Bouddha.
[3]) L'ordre des localités où devaient successivement se passer les grandes vacances n'est pas le même dans la tradition des bouddhistes septentrionaux et dans la biographie birmane que nous avons pensé devoir suivre autant que possible. La différence est même telle que toute conciliation est impossible. Il ne saurait d'ailleurs être ici question d'aucun ordre historique.

Il apaisa alors une querelle qui s'était élevée entre les Çâkya et les Kodya, au sujet de la possession de la rivière Rouge. Il était près de Vaiçâli; il se transporta en un instant au travers des airs sur le lieu où les partis adverses étaient en présence, près d'en venir aux mains, il parvint à leur faire déposer les armes. Une prédication qu'il prononça dans cette circonstance amena deux cent cinquante grands de Kapilavastou et autant des Kodya à s'adjoindre à la congrégation.

Il avait déjà opéré un grand miracle sur les bords de cette même rivière alors qu'il n'était âgé que de vingt-deux ans.

Après la conciliation miraculeuse du différend qui avait éclaté auprès de la rivière Rouge, le seigneur revint à Grand-Bois[1], dans la salle du Belvédère. Pendant qu'il y passait les grandes vacances, il apprit que son père était gravement malade à Kapilavastou, et sans retard il s'y rendit au travers des airs avec quelques-uns de ses disciples.

Près du lit du malade, le Tathâgata tint un discours sur le caractère transitoire de toute chose et fut si impressif, que le malade se sentit profondément édifié et, en prévision du Nirvâna, s'écria: « Maintenant je vois clairement que tout passe. Je me sens affranchi de tout désir mondain et complètement délivré de toutes les chaînes de la vie. » Le vieillard réconforté passa dans des méditations sur ce sujet les quelques jours qu'il lui restait encore à vivre et pour la troisième et dernière fois, il rendit respectueusement hommage à son fils[2]. Après quoi se mettant sur son séant sur son lit, il adressa la parole aux gens de sa maison, leur demanda pardon pour les torts qu'il avait pu avoir envers eux, de parole ou d'action, consola son épouse Gautamî qui fondait en larmes à côté du lit, adressa aussi des paroles de consolation aux autres membres de sa famille et rendit le dernier soupir à l'âge de quatre-vingt-dix-sept ans, un samedi, à l'heure du coucher du soleil.

[1]) La date et le nom du fondateur de ce cloître ne sont pas rapportés. C'est inexplicable au point de vue historique, mais parfaitement concevable au point de vue mythologique.

[2]) Voir plus haut, p. 154 et 156. C'est bien la cinquième fois que nous voyons Çouddhodana rendre hommage à son fils. *Trad.*

Après que Çouddhodana eut expiré, le Maître parla aux disciples réunis près du lit mortuaire. « Voyez, moines, leur dit-il, le cadavre de mon père. Il n'est plus ce qu'il était. Personne ne peut résister à la force de destruction inhérente à tout ce qui existe. Appliquez-vous avec ardeur aux bonnes œuvres et parcourez les quatre degrés qui mènent à la perfection. » Il adressa quelques paroles pleines de consolation à Gautami, sa mère adoptive, et aux autres femmes qui s'abandonnaient à leur tristesse en pleurant et en laissant pendre leurs cheveux dénoués. Il leur enseigna la loi du perpétuel changement en vertu de laquelle, tôt ou tard, chaque organisme se résout dans les éléments dont il est formé.

Les funérailles du roi défunt eurent lieu de la manière consacrée par l'usage. A l'endroit choisi pour la cérémonie, le Bouddha déposa le corps sur le bûcher et lui-même y mit le feu. Calme au milieu des cris et des gémissements qu'on faisait entendre autour de lui, il annonça le Dharma sans célébrer dans son discours les mérites du défunt. Ses paroles impressives déterminèrent nombre de gens et de dieux à entrer dans la voie de la conversion et du salut.

La mort du roi Çouddhodana remplit l'âme de la matrone Gautami d'une telle indifférence pour le monde qu'elle estima que ce serait un grand gain pour elle s'il lui était accordé, en tant que femme, d'embrasser la vie religieuse. Elle se rendit donc auprès du Bouddha, qui résidait alors près de Kapilavastou, dans le bois des Bananiers, et lui demanda humblement que les femmes aussi pussent être reçues dans la congrégation. Mais il repoussa par trois fois sa pressante prière, de sorte qu'elle retourna au palais abattue et tout en larmes.

De Kapilavastou le maître se rendit à Grand-Bois et s'établit dans la salle du Belvédère. Peu de temps après Gautami, sans se laisser décourager par l'insuccès de ses premières démarches, résolut de les renouveler. Elle se fit couper les cheveux, revêtit un costume jaune et, à la tête de cinq cents autres dames des Çakya, elle entreprit à pieds le voyage de Vaiçâli.

Après un voyage fatigant, toute la troupe arriva à la salle du

Belvédère à Grand-Bois, et pendant que, les pieds enflés et épuisée, Gautamî était sous le portail, elle vit Ananda, qui lui demanda le motif de sa venue et, l'ayant appris, l'introduisit auprès du Maître et appuya chaleureusement sa demande. Pourtant le Bouddha refusa en disant : « Ananda, ne désire pas que les femmes soient aussi admises à embrasser la vie religieuse. » Ananda comprit qu'il y avait pas à insister pour le moment, mais saisit la première occasion pour revenir sur le sujet. Alors il s'y prit autrement et insista sur tous les services que Gautamî avait rendus au Bouddha, lui rappela comment elle l'avait nourri de son lait. Cette fois ses paroles produisirent l'effet qu'il désirait et le maître consentit à ce qu'Ananda procédât à la consécration de Gautamî, pourvu qu'elle acceptât les huit conditions suivantes : 1° Une nonne, alors même qu'elle aurait passé cent ans dans l'ordre, doit rendre à un moine toutes les marques de déférence, celui-ci n'y fût-il admis que depuis un seul jour ; 2° une nonne ne pourra passer les vacances dans un lieu où il n'y ait pas de moines ; 3° une nonne doit tous les quinze jours faire à la congrégation des moines la demande de remplir deux devoirs, à savoir d'assister à la catéchisation [1] et à la prédication ; 4° une nonne doit assister à la clôture solennelle des vacances et donner devant la double assemblée du chapitre une réponse satisfaisante au triple point de vue de ce que l'on voit, de ce qu'on entend ou de ce qu'on pressent [2] ; 5° une nonne qui a manqué à des devoirs graves doit solliciter son pardon pendant quinze jours devant la double congrégation ; 6° seulement lorsqu'elle a étudié pendant deux ans (ou pendant la durée de deux époques de vacances) les devoirs moraux et paraît les connaître, une nonne peut faire au chapitre assemblé la demande d'être ordonnée ; 7° une nonne n'a en aucun cas le droit d'insulter ou de railler un moine ; 8° dès à présent et par la suite une nonne n'aura pas le

[1] Et aussi à la confession.

[2] Le mot que nous traduisons par donner une réponse satisfaisante comporte plusieurs sens. En tout cas, l'explication singhalaise qu'on lit dans Hardy, *Eastern Monachism*, 150 : « Elles doivent à la fin des vacances faire la clôture des solennités, » est inexacte. L'essentiel est passé sous silence. Les sources de Hardy ne parlent pas de la cinquième condition.

droit de prononcer, d'appliquer la censure ecclésiastique à un moine; mais cela sera permis aux moines à l'égard des nonnes.

« Si Gautami, ajouta le Bouddha, souscrit à ces huit conditions, on pourra l'ordonner. » Ananda s'empressa de se rendre auprès d'elle pour lui faire connaître ces conditions, auxquelles elle déclara souscrire des deux mains. Ainsi la nourrice du Seigneur fut reçue dans la congrégation ecclésiastique, avec cinq cents autres dames [1].

Bien qu'ayant cédé aux instances d'Ananda, le Seigneur ne se dissimula pas les conséquences de la décision qu'il venait de prendre. « Ananda, dit-il, si aucune femme n'avait été reçue dans l'ordre, la chasteté aurait été longtemps observée et la vraie doctrine aurait pu se maintenir pendant mille ans; mais à présent que des femmes ont été reçues dans l'ordre, la chasteté ne durera pas aussi longtemps, et la vraie foi se maintiendra seulement la moitié de ce temps. » Pour abréger, il donna à entendre que l'admission des femmes serait comme un ver rongeur à la racine de l'Église et que c'était à cause de cela, que par mesure de précaution, il leur avait imposé des conditions aussi sévères.

Il ne devait pas tarder à paraître combien toute la prudence du Maître serait nécessaire pour maintenir les nonnes dans la discipline et dans le devoir. La matrone Gautami elle-même avait ses défauts. Elle pria Ananda de parler pour elle au maître afin d'obtenir de lui que les salutations et autres marques d'honneur fussent établies sur un pied d'égalité entre les moines et les nonnes, de sorte que le rang dépendit uniquement de l'ancienneté. Lorsque Ananda lui en parla, le maître refusa catégoriquement d'entrer dans cette voie ; il est vrai que cette règle existait dans d'autres ordres, mais lui était bien décidé à ne pas la tolérer. Quelque temps après, pendant que le Maître était à Çravasti, il se produisit du scandale par suite de l'inconduite d'une demi-douzaine de nonnes. Ces désordres furent reprochés

[1] Cet événement eut lieu, d'après la tradition septentrionale, la septième année et dans le voisinage de Kapilavastou.

à la communauté, dont la bonne renommée en souffrit une atteinte, et il fallut toute la prudence et tout l'esprit de modération du Maître pour en conjurer les conséquences fâcheuses.

De Vaiçâla le Seigneur se rendit à la montagne de Makoula, non loin de Kançâmbi. Après y avoir passé la sixième saison pluvieuse, il partit pour le bois de bambous.

24. *Les faux docteurs vaincus par le Bouddha. Séjour du Maître dans le paradis des bienheureux.*

Nous avons déjà rencontré dans l'histoire de Viçâkhâ les faux docteurs ou Tîrthikas Tîrthyas [1] qui sont à peine une pâle copie du Maître et lui ressemblent comme le singe ressemble à l'homme [2]. Jaloux du succès qu'obtenait la nouvelle lumière répandue par le Seigneur, ils s'efforcèrent de lui disputer partout le terrain. Leurs noms sont Poûrana Kâçyapa, Inâtipoura, le Nirgrantha, Kakouda Kâtyâgana, Ajita Kéçukambula, Sanjaya (ou Sanjayin) Vairattipoûtra, Goçalipoutra, le Matiarin [3]. Ils avaient partout de nombreux adhérents, principalement à Râjagriha.

[1]) La signification dans laquelle est pris ici ce mot est incertaine, car il a plusieurs sens. Ce qui est certain, c'est que Tîrthakar n'est pas identique à Tîrthânkara, celui qui assure un passage heureux, un initiateur, celui qui fraye une voie nouvelle. Pourtant il y a là une allusion aux Jainas, ainsi que le démontrent les doctrines et les noms des faux docteurs.

[2]) Les faux docteurs sont au nombre de six, à savoir les cinq planètes proprement dites et la lune. Peut-être faut-il y voir aussi les six systèmes officiels de philosophie indienne (en fait, jamais les systèmes ne se sont renfermés dans ce nombre). Comme on peut envisager chaque chose à deux points de vue différents, — et nulle part cela n'est plus vrai qu'en mythologie, — les *six* peuvent être aussi pris dans un sens favorable. Ils font avec la plus puissante source lumineuse, le soleil, les « sept maîtres. »

[3]) En pâli Pourana Kassapa; Nâtapoutta le Nirgrantha, Pakoudha (et aussi Kakouda) Kaççâyana, Ajita Kesakamball, Sañjaya Bêlatthi-poutta, Gosâla le Maskarin (en pur Mâghadî Makkali). Les Nirgrantho's sont une secte bien connue de Jainas et Jnatipoura (Nâtapoutta) est le fondateur reconnu de la secte. Les Maskarins sont un ordre de moines qui portent comme signe distinctif un bâton de bambou. Tous les noms sanscrits, non plus que pâlis ne sont pas parfaitement corrects, et ils ne concordent pas non plus complètement. Tous sont représentés comme allant nus ou étant des gymnosophistes. Leurs doctrines sont reconnaissables dans la plupart des systèmes jainas, quoique les sources bouddhiques ne nous en donnent que la caricature. Il n'est pas impossible que quelques-uns des noms que nous avons rapportés aient appartenu à des personnages historiques. On sait que les anciens noms ont été remplacés quelquefois dans la légende par des noms nouveaux empruntés à l'histoire.

Un riche marchand de cette ville, possédant un bloc précieux de cœur de bois de sandal, eut l'idée d'en faire faire un plat[1] et de le prometire à celui, moine ou brahmane, qui pourrait s'en emparer d'une manière miraculeuse. Pour cela il le suspendit à une grande hauteur à une corde tendue entre des pieux de bambou devant sa maison. Plusieurs des faux docteurs lui demandèrent ce plat; il leur répondit: « Emparez-vous-en si vous le pouvez. » Tous échouèrent; mais deux des principaux disciples du Bouddha, Maudgalyâyana le Grand et Pindola-Bharâdvâja, parcourant un matin la ville dans leur tournée pour mendier leur nourriture, virent le plat et l'inscription qui l'accompagnait. S'étant élevé en l'air par sa puissance magique, Bhâradvâja s'en empara. Le marchand, plein d'admiration pour ce miracle, remplit lui même le plat d'aliments délicats et le leur rendit. Tout le peuple accompagna en triomphe les deux moines jusqu'au couvent. Le Bouddha, entendant les cris de la foule, s'informa de la cause de ce concours et, l'ayant apprise, censura les deux moines qui avaient déployé leur pouvoir surnaturel pour une futilité ; il défendit expressément à ses disciples d'opérer par la suite aucun miracle et proscrivit aussi l'usage des plats en bois dans la communauté.

Alors les faux docteurs pensèrent bien avoir cause gagnée[2]. Bimbisâra, redoutant de voir l'erreur se repandre, supplia le maître de confondre ces prédicateurs, ce qu'il promit de faire en déployant publiquement un pouvoir surnaturel merveilleux à Çrâvasti. C'est ce qu'il fit en fournissant dans le ciel une immense carrière, allant de l'horizon oriental à celui de l'Occident, et pendant ce temps le feu jaillissait de son œil droit[3], tandis que des jets d'eau sortaient de son œil gauche. Ses cheveux étaient

[1]) Il y a dans le texte (Coulla-vagga, V, 8) *patta*, écuelle, plat et feuille. En sanscrit le premier mot est *pâtra*, le second *patra*, de sorte qu'en sanscrit le jeu de mots est aussi impossible qu'en français, preuve que cette légende a été composée dans un des dialectes prakrit.

[2]) Ce qui suit immédiatement est emprunté à Bigandet, p. 30.

[3]) Chez les Indiens, *la droite*, aussi *le Sud*. Dans la mythologie, Çrâvasti semble situé précisément sur la limite où le soleil est entre sa position d'été et celle de la saison pluvieuse. Il est regrettable qu'il ne soit pas fait mention du temps qu'il fallut au Bouddha pour parcourir sa carrière de l'Est à l'Ouest.

lumineux et tout son corps rayonnait. Comme il n'avait pas de compagnon dans cette course, il fit un fantôme qui lui ressemblait exactement et qui parut le suivre dans sa carrière. Quelques-uns de ses disciples, ayant par un zèle inconsidéré proposé d'opérer aussi des miracles, il repoussa cette offre et leur signifia qu'il n'appartenait qu'au Bouddha de délivrer le monde des ténèbres[1]. Entre temps, il tint des prédications devant le peuple, qui le louait par des hymnes[2]. Ensuite il alla passer le temps pluvieux (les vacances) dans le séjour des bienheureux, ou paradis, pour instruire sa mère dans la doctrine, comme l'avaient fait avant lui tous les Bouddhas, après avoir opéré le même miracle. Quand le Bouddha eut ainsi disparu, il sembla au peuple que le soleil et la lune se fussent évanouis dans le ciel.

A cause de l'importance capitale de ces événements, nous croyons devoir au moins en indiquer une autre version[3].

La lutte entre le Bouddha et les faux docteurs a lieu à Çravasti parce que ceux-ci, ayant délibéré sur la meilleure manière dont on pourrait faire échec à « cet ascète Gautama », eurent l'idée, sous l'inspiration de Mâra, le Malin, de s'adresser au roi Prasenajit de Koçala et d'aller à Çrâvasti, parce que Prasenajit était impartial[4] et qu'ils n'estimaient pas pouvoir se fier à Bimbisâra. Ce dernier intervient auprès du Bouddha qui lui promet de confondre à Çrâvasti les faux docteurs par un grand déploiement de puissance miraculeuse ; il se rend à la ville désignée accompagné de sa suite de dieux et d'ermites et va s'établir au couvent de Jétavana.

Les faux docteurs ayant demandé au roi la permission de défier le Bouddha, on va informer celui-ci de ce qui se passe et le

[1]) Les Indiens païens appellent le soleil : La porte ouverte de la délivrance.

[2]) Ceci se rapporte expressément aux joyeux chants de la fête de l'été, comme en certains pays de l'Occident où on chante à la St-Jean.

[3]) Celle des bouddhistes septentrionaux. Nous avons, faute de sources originales, emprunté et reproduit en l'abrégeant beaucoup le morceau rapporté par Burnouf. Intr. p. 162 et suiv. (Encore plus abrégé dans ce résumé. *Trad.*)

[4]) En sanscrit il y a pour impartial *madhyastha*, c'est-à-dire qui se tient au milieu. La situation du Çrâvasti de la légende est donc sur le 90e degré de longitude, au point où le soleil est le plus bas. Le même jour le Bouddha prononça son sermon sur la voie moyenne. Cela devait en effet avoir lieu lorsqu'il était au milieu de sa course septentrionale.

prier d'accepter la lutte. Deux fois il refuse, mais y consent à la troisième demande [1]. Il faut savoir que selon une loi immuable, tous les Bouddhas doivent accomplir pendant leur vie dix choses indispensables : 1° Un Bouddha n'entre pas dans le Nirvâna définitif avant qu'une autre personne ait appris de sa bouche [2] qu'elle deviendra un Bouddha ; 2° avant d'avoir inspiré à une autre personne la ferme résolution de ne pas s'écarter du sentier des Bouddhas ; 3° avant que tous ceux qui doivent être convertis le soient ; 4° avant d'avoir dépassé les trois quarts de sa vie [3] ; 5° avant d'avoir transmis les devoirs (Dharma) ; 6° avant d'avoir désigné deux de ses disciples comme le premier couple de tous ; 7° avant d'être descendu dans la ville de Sânkâcaya, ciel des dieux ; 8° avant d'avoir développé à ses disciples sur les bords du lac Anavataptvu le tissu de ses actions dans ses existences antérieures ; 9° avant d'avoir établi dans les vérités son père et sa mère ; 10° avant d'avoir opéré le grand miracle à Çrâvasti.

Le Bouddha devait, selon sa promesse, manifester au roi sa puissance miraculeuse au bout d'une semaine. Par une inspiration intérieure il lui révéla à quel endroit cela devait avoir lieu, comment devait être construit l'édifice dans lequel s'accompliraient les miracles. Les faux docteurs mirent le temps à profit pour accroître leur crédit et le nombre de leurs partisans.

Le roi avait un frère appelé Kâla [4], beau jeune homme très attaché au Bouddha. On sut le calomnier et irriter contre lui le roi, qui ordonna de lui couper les mains et les pieds. Les amis du jeune homme, qui gémissait de douleur, prièrent Poûrana et les cinq autres faux docteurs de le guérir, mais eux, estimant la chose

[1]) Toutes les bonnes choses vont par trois.

[2]) Le même mot signifie *bouche* et *pointe, extrémité*.

[3]) C'est pourquoi le Bouddha entre, à proprement parler, dans le Nirvâna définitif, le 21 décembre. Il y a là une contradiction apparente, car il vit encore un quart de la durée de sa vie, jusqu'au 21 mars, date de la naissance du nouveau Bouddha. Il n'y a rien d'impossible, bien que ce ne soit pas nécessaire pour expliquer cette particularité, à ce que la légende date d'une époque et provienne d'un pays où l'année commençait le 21 décembre, répondant pour nous au 1er janvier.

[4]) Ce mot signifie temps, époque, mais il a aussi le sens de noir. Le Kala est sans doute le même personnage qui figure ailleurs à la suite du dieu du soleil et qui s'appelle aussi Mâthara. Mâthara est le père de la mère de Çaripoutra.

impossible, dirent : « C'est un des auditeurs de l'ascète Gautama; qu'il le remette dans son état antérieur. » Le patient adressa aussi au maître une fervente prière. Le Bouddha envoya Ananda avec la mission de guérir le prince, ce qui eut lieu à l'admiration de tous, et dès lors Kâla ne voulut plus revoir son frère, mais se fit secrétaire du couvent et changea son nom en celui de Gandaka[1]; il ne vécut dès lors que pour le service du Seigneur.

Au jour marqué le Bouddha accomplit plusieurs prodiges en présence du roi et du peuple, et chaque fois les faux docteurs, mis en demeure d'en faire autant, se dérobèrent sous prétexte qu'au milieu d'un tel concours de peuple il serait impossible de voir si c'étaient eux qui avaient opéré les miracles. Le Bouddha, au contraire, fit devant le roi et le peuple assemblé plusieurs miracles éclatants. Ces miracles, comme ceux qui sont mentionnés dans la précédente tradition, se rattachent tous à la mythologie solaire[2], et ils furent couronnés par la reproduction des mêmes prodiges qui avaient eu lieu lorsque le Bodhisatva avait pris possession de son siège, sous l'arbre de la Connaissance. Les cinq cents sages (*Rishis*), avertis par le tremblement de terre, de ce qui se passait à Çrâvasti, s'empressèrent de s'y rendre et, par la grâce du Bouddha, marchèrent tous de front, par l'étroit sentier qui ne pouvait livrer passage qu'à une seule personne à la fois. Ils purent contempler le Seigneur dans sa gloire, avec les trente-deux signes caractéristiques des Bouddhas, et en éprouvèrent plus de joie que des époux privés d'enfants, à la naissance d'un fils, que le pauvre à la découverte d'un trésor, et que n'en avaient éprouvé dans les temps passés les êtres chez qui les Bouddhas antérieurs avaient fait naître les racines de la vertu. Ils demandèrent à être reçus dans l'ordre du Bouddha, ce qui leur fut immédiatement accordé.

[1]) Ganda, dont Ganduka est un diminutif, signifie entre autres un certain moment astronomique, et aussi l'étoile Régulus.

[2]) Par exemple, pendant la profonde méditation du Bouddha, il sortit du trou de la serrure de la porte de la salle où on était assemblé une flamme qui mit le feu à l'édifice. Cet incendie fut éteint miraculeusement, comme il avait été allumé. Le trou de la serrure signifie ici la porte du ciel.

Lorsque le Maître eut pris place sur le siège qui lui avait été préparé, plusieurs de ses disciples, animés d'un zèle inconsidéré, lui demandèrent de faire aussi des miracles, ce qu'il leur refusa, mais lui-même en opéra encore de tels sur les pressantes instances du roi Prasénajit, qu'il put dire à des disciples :

« La luciole brille tant que le soleil ne paraît pas ; mais aussitôt que le soleil est levé, la lumière du chétif insecte s'évanouit.

« Ainsi les sophistes parlaient pendant que Tathâgata ne disait rien ; mais maintenant que le Bouddha a parlé, le sophiste ne dit plus rien dans le monde et son disciple fait comme lui. »

Pourtant Pourana Kâçyapa ne voulut pas s'avouer vaincu ; mais la tentative suprême qu'il fit pour répandre sa doctrine n'eut d'effet que de semer la division et de provoquer une violente dispute entre ses partisans ; ce qui fit que, désespéré, Pourana s'attacha au cou une cruche et se jeta dans l'étang, où il se noya[1]. Les cinq autres faux docteurs voyant son corps flotter sur l'eau, le retirèrent et quittèrent la ville[2].

Nous retrouvons ici, comme dans la version précédente, la création par le Bouddha d'une figure magique de lui-même, possédant comme lui les trente-deux signes des Bouddhas. C'est une règle immuable que les Bouddhas forment une semblable image, c'est pourquoi aussi le fit le Tathâgata.

Après avoir ainsi disposé favorablement par ses miracles l'esprit du peuple, il tint un discours sur les quatre vérités fon-

[1] Le suicide de Poûrana dans l'étang n'est pas inconnu à la légende méridionale, ainsi qu'il résulte d'un passage de Bigandet, I, p. 216. Après qu'une fois, au printemps, le Bouddha eut fait sortir du sol une tige de manglier toute chargée de boutons, Poûrana, de désespoir, s'attacha au cou une cruche et se précipita dans l'eau où il périt misérablement et alla dans le cercle le plus profond de l'enfer. La fleur de manglier annonce le printemps. Le miracle ne peut donc être arrivé à Çravasti où le soleil n'arrive qu'en été. Pourtant Bigandet emploie l'expression : le pays de Çrâvasti, par quoi on peut entendre toute la carrière septentrionale du soleil. La cruche semble bien se rapporter à l'Amphora (le Verseau) du zodiaque. Dans ce cas, le mythe serait d'une date relativement récente, au plus de 200 avant J-C.

[2] Plus tard, nous retrouverons Poûrana en vie et plein de santé, mais montrant qu'il n'avait rien appris ni oublié. D'après Schiefner, p. 273, les six docteurs sont déjà occupés à répandre de nouveau l'erreur pendant l'absence temporaire du maître, dont nous parlons à l'alinéa suivant.

damentales, ensuite duquel plusieurs cent milliers d'êtres furent admis à la jouissance d'un des quatre degrés de la sanctification.

Après ces événements l'illustre moine disparut.

Pendant trois mois il resta dans le royaume des bienheureux, cependant obligé de revenir chaque jour sur la terre pour faire sa tournée ordinaire de moine mendiant. A cause de ces absences périodiques, il créa un autre Bouddha qui devait le suppléer et instruire sa mère dans la métaphysique, tandis que lui-même se rendait à la montagne du Nord, mangeait les tendres pousses de l'arbre merveilleux et se lavait le visage dans le lac Apavataptvu [1]. Son disciple Çâripoutra y vint pour recevoir les ordres de ce qu'il fallait faire sur la terre.

Lorsque le temps fixé fut accompli, le Tathâgata descendit par les trois escaliers qu'avait construits l'architecte des dieux Viçvakarman, et prit terre près de la ville de Sânkâçya [2], où l'attendait Çâripoutra. De là il se rendit à Çrâvasti et s'établit dans le cloître de Jêtavana [3].

[1]) Qui n'est pas éclairé, qui n'est pas échauffé. Il doit être situé quelque part dans les montagnes neigeuses ou vers le pôle Nord, où il faut aussi chercher la montagne Mérou. C'est un fait assez étrange, que dans la mythologie des Indiens les pôles Nord et Sud ont fréquemment changé de rôle. Ainsi le monde souterrain, où règne le dieu des morts, Yama, est placé au pôle Sud, bien qu'à l'origine le Pluton indien doive aussi avoir habité le pôle Nord, de même que Koubêra, le Pluton indien. La raison pour laquelle on a transporté à Ceylan le démon de l'hiver, est manifeste. Le dieu de l'hiver doit avoir sa résidence à la latitude où le soleil parvient le 21 décembre, c'est-à-dire au point le plus méridional de sa carrière dans le ciel. Or Ceylan était la partie la plus méridionale de l'Inde. On a fait du Sud astronomique le Sud géographique.

[2]) Cette ville, comme plusieurs autres mentionnées dans la légende, a en réalité existé. C'est son nom qui lui a valu une place dans la mythologie. Il semble — et cela suffit — dérivé de *sankâça*, apparition. On pourrait à peu près reproduire le jeu de mots en français en disant : Le Bouddha, revenant du séjour céleste, prit terre auprès de Clermont. (L'auteur prend un exemple hollandais, *de Helder*, clair, lumineux.)

[3]) D'après la biographie thibétaine (Schiefner, p. 273) cette descente eut lieu le 22 du second mois de l'automne.

25. *Le Bouddha calomnié par une nonne.*

Les faux docteurs vaincus en ayant voulu lutter de puissance miraculeuse avec le Maître dix fois puissant, redoublèrent d'efforts, en face des progrès merveilleux que faisait sa doctrine, pour le perdre dans l'opinion. Ils l'attaquèrent cette fois par la calomnie. Ils décidèrent une nonne d'une merveilleuse beauté, appelée Ciñcâ, qui était très considérée dans leur communauté, à les aider dans cette circonstance. Parée comme une courtisane, elle eut soin de se montrer journellement le matin et le soir dans le voisinage du couvent de Jétavana, comme si elle s'y rendait ou en revenait. Puis, au bout d'un certain temps, simulant une grossesse très apparente, elle alla accuser, en pleine assemblée, au moment où il enseignait le peuple, le Maître de l'avoir séduite et abandonnée, et de ne pas vouloir prendre soin de sa progéniture. Le Tathâgata protesta avec indignation. Mais Indra, sentant son siège s'échauffer, comprit le danger auquel était exposé le Bouddha; il descendit du ciel avec quatre anges sous la forme de souris qui s'introduisirent sous les vêtements de Ciñcâ, rongèrent les cordons retenant le bloc de bois à l'aide duquel elle avait simulé sa grossesse. Il tomba sur ses pieds et lui broya les orteils. Couverte de confusion et torturée de douleur elle quitta l'Église [1], pendant que le peuple acclamait le Bouddha. La terre s'ouvrit sous ses pieds, et elle fut précipitée en enfer. Là-dessus le Maître raconta que ce n'était pas la première fois que Ciñcâ le calomniait et il en prit occasion pour raconter ce qui lui était arrivé du temps qu'il était le Bodhisatva Mahâpadma.

[1] Originellement *Dhammasabhâ*, mot qui dans la terminologie ecclésiastique signifie la salle des réunions religieuses. Mais c'est, à proprement parler, la salle de la justice, la salle de Dharma, Yama, le dieu de la justice et le juge des morts, le Pluton indien. Dans la mythologie Dharmasabhâ, le royaume des ombres, plus tard relégués au Sud, mais en réalité situé à l'Ouest, où se trouvent les îles fortunées et les Champs-Elysées.

26. *Les vieux époux. Discussions dans la Communauté. Le Bouddha, irrité, s'isole dans la retraite.*

Pendant la saison pluvieuse de la huitième année, le Seigneur demeura dans le Parc-aux-Cerfs, à Bhésakalavana, dans le voisinage de la montagne du Dauphin [1], au pays des Bhargas. Après la clôture des grandes vacances il se remit, selon sa coutume, à parcourir le pays en prêchant.

Il convertit, entre autres, deux vieux époux appartenant à la caste des brahmanes, le père et la mère de Nakoula, qui dans les périodes antérieures de leur existence avaient tenu au Bodhisatva par un lien étroit de parenté. Il leur rendit le bien qu'il en avait alors reçu et sur leur demande, leur assura la faveur d'être de nouveau mari et femme après une nouvelle naissance. Il les déclara en outre bénis entre les enfants des hommes [2].

Il se rendit à Kauçâmbî sur l'invitation de trois pieux bourgeois de la ville qu'il avait rencontrés à Vaiçâli. Les progrès de la doctrine n'y furent pas rapides à cause des intrigues des docteurs hérétiques. Ce fut en vain pourtant qu'Ananda tâcha de persuader le Maître de se rendre ailleurs. Ce qu'il y eut de plus triste fut que l'opposition ouverte ou secrète des faux docteurs sema la discorde dans le sein de la congrégation. Voici à quelle occasion :

Un moine ayant commis contre la discipline une faute grave, que lui reprochaient quelques-uns des frères, ne se rendit pas à leur exhortation. Il fut par eux excommunié ; or, il était très savant, habile, d'une incontestable moralité et de tout point un homme

[1]) Le Dauphin (*çiçuamra*, *cinçumâra*) est le nom d'une constellation dans laquelle le soleil se trouve à un certain moment de l'année. Il est nommé dans le Rig Véda à côté du Taureau, d'où l'on doit peut-être conclure que les deux constellations sont distantes l'une de l'autre de 80 deg. Mais cela ne correspond nullement à la distance du Taureau et du Dauphin des Grecs, ce qui rend encore incertains la place et le rôle de ces constellations chez les Indiens.

[2]) Cette gracieuse légende semble un pendant indien de celle de Philémon et Baucis chez les Grecs. Nous avons emprunté ce récit à Bigandet.

irréprochable. Une partie de la congrégation embrassa et défendit sa cause, tandis que les autres persistèrent dans le jugement qu'ils avaient porté. Le Maître, instruit de ce qui se passait, blâma sévèrement les deux partis, employa tous ses efforts, mit tout son tact et toute son habileté à concilier le différend, mais sans y réussir. Alors il s'éloigna l'âme remplie de tristesse.

Le jour suivant, tandis qu'il faisait sa tournée ordinaire pour mendier sa nourriture, il sentit toujours plus vivement, à mesure qu'il y réfléchissait davantage, qu'il vaut mieux vivre dans la solitude qu'au milieu des fous. De retour au couvent il chanta un hymne dont la fin peut à peu près se rendre ainsi : « Heureux qui a un ami fidèle et intelligent : avec son aide il est capable de surmonter tous les obstacles. Mais celui qui ne peut trouver un tel ami, il lui vaut mieux vivre dans la solitude comme un roi détrôné, comme un éléphant dans la jungle. Oui, mieux vaut marcher seul, que dans la compagnie d'un insensé. Que le sage suive son sentier solitaire en ayant horreur du mal et en vivant en paix comme l'éléphant dans la jungle[1]. » Le Seigneur partit alors de Kauçâmbi et se rendit au village de Bâlakalonakâra qu'habitait son disciple Bhrigou. Bien accueilli par ce dernier, il passa quelques jours chez lui, puis continua son voyage pour le Parc-aux-Cerfs de Prâcînavança, où se trouvaient alors Anouroudha, Nandika[2] et Kimbila. Leurs prévenances envers lui et

[1]) C'est la sagesse mondaine qui s'exprime dans ce chant; il respire la fierté de l'Indien païen. Il semble difficile à concilier avec l'inaltérable égalité d'humeur et avec la bonté du Bouddha. Néanmoins nous pensons qu'il est bien à sa place dans le mythe, car de si haut que le dieu du soleil domine le tourbillon du monde, il peut aussi s'irriter. Mitra, le pacifique, s'enflamme de colère contre le malin et Achille se retire de la lutte, et, courroucé, se renferme dans sa tente. Les moines qui se disputent sont les nuages qui sont aussi représentés avec des *paksha*, c'est-à-dire des ailes; et *paksha* signifie en même temps parti; de là les deux partis qui se forment parmi les moines.

[2]) Les six Çakya sus-mentionnés ainsi que Milindapanhâ, p. 103. C'est pour cela qu'il faut voir un seul et même personnage dans Nandika, Ananda et Nanda. Or ces six ne sont que les cinq planètes, avec la lune (Dévadatta) dans la position où elles vont entrer en conjonction avec le Seigneur, « the great sun earth's universal Lord, » ainsi que s'exprime Wordsworth. Bhadrika est peut-être Mars, qui s'appelle aussi Mangala, celui qui est souverainement miséricordieux. Toujours est-il que Bhadra a le même sens. Bhrigou est parfaitement connu comme représentant Vénus. Kimbila doit être Saturne. Anourouddha ou Anirouddha paraît dans quelques passages confondu avec Ananda. Comme celui-ci, en tant que serviteur du Bouddha, est toujours dans son voisinage immédiat, il semble représenter Mercure, et il reste pour le premier le

leur touchante harmonie lui sont une douce consolation. Dans le taillis, près de Pârileyaka [1] il assista à une scène entre des éléphants qui se chamaillaient tandis qu'un grand mâle cherchait pour tout le troupeau de la nourriture et de l'eau, mais n'obtenait des autres pour prix de ses services, que des coups et des rebuffades. Il y vit son image et celle des moines disputeurs, et l'animal lui-même, comme s'il reconnaissait en lui un compagnon d'infortune, s'approcha de lui et obligeamment lui offrit à manger et à boire [2].

Le Bouddha rentra alors à Çrâvastî [3]. Cependant l'indignation des membres laïques avait amené les moines à des dispositions conciliantes. Ils se rendirent auprès du Maître et les deux partis abjurèrent leur haine devant lui. Le moine coupable confessa sa faute et la querelle cessa. Le Maître profita de cette occasion pour déterminer de quelle manière et avec quelles formalités devait être levé l'anathème et scellée la paix dans l'Église. La concorde revint ainsi entre ceux qui croyaient à la loi [4].

rôle de Jupiter. Ailleurs, Anirouddha est appelé *mahân âtmâ*, c'est-à-dire l'intelligence, la *bouddhi*, et Brihaspati, Jupiter intervient comme dieu de la raison ou de la sagesse. Cependant il lui est aussi attribué d'autres rôles. Tous deux, Ananda et Anirouddha ont également des traits communs avec le dieu de la lune. Mercure porte aussi le nom de fils de la Lune, c'est-à-dire de la même nature que la lune. Il y a la même confusion au sujet du nom féminin Târâ qui figure tantôt comme épouse de Jupiter, tantôt du dieu de la lune; aussi sur celui d'Amoghasiddha, dont le nom a la même signification que celui d'Anirouddha. Oupâli, le barbier, est la personnification de l'éclipse; dans le Rig Vêda, X, 28 éclipse est exprimé par le mot *Kshura*, rasoir, parce qu'elle coupe les cheveux, c'est-à-dire les rayons. L'éclipse s'appelle aussi Mounda, le rasé.

[1]) S'il était prouvé que ce mot, ainsi qu'il semble de prime abord, dérive de *pari-leyam* « à l'extrémité du lion, » de sorte que *pârileyaka* signifierait : Immédiatement après l'époque qui suit celle de la constellation du Lion, c'en serait fait de l'authenticité de tous les passages où figure ce nom ; car *leya* a été emprunté au grec, ce qui ne peut avoir eu lieu avant le III[e] siècle avant l'ère chrétienne, et peut-être des siècles plus tard. Mais cette démonstration reste encore à faire.

[2]) Ainsi que nous l'avons vu ci-dessus, dans la rhétorique indienne, l'éléphant signifie le nuage. Dans Dhammapada, p. 106, cet éléphant prépare aussi un bain chaud pour le Bouddha, après avoir allumé le feu en frottant avec sa trompe deux morceaux de bois. Ce feu est le feu de l'éclair sortant du nuage.

[3]) Nous avons suivi ici le Mahâvagga, X, 5. Le Dhammapada donne une version plus agrémentée. A la prière d'Anâthapindika et de Viçâkha, Ananda et cinq cents disciples se rendent auprès du maître pour le ramener à Çrâvastî. Cette dernière version pourrait bien être la plus ancienne.

[4]) Il faudrait dire : Le temps se remit au beau » au sens propre et au figuré.

27. *Parabole du semeur. Ce qu'il advint avec un brahmane à Véranja. Consécration de Râhoula. Visite de Mahâbrahman. Châtiment de Souprabouddha.*

Le Seigneur passa toute la onzième année à Râjagriha, à l'exception d'une course qu'il entreprit à la montagne du Sud [1]. Un jour qu'il mendiait sa nourriture, il rencontra le brahmane Bhâradvâja, qui célébrait la fête de la moisson. La brahmane fut scandalisé à la vue de ce moine mendiant, recevant de plusieurs de ceux qui le connaissaient parmi le peuple des aumônes dans son plat, et de voir les donateurs le saluer en outre avec respect. « Moine, lui dit-il, je laboure et je sème ; il me semble que tu ferais mieux de gagner ta vie par un travail semblable. — Moi aussi, répondit le Bouddha, je laboure et je sème et, quand ma tâche est finie, je prends mon repas. » Le brahmane surpris lui dit : « Mais où donc est ton attelage ? Où ta semence ? Où ta charrue ? » Alors le Seigneur lui répondit : « La semence que je sème ce sont les bons sentiments ; la connaissance et la sagesse forment ma charrue, la loi en est le manche et le zèle est le cheval qui la tire. Par ce travail j'extirpe l'ivraie, c'est-à-dire les mauvais désirs, et la moisson sera l'impérissable Nirvâna. » — Le brahmane fut si frappé de cette parabole qu'il se convertit à la doctrine du salut et fit sa profession de foi [2].

Le Tathâgata passa la douzième année à Véranja où un brahmane l'avait invité à se rendre. Les suggestions de Mâra firent apostasier ce brahmane, il survint en outre dans le pays une grande famine, de sorte que les moines eux-mêmes dépérissaient. Le vénérable prêtre Maudgalyâyana en vint même à la résolution désespérée d'aller mendier sa nourriture au pays des Hyperboréens [3]. Mais le maître l'en dissuada et, de ce jour après

[1]) Du moins, c'est ce qui semble résulter du Mahâvagga, I, 53, rapproché de VIII, 12.

[2]) Les diverses versions de la parabole du semeur diffèrent beaucoup entre elles : Voir Hardy, 214 ; Bigandet, I, 238. Soutta-Nipâta (dans le Bouddhisme de Rys David, 134.)

[3]) Maudgalyâyana pouvait plus facilement que tout autre accomplir ce dessein,

être demeuré trois mois, le Bouddha comprit que le brahmane se repentait de son apostasie et voulait rentrer dans le giron de l'Église. Il l'affermit de nouveau dans le Dharma et reprit sa tournée qui le ramena finalement à Jétavana. Ce fut là que Râhoula, qui n'était encore que novice, reçut l'ordination. Le maître se rendit ensuite à Kapilavastou.

Pendant qu'il s'y trouvait il reçut la visite de son neveu Mahânâman, roi des Çakya et frère d'Anourouddha[1], lequel désireux de se faire instruire, lui posa les quatre questions suivantes: « 1° En quoi consiste l'accomplissement des devoirs? 2° Que faut-il entendre sous le nom de pieuse disposition? 3° En quoi consiste le vrai renoncement? En quoi la vraie connaissance? » Le maître répondit: « 1° L'accomplissement des devoirs consiste à observer les cinq commandements: Tu ne tueras point, tu ne déroberas point, tu ne mentiras point, tu ne boiras point de liqueur forte, tu ne te livreras pas à l'incontinence; 2° il faut entendre sous le nom de pieuse disposition l'amour et l'attachement pour tout ce qui concerne le Bouddha et la loi qu'il annonce; 3° le vrai renoncement consiste à se dépouiller de ce qu'on possède, à ne plus l'employer pour des intérêts mondains, mais à le distribuer en aumônes aux moines; 4° la vraie connaissance consiste dans la science complète de tout ce qui peut augmenter les bonnes œuvres et leurs salutaires effets dans cette vie et dans la vie à venir. »

A l'encontre de la docilité de Mahânâman, se place la conduite de Souprabouddha[2]. Rempli de rancune contre son gendre parce que celui-ci avait délaissé sa femme, il s'excita par la boisson, et

parce qu'il se trouvait déjà relativement très rapproché du Nord. La latitude céleste septentrionale de β des Gémeaux, environ 400 ans avant l'ère chrétienne, doit avoir été de sept degrés.

[1]) Mahânâman est, en outre, un des cinq sages des Bhadravargîya. Comme frère d'Anourouddha qui a sa place dans le groupe de Bhadrika, il doit être de la même famille qu'Anourouddha.

[2]) Voir ci-dessus, p. 59 et 60. Dans Hardy, 134, il est le père de Mayâ, par conséquent le grand-père de Gautama; dans le même auteur, 152 et 339 il est le beau-père du Bouddha. Ces deux indications proviennent de sources singalaises, et s'il en valait la peine, il ne serait pas impossible de les concilier, mais naturellement pas au point de vue historique.

se plaça sur le chemin du Bouddha pour s'opposer à son passage. En conservant tout son sang-froid le Tathâgata dit : « Souprabouddha se rend coupable d'un grand péché, c'est pourquoi dans une semaine la terre s'ouvrira et l'engloutira, et il tombera au plus profond de l'enfer. » Le coupable ne fit que rire de la menace et assura qu'il saurait prendre pendant une semaine les précautions nécessaires pour ne pas s'exposer à ce danger. Mais en dépit de ses précautions, le huitième jour un fâcheux concours de circonstances le força à descendre au rez-de-chaussée du château ; la terre s'entrouvrit et l'incrédule tomba dans l'abîme béant jusqu'au fin fond de l'enfer. Le maître profita de cet exemple pour exhorter Mahânâman à chercher son refuge dans le Bouddha, la loi et la congrégation.

28. *Conversion du géant cannibale.*

De Kapilavastou, le maître retourna à Çrâvasti, où il passa une partie de la seizième année. La même année, il visita aussi une localité nommée Atavi [1]. Il y avait dans un bois voisin un géant à qui les habitants de la ville devaient chaque jour livrer un enfant pour sa nourriture. A la fin, il n'y avait plus d'enfants que celui du roi, et le jour suivant il devait être livré au géant. Le Bouddha résolut de venir en aide au prince. Il se rendit dans le bois servant de retraite au géant et, bien que l'accueil qui lui fut fait fût au premier moment assez rude, la bonté [2] répandue sur son visage ne laissa pas que d'agir sur le cœur du monstre. Sans rien laisser voir pourtant de ce qu'il ressentait, le géant lui dit : J'ai posé à différents sages des questions et lorsque j'ai vu qu'ils n'étaient pas en état d'y répondre, je les ai déchirés et j'ai jeté

[1]) En pâli Alavî. Ce nom signifie : situé dans le désert.

[2]) Le mot que nous traduisons ici par bonté est, en sanscrit, *mitra*, homophone avec Mitra, le soleil du matin. Les traits du Mitra védique ont été reportés sur le Vishnou bienveillant, aimant la justice (*dharma*), autrement dit Bouddha, tandis que Varouna et Agni des Védas, qui forment avec Mitra la triade dans le Rig Veda I, 115 ont été remplacés, quant à leurs noms, mais non quant à leur essence, par Çiva et Brahma (chez les bouddhistes Çikhin, c'est-à-dire le feu.)

dans le fleuve leurs membres palpitants. Eh bien, Gautama, réponds à mes questions, et si tes réponses ne sont pas satisfaisantes, tu auras le même sort que tes prédécesseurs. Le Bouddha répondit avec sa parfaite sagesse à toutes les questions, et le géant fut tellement enthousiasmé qu'il se joignit au Bouddha et obtint la jouissance du premier degré de la sanctification. Plus tard s'éleva un cloître [1] à l'endroit où avait eu lieu cette conversion miraculeuse.

Une autre tradition [2] présente de cet événement une version différente, plus étendue et plus dramatique. L'odieux tribut imposé à la ville est la suite de l'égoïsme du roi, qui surpris dans la forêt par un Yaksha ou lutin, nommé Atavaka, sauva sa vie en promettant au démon cannibale de lui livrer un homme en pâture chaque jour. De longues années il tint sa promesse en envoyant sous divers prétextes chaque jour dans la forêt un malheureux voué à la mort. Ce furent d'abord les assassins condamnés, puis d'autres prisonniers, puis des personnes libres, puis les enfants jusqu'à ce qu'il n'eût plus d'autre ressource que de livrer son propre fils. C'est alors que le Bouddha, instruit de ces monstruosités par sa toute science, et voyant en outre que le fils du roi était mûr pour le troisième degré de la sanctification, résolut de le sauver. Il se rendit instantanément à la retraite du monstre, distante de trente lieues de Jétavana, où il se trouvait alors. Sur la demande du portier, touchant ce qu'il voulait, il répondit qu'il désirait passer quelques jours dans la compagnie du mauvais esprit. Le portier, Gardabha, le lui déconseilla fortement, à cause de la cruauté de son maître et, en tout cas, jugea bon d'aller consulter sur ce qu'il y avait à faire le Yaksha qui se

[1]) Ce ne peut être que celui qui, selon les sources bouddhiques du Nord, était situé sur les frontières des royaumes de Koçala et de Magadha, près du village dans les bois où le Maître passe les vingt-neuvièmes vacances (Schiefner, p. 315 et ss.) Selon Bigandet, 1, p. 246, il était déjà occupé la seizième année. Cela doit effectivement être rapporté au séjour du Bouddha à Atavi, dans le sanctuaire d'Aggâlava (en sanscrit *Agrâtava*, c'est-à-dire situé à l'orée du bois) dont il est fait mention dans le Coullavagga, VI, p. 17. Toujours est-il qu'il ressort de cet ouvrage, XX, p. 1, ainsi que du passage cité de Bigandet que de là le maître se rendit à Rajagriha.

[2]) Empruntée à Hardy, *M. of B.*, 261.

trouvait alors dans les montagnes neigeuses [1]. C'est ce qu'il fit et pendant ce temps le Bouddha prit place et s'assit sur le trône.

La rencontre du monstre et du Bouddha est entourée de plus de merveilleux que dans le récit précédent, mais le dénouement est le même. Plus tard, lorsque le fils du roi eut atteint l'âge d'homme, son père lui remontra qu'il devait la vie au Bouddha et que cela lui imposait le devoir de s'attacher à lui. C'est ce que fit le prince, et il fut mis en possession du troisième degré de la sanctification [2].

29. *Mort de Çrimati. Zèle d'un brahmane. Le malheureux tisserand. Conversion du chasseur.*

La dix-septième saison des pluies se passa au bois de bambous, près de Râjagriha. Le Bouddha profita de la mort d'une courtisane, Çrimâti, sœur de Jivaka, célèbre par sa beauté, qui avait fait de larges aumônes aux moines et aimait à s'entretenir avec eux, dont un des moines même s'était follement épris, pour montrer à ses disciples la vanité de tout l'éclat et de toutes les joies du monde. Il mena ses disciples voir le cadavre de la courtisane qui déjà tombait en décomposition et dit au roi Bimbisâra qu'il avait prié d'assister à cette visite : « Quel est cet objet repoussant qui gît là raidi et livide ? — Le cadavre de Çrimati, répondit le roi. — Eh bien, continua le maître, de son vivant, on payait une grosse somme pour avoir la possession de cette femme une seule

[1]) Il en résulte que le monstre était le roi des Yaksha, Koubéra, le dieu de la richesse, qui règne sur le Nord. Dans le récit précédent, nous avions affaire au géant de l'hiver. L'endroit où le Bouddha veut résider quelques jours doit donc être une des constellations placées sous la latitude de Koubéra. Il est impossible de préciser au juste quelle constellation. Vraisemblablement Dhanishthâ, le Dauphin. L'arrivée d'Alavaka est marquée dans le texte par un cri rauque dont trembla toute la région de Jambouvipa. L'hiver, la neige et la tempête vont toujours ensemble dans la mythologie. Leurs noms mêmes se prennent souvent l'un pour l'autre.

[2]) C'est-à-dire d'Anâgâmin, qui ne doit jamais revenir sur la terre.

nuit. Y a-t-il quelqu'un à présent qui en voulût à moitié prix ? — Non, repartit le roi, personne dans tous mes États ne donnerait une obole de ce cadavre ; on ne trouverait même personne qui voulût l'emporter hors d'ici si l'on n'y était contraint par la nécessité. » Se tournant alors du côté des assistants, il leur dit : « Contemplez la dépouille de Çrimatî, qui fut si célèbre pour sa beauté. Que reste-t-il de cet extérieur séduisant qui a tenté et enchaîné tant de gens ? Tout dans ce monde passe. Tout est vanité. » Ce discours moral amena quatre-vingt-deux mille personnes à la connaissance des quatre vérités fondamentales et le moine enamouré fut complètement guéri de sa folle passion [1].

De retour à Atadi après les vacances, le Maître retarda un jour l'heure de la prédication pour attendre un brahmane qui, désireux de l'entendre, avait été retenu et retardé par la recherche d'une de ses vaches, laquelle avait disparu. Et même lorsqu'enfin il arriva exténué, couvert de poussière et n'ayant rien mangé le Tathâgata, avant de commencer, le fit reposer et lui fit donner de la nourriture. Comme après on s'étonnait et on lui faisait des reproches de cette condescendance pour un inconnu, il répondit : « Je connaissais les excellentes dispositions de cet homme, je savais qu'il avait faim de justice, combien grande et ferme était sa foi en moi, de sorte qu'il n'avait compté pour rien la faim et la fatigue pour satisfaire son désir de piété. »

Une autre fois à Câlcya, la dix-huitième année, il admit dans la congrégation et consola un malheureux tisserand qui avait été la cause involontaire de la mort de son fils bien-aimé et qui était plongé dans le désespoir.

Il passa les dix-huitièmes vacances dans le bois de bambous et se rendit ensuite à Magadha pour y prêcher et y répandre sa doctrine. En traversant une forêt il délivra un cerf pris au piège, et s'assit pour se reposer, sous l'arbre auquel était fixé le piège. Le chasseur étant survenu devint furieux en voyant qu'il avait

[1] Ce récit est repoussant lorsqu'on l'envisage au point de vue historique ; mais il ne scandalisera personne, une fois éclairé par la mythologie. La courtisane si prodigue de ses dons est la déesse mère et est représentée comme telle sur le bas-relief de Bharhout. Jivaka et Çrimatî peuvent se comparer à Apollon et Diane, à Çiva et Dourgâ.

perdu sa proie. Il voulut percer le moine d'une flèche. Mais une force surnaturelle le maintint immobile dans la position de l'archer prêt à tirer. Ses fils, inquiets de son absence, l'ayant cherché et retrouvé, et pensant que le moine placé sous l'arbre avait ensorcelé leur père, ils saisirent à leur tour leurs armes pour le tuer et, à leur tour, furent frappés d'immobilité. Enfin le maître, sorti de sa profonde méditation, vit ces hommes comme pétrifiés dans des attitudes menaçantes. Il en eut compassion, leur rendit la liberté de leurs mouvements et leur prêcha la vraie foi [1]. Tous tombèrent à ses pieds, lui demandèrent pardon et devinrent d'ardents partisans de la doctrine du salut.

30. *Établissement définitif d'Ananda dans sa charge. Nouveaux pièges de Mâra. Conversion d'Angoulimâla. Meurtre de Soundarî. Rencontre avec un brahmane. La fille d'Anathapindika. Le brahmane du nombril duquel rayonne une lumière. Interruption de l'histoire.*

La vingtième année, le Maître retourna à Çrâvastî et y passa la saison des pluies dans le cloître de Jétavana. Sentant d'une manière plus pressante, avec le poids croissant de l'âge, le besoin de quelqu'un qui lui donnât les soins que sa faiblesse réclamait, il nomma Ananda à la dignité de gardien de sa personne [2]. — Mâra, l'esprit des ténèbres, ourdit cette même année de nouvelles

[1]) Si le chasseur dont, ainsi qu'il résulte de son immobilité, l'histoire tombe en hiver, représente peut-être la constellation du Sagittaire, ce mythe serait d'une date assez récente, postérieure à l'introduction dans l'Inde du zodiaque grec.

[2]) Dès le jour de sa conversion, Ananda fut spécialement attaché à la personne du maître. Le présent récit semble donc en contradiction avec les faits précédemment rapportés. Il n'y a pourtant aucune contradiction. Mercure est, de toutes les planètes, la plus rapprochée du soleil, mais n'en reste pas toujours à la même distance. Le motif qui a amené à placer cette élévation d'Ananda à sa charge juste la vingtième année est encore un objet de recherches. Peut-être cela tient-il à ce que dans les constellations de Mûla et des deux Ashâdhâ, on dit que Mercure est dans la partie de sa carrière appelée *Yogântika*, le lieu le plus proche de la conjonction. Si l'on fait commencer l'année Bharanî, la deuxième Ashâdhâ est la vingtième constellation de la série.

machinations contre le Maître. Il inspira au peuple de ne plus donner d'aumônes aux moines, de sorte que, lorsqu'il faisait sa tournée dans les rues sans que personne déposât rien dans son plat, Mâra s'enorgueillit de son succès et demanda ironiquement au Bouddha comment il se trouvait de ce régime d'abstinence forcée. Mais le Seigneur lui répondit qu'il était arrivé à un degré de faiblesse où il pouvait parfaitement subsister sans manger [1].

Cette même année eut lieu la conversion du célèbre brigand et assassin, nommé Angoùlimala qui était la terreur de tout le pays de Koçala. Peu après il mourut, et comme les moines se préoccupaient de ce que pouvait être son sort après sa mort, le Bouddha leur dit: « Angoulimâla, qui est mort peu après sa conversion [2], est parvenu à la délivrance [3]; sa conversion a été aussi complète que subite. Il était auparavant cruel et rude, parce qu'il n'avait jamais vécu qu'avec les méchants, mais aussitôt qu'il eut entendu ma parole et été reçu dans la congrégation, il s'est attaché à moi de tout son cœur et s'est engagé dans la voie du salut. Il n'a rien négligé pour effacer ses méfaits antérieurs, et ainsi il a promptement atteint le plus haut degré de la perfection [4].

Pendant ce séjour du Seigneur à Jétavana, les faux docteurs firent une nouvelle tentative pour le calomnier et le perdre. Ils décidèrent une de leurs adeptes, appelée Soundari, à répandre le bruit qu'elle avait passé une nuit avec le Bouddha dans la chambre de ce dernier. Quand la calomnie se fut répandue ils payèrent des sicaires pour assassiner Soundari et jeter son corps dans les broussailles aux abords du couvent; puis ils dénoncèrent le Boud-

[1]) Le soleil au solstice ne mange aucune portion, c'est-à-dire ne semble parcourir aucune partie de sa carrière, comme on l'a remarqué plus haut. La rencontre avec Mâra doit donc avoir eu lieu pendant le solstice d'hiver. Nous savons que Gautama était déjà tombé une fois en défaillance à la fin de sa promenade, le 21 décembre.

[2]) C'est-à-dire ici dissolution. Il a fondu comme la neige devant le soleil.

[3]) C'est-à-dire passage à un autre état, métamorphose.

[4]) Nous avons suivi la biographie birmane d'après Bigandet I, p. 254. Le récit de Hardy, p. 249, s'en éloigne. Bien qu'il ait conservé quelques éléments mythiques qui ne se retrouvent pas dans la rédaction plus courte que nous avons reproduite, le sens moral est encore au premier rang, notamment l'intention de faire remarquer qu'en devenant moine on commence une nouvelle vie. Le moine est *mort* au monde, n'a plus père, mère ni parents, a rompu tous ses liens de famille et est devenu membre d'une nouvelle société *religieuse*.

dha comme débauché et meurtrier. Mais les assassins ayant parlé de meurtre dans un cabaret où ils avaient trop bu furent arrêtés et confessèrent la vérité. Les faux docteurs saisis subirent l'horrible supplice d'être enterrés jusqu'au cou, puis on répandit de la paille sur leur têtes et on y mit le feu[1], de sorte qu'ils périrent misérablement.

Un jour le Seigneur convertit pendant une de ses tournées un ivrogne qui lui demanda: « Sage maître, qu'a donc fait le grand Brahma pour mériter l'éclat dont il brille et la félicité sans pareille dont il jouit? » Le maître répondit: « Le grand Brahma a pendant un nombre infini d'existences largement répandu des aumônes parmi les pauvres, sauvé mainte personne de la mort et instruit les ignorants. C'est par ces bonnes œuvres qu'il s'est élevé au rang suprême qu'il occupe[2]. »

L'histoire du mariage de la fille d'Anâthapindika, raconté dans deux versions différentes, reproduit pour le fond, dans une condition bourgeoise au lieu de royale, celle du mariage de Viçâkhâ[3], et montre encore une jeune femme croyante résistant aux séductions de l'erreur et aux pratiques dégradantes des hérétiques, dans une contrée barbare, et y faisant connaître et triompher la vraie doctrine. De ce récit, nous ne reproduisons que l'arrivée miraculeuse du Bouddha au travers des airs, avec ses principaux disciples, à Jamboulvipa. Ce passage a été emprunté par la légende à l'épopée. Soumâgadhâ (c'est le nom de la jeune femme) avait fait au Bouddha un sacrifice à l'étage supérieur, ou sur la terrasse de sa maison, et, en versant de l'eau d'une aiguière d'or, elle s'était écriée: « Seigneur, souviens-toi de moi qui, dans ce pays barbare, suis privée des trois joyaux et qu'il te plaise de t'y montrer, accompagné de ta congrégation. » Le sacrifice s'éleva dans les airs et vint descendre devant les pieds du maître; aussi-

[1]) Les buveurs signifient par allusion la constellation de l'Eau, Ashâdhâ, un petit groupe d'étoiles dans le Sagittaire. Soundâri doit signifier une certaine époque ou période, peut-être la pleine lune vers le 21 décembre.

[2]) On voit que le grand Brahma suit la même conduite que le Bouddha. La mention en apparence non motivée des vertus de Brahma s'explique si l'on songe qu'à la suite de la constellation d'Ashâdhâ vient l'étoile Abhijit, qui est sous la domination de Brahma. C'est α de la Lyre, qui est quelquefois, mais peu exactement, regardée comme une des maisons lunaires.

[3]) Voir plus haut, p. 161 et ss. *Trad.*

tôt il ordonna à Ananda de dire aux disciples qui possédaient des dons magiques de répartir leurs sorts [1] et d'être prêts à partir avec lui ; et le lendemain matin ils volèrent tous à travers les airs vers la ville qu'habitaient Soumâgadhâ, son mari et ses beaux parents. « Est-ce ton maître, Soumâgadhâ? » lui demanda-t-on, lorsque le cortège fit son apparition. Elle répondit : « Celui qui est assis dans ce char et qui lance la foudre au milieu de la pluie est Kaundinya, celui qui trône sur une montagne décorée de fleurs est Kâçyapa le grand, celui celui qui monte le chariot traîné par des lions est Çâripoutra, celui qui est monté sur un éléphant est Maudgalyâyana, celui qui a pour trône un lotus d'or est Anirouddha, celui qui est dans le char traîné par Garouda [2] est Poûrna, fils de Maitrâyani, celui qui chevauche sur les nuages est Açvajit, celui qui s'appuie contre ce palmier est Oupâli, celui qui repose sur le palais de lapis lazuli est Kâtyâyana, celui qui s'avance dans le chariot tiré par des bœufs est Koshthila, celui qui est dans un chariot traîné par un cygne est Pilindivatsa, celui qui se promène dans le bois est Çronakotivinça, celui qui se montre sous la figure d'un Cakravartin (tourneur de roue ou lanceur de disque) est Râhoula. » Enfin le Maître parut lui-même, répandant autour de lui la lumière et accompagné des anges de lumière. La maison se transforma en cristal [3], et, après avoir engagé nombre de gens dons les voies du Dharma, le Seigneur retourna à Çrâvasti [4].

Vers ce temps-là il y eut dans le pays beaucoup de bruit à l'occasion d'un brahmane du nombril duquel sortaient des rayons lumineux, qui le faisaient ressembler à une lune. Les faux docteurs le produisirent partout comme une preuve miraculeuse vivante de la vérité de leur doctrine. Mais ayant voulu l'opposer directement au Bouddha et l'ayant conduit au couvent de Jétavana, dès que le brahmane se trouva en présence du Maître, le

[1]) Ces sorts servaient à différents usages. Ce sont tantôt des cartes ou des jetons, tantôt des baguettes magiques.
[2]) L'oiseau de Vishnou, tantôt l'aigle du soleil, tantôt la foudre.
[3]) La glace étincelle aux rayons du soleil.
[4]) Après le milieu de l'hiver le soleil remonte vers le Nord.

phénomène cessa. Cela se renouvela jusqu'à trois fois, de sorte que le brahmane pensait que le Bouddha neutralisait son don miraculeux par la puissance de ses formules magiques. Mais le Maître lui déclara ne posséder d'autre puissance que celle qu'il avait acquise sous l'arbre de la connaissance pendant les sept semaines qu'il y avait passées. « Quant à toi, ajouta-t-il, sache que cette lumière par laquelle tu excites l'admiration de la foule t'a été accordée en récompense du don que tu as fait au Bouddha, dans une existence antérieure, d'un diadème en forme de lune. Mais c'est un don passager. Attache-toi à ma doctrine, et elle te vaudra une récompense éternelle. » Le brahmane, touché de ces paroles, suivit le Seigneur [1].

Après ces événements la tradition méridionale s'arrête et est muette sur ce qui arriva pendant environ vingt-quatre ans [2]. Le fil ne se renoue qu'à la dernière année de la vie du Maître. Pourtant l'histoire se continue, et nous comblerons cette lacune en empruntant à la tradition du Nord quelques récits sur cette période.

31. *Dévadatta et Ajâtaçatrou.*

Pendant que le Maître était à Kauçâmbi [3] et occupait l'ermi-

[1]) Cette légende doit se rapporter à la circonstance que la constellation d'Ashâdhâ est représentée comme le nombril de l'année. Il s'agit probablement de la lumière de la nouvelle lune dans les deux jours qui suivent le plus long jour de l'année.

[2]) Nous avons vu que la vingtième année Mâra remporte une apparence de succès sur le Bouddha, qui ne peut plus prendre de nourriture. En outre on a vu que le Bouddha atteint le complet Nirvâna après avoir parcouru les trois quarts de sa vie. C'est-à-dire qu'il a son jour le plus court le 21 décembre, mais que sa vie se prolonge jusqu'au 21 mars, qu'un nouveau Bouddha le remplace. Or, comme il y a vingt-sept ou vingt-huit astérismes, le Bouddha en a, à la première de ces dates, parcouru vingt ou les trois quarts. Dans les sept suivantes il se repose. Le motif pour lequel le temps officiel des vacances a été reporté à la saison des pluies doit être que le mythe est venu du Nord avant de se répandre dans la plaine de l'Hindoustan.

[3]) D'après la version contenue dans le Coulla-vagga, VII, 2, ces événements auraient eu lieu immédiatement après l'arrivée à Anoupya des Çâkya, parmi lesquels se trouvait Dévadatta. Voir plus haut, p. 164. Nous verrons plus loin qu'il n'y a ici aucun lien chronologique et qu'il faut ramener les années à des jours. Il mérite d'être noté que le Tathâgata est déjà très avancé en âge.

tage de Ghosita, l'esprit de Dévadatta [1] commença à s'éloigner de lui; le disciple en train de devenir apostat se demanda sur quelle puissante amitié il pourrait bien s'appuyer dans sa révolte, et il songea de suite au prince Ajâtaçatrou, qui était jeune et avait un bel avenir devant lui. Il se rendit auprès de lui dans la chambre où dormait le prince, après avoir, par sa puissance magique, changé sa forme en celle d'un jeune garçon, avec une ceinture de serpents. Le prince effrayé lui demanda qui il était et sur sa réponse lui dit : « Si tu es le Maître Dévadatta, reprends ta forme ordinaire, » ce que fit aussitôt le moine qui parut devant lui avec sa taille, avec son froc et son plat d'aumônes. Ayant ainsi fait l'expérience de sa puissance de magicien, il songea à l'employer pour imposer son autorité aux moines. Mais à peine eut-il conçu cette pensée que toute cette puissance s'évanouit.

Le Maître fut instruit de toutes ces particularités par Maudgalyâyana à qui les révéla l'ange Kakoudha Kolyapoutra, un de ses anciens serviteurs défunts. « Tu es bien persuadé, lui dit-il, que l'ange Kakoudha a dit la vérité? — Sans doute, lui répondit-il. — Eh bien, crois-en ma parole, Maudgalyâyana, crois-en ma parole; bientôt l'imposteur [2] se découvrira lui-même. »

Le Maître retourna ensuite dans le bois de bambous à Râjagriha. On lui rapporta les grandes marques d'honneur que le prince Ajâcatrou rendait à Dévadatta. « N'en soyez pas jaloux, dit le Bouddha; tant qu'il est honoré de cette manière il a tout lieu de craindre du préjudice (une diminution) dans la suite. Mais il ne gagnera certainement rien en vertu véritable. Dévadatta s'enfle de ces privilèges de manière à préparer sa propre ruine. De même que le pisang et le bambou portent un fruit qui doit causer leur mort, que ce n'est qu'à son propre dam que la mule devient pleine, de même cette considération croissante dont jouit Dévadatta finira par causer sa perte. »

[1]) Dévadatta est aussi le nom de la trompe Pâncajanya, la trompette du ciel, qu'Indra, c'est-à-dire l'air lumineux porte sur son épaule, comme nous l'avons vu plus haut.

[2]) Parce que la lune présente des phases *apparentes*.

Un jour, en pleine assemblée, Dévadatta, après avoir ramené son manteau sur une épaule[1] représenta au Seigneur que celui-ci était avancé en âge et s'affaiblissait et lui demanda de lui remettre la direction de la congrégation. Par trois fois le Maître refusa en ajoutant qu'il ne se déchargerait pas de ce soin même sur Çâripoutra ou sur Maudgalyâyana, encore moins sur un indigne comme Dévadatta. Bien que profondément offensé et du refus même et de ce que le Bouddha lui avait publiquement préféré Çâripoutra et Maudgalyâyana, Dévadatta se retira après avoir salué avec déférence. Mais ce fut là le premier motif des attentats dont il se rendit coupable envers le Seigneur.

Non content de ce qui s'était passé dans la congrégation, le Bouddha fit mettre le peuple en garde contre les prétentions et les projets de Dévadatta, dont l'irritation redoubla. Il alla trouver le prince Ajâtaçatrou et lui persuada d'assassiner son père et de faire aussi périr le Bouddha, afin que le prince pût régner sans attendre la mort naturelle du vieux Bimbisâra, et que lui, Dévadatta, succédât au Bouddha. L'air sombre du jeune prince, quand il allait accomplir son parricide, donna l'éveil aux courtisans auxquels il confessa le double complot avec un singulier cynisme. Conduit devant son père, ce dernier, en face de la déclaration brutale de son fils, qu'il avait voulu le tuer pour hériter plus tôt du pouvoir, ne partagea la rigueur, ni de ceux qui voulaient punir tous les moines comme complices de Dévadatta, ni de ceux qui voulaient seulement punir du dernier supplice l'imposteur et le prince ; mais il abdiqua lui-même en faveur de son fils, dans la pensée que, son ambition satisfaite, il renoncerait à ses coupables projets.

Dévadatta vint de nouveau trouver le prince Ajâtaçatrou[2] pour l'engager à faire assassiner l'ascète Gautama, et à faire attendre au retour le meurtrier par des affidés qui le supprimeraient ; de

[1]) Comme signe de politesse en adressant la parole à quelqu'un.

[2]) Le mot signifiant prince spécialement prince héritier, le Dauphin, est *Koumâra*. A notre sens, c'est à dessein qu'on a employé ici ce nom pour désigner une personne qui était déjà revêtue de la dignité royale. Koumâra est aussi Skanda, le dieu guerrier, et Ajâtaçatrou est en réalité Koumâra même, et peut par conséquent continuer à être appelé Ajâtaçatrou-Koumâra.

même, d'en aposter d'autres pour tuer ceux-ci et, ainsi de suite, de sorte qu'on ne saurait pas d'où était parti le coup. Ce projet manqua parce que, en la présence du Bouddha, le sicaire sentit défaillir son courage, confessa le crime qu'il avait consenti à commettre et se convertit à la doctrine du Maître. Les gens apostés pour l'attendre, ne le voyant pas revenir, allèrent à sa rencontre et virent le Tathâgata assis sous un arbre. Une prédication qu'il leur tint les gagna aussi à la vérité, et ils furent reçus comme membres laïques dans la congrégation. Le Maître leur conseilla de s'en retourner par un autre chemin afin d'éviter ceux qui les attendaient. Il en alla ainsi des seize personnes engagées dans le complot. Alors Dévadatta se chargea lui-même de la sinistre besogne. Il s'embusqua sur une montagne, sur le chemin que le Maître devait suivre et lorsqu'il vit ce dernier s'approcher au-dessous de son embuscade, il précipita sur lui un quartier de rocher, qui tomba aux pieds du Bouddha et même le blessa, de manière à ce que le sang coula. S'adressant à Dévadatta, le maître lui dit : « Perfide, tu as commis un grand crime en répandant le sang du Tathâgata ; » et ensuite s'adressant aux moines : « Voilà la première action immédiatement[1] punissable dont s'est rendu coupable Dévadatta, c'est qu'il a répandu le sang du Tathâgata. »

Les moines, en apprenant la tentative faite contre le Bouddha se mirent à lire avec de grands cris[2] pour le garder contre tout accident. En apprenant la cause de ce vacarme, il les engagea à se calmer en leur disant : « Il est impossible qu'un Tathâgata périsse par l'entreprise d'une autre personne (ou sous l'attaque d'un ennemi). Les Tathâgata s'éteignent naturellement (attei-

[1]) Dans l'original *Ânantarika* qui, par son étymologie, signifie aussi (quelque chose) en quoi il n'y a point de solution de continuité, deux choses qui ne sont séparées par aucun intervalle. » Il semble qu'il soit fait allusion à une éclipse partielle dans laquelle un quart (pâda — 1/4 pied) du disque est censé obscurci. Dans le langage ecclésiastique, *ân* a le sens de impardonnable.

[2]) Allusion à la coutume superstitieuse de faire du vacarme et de vociférer des conjurations pour chasser le démon qu'on croyait causer les éclipses. Si le mythe du sang du Tathâgata répandu n'a pas son origine dans ce que les mots *ouparâga*, éclipse et *oupa-rakta*, éclipser, signifient aussi coloré, coloré et rouge, il est certainement en rapport avec ces sens. *Rakta* signifie aussi sang.

gnent le complet Nirvâna) : les Tathâgata n'ont pas besoin que personne les protège. »

Dêvadatta essaya encore de faire périr le Bouddha en déchaînant contre lui l'éléphant Nâlâgiri, qui était féroce et se ruait sur les hommes pour les tuer [1]. Mais le Maître en face de l'animal furieux ne perdit pas un instant son calme inaltérable [2]; pourtant les croyants, les gens de bien et perspicaces, s'écrièrent à la vue du péril auquel il était exposé : « Malheur, un éléphant va en heurter un autre [3]. » Le Maître adressa à la bête furieuse quelques paroles amicales et l'éléphant, abaissant sa trompe, s'approcha du Tathâgata. Celui-ci enseigna dans un hymne comment Nâlâgiri avait essuyé avec sa trompe la poussière des pieds du Seigneur, se l'était répandue sur la tête, s'était ensuite retiré en marchant à reculons jusqu'à ce qu'il eût perdu de vue le visage du Seigneur. Après quoi l'animal rentra paisiblement dans son écurie [4].

Dêvadatta se rendit ensuite auprès de Kokâlika, Katamoraka-Tishyaka, fils de Khandadevi et de Samoudradatta [5] pour lui pro-

[1]) Hardy, M. of B. p. 321 : Mâlâgiri; mais c'est évidemment une faute d'impression, car à la page suivante il écrit Nâlâgiri. D'après d'autres sources l'éléphant de Pradyati s'appellerait Bhadravatika. C'est peut-être un seul nom, car de *nâlâ* ou *nâli*, qui signifie une demi-heure, dérive *nâlimandala* (le cercle de l'heure), le cercle équinoxial; *bhadra*, salutaire et synonyme de *svasti* ou *svastika*, petite croix, et désigne entre autres la nuit de l'équinoxe. L'éléphant semble donc être la révolution journalière du point ou du cercle équinoxial. Le soleil n'y touche que deux jours dans l'année.

[2]) Il est rapporté dans le Dhammapada qu'Ananda exposa sa propre vie pour sauver celle du maître. Il y a quelque chose d'analogue dans Hardy. Ce dernier rapporte que le Bouddha sauva une femme qui allait être écrasée par l'éléphant. Ce détail semble apocryphe, car c'eût été un acte et c'est une règle absolue que les Bouddhas ne peuvent pas agir ; car des actes supposent des passions, de l'excitation et que, pour employer une expression indienne, le parfait Bouddha est *Kûtastha*, élevé au-dessus de toute agitation terrestre. Il ne fait que laisser luire sa lumière et marcher sur les traces de tous les Bouddhas qui l'ont précédé. Le temps de l'action se clôt pour eux avec leur vie de Bodhisatvas.

[3]) Parce que le cercle qui divise également le ciel, et la carrière du soleil se croisent.

[4]) D'après Hardy l'éléphant se convertit, récite les cinq commandements, et s'il n'avait pas été un simple animal, aurait été admis au premier degré de sanctification.

[5]) Mentionné par Schiefner, p. 266, comme un des *cinq* Çakya dont les noms se retrouvent dans le sien et dans ceux de ses parents. Ils sont appelés Çakya comme les disciples de Dêvadatta sont souvent désignés comme des fils de Çakya. Cette interprétation est douteuse. Il semble s'agir de la nuit et des oiseaux de nuit.

poser de se réunir à lui afin de semer la discorde dans la congrégation et de détacher le peuple de l'ascète Gautama. Il crut en avoir trouvé le moyen en demandant au Bouddha la consécration de règles d'un ascétisme rigoureux qu'il savait d'avance que celui-ci n'approuverait pas; mais il comptait exploiter son refus pour le faire passer aux yeux du peuple pour un homme adonné aux jouissances des sens, et n'ayant rien d'austère dans sa doctrine et dans sa vie. A la demande qui lui fut faite publiquement d'approuver les nouvelles règles, le maître répondit : « Il n'en peut rien résulter de bon. Que celui qui veut être ermite se fasse ermite, mais que celui qui préfère résider dans les villes et les villages en ait la liberté; que celui qui ne veut vivre que d'aumônes le fasse, mais que celui qui veut accepter une invitation à dîner l'accepte. Que chacun porte des haillons ou des habits bourgeois [1] selon qu'il le préfère. Je veux bien accorder qu'un moine puisse, s'il y tient, ne dormir pendant huit mois que sous un arbre et non dans une chambre et dans un lit [2]. La viande et le poisson sont purs à un triple point de vue quand on n'y voit, n'y entend ou n'y soupçonne aucun mal [3]. »

Dévadatta avait obtenu la réponse qu'il avait prévue et voulue, et il commença à l'exploiter et à prôner devant le peuple la supériorité des cinq articles qu'il avait proposés et que le Bouddha avait repoussés. Les simples, les incrédules admirèrent l'austérité des Çakya, parmi lesquels étaient recrutés les adhérents de Dévadatta et ne virent plus dans l'ascète Gautama qu'un mangeur, ne songeant qu'à la sensualité. Les croyants et les gens sensés s'indignaient de l'audace et de l'esprit de révolte de Dévadatta. Le Bouddha ne laissa pas encore que de lui donner de salutaires avertissements. Il lui demanda : « Est-il vrai, Dévadatta, que tu veuilles semer la discorde dans la congrégation [4]? » Et sur sa

[1]) D'après la doctrine, ces derniers vêtements doivent avoir été reçus comme présents des laïques.

[2]) Par conséquent, pas pendant les vacances, qu'on doit passer dans un couvent.

[3]) Il n'est pas certain que notre traduction rende exactement l'idée : le texte dit seulement : « La viande et le poisson sont purs, (quand) non vus, non entendus, non soupçonnés.

[4]) Il se trouve donc de nouveau avec le Tathâgata.

réponse affirmative, il lui dit : « Renonce à ce projet. Celui qui détruit l'union et la concorde, sera consumé dans l'enfer pendant la durée d'un Kalpa[1] ; mais celui qui rétablit la paix détruite, passera une longue période de félicité dans le ciel. Renonce donc à tes mauvais desseins. »

Dévadatta ne tint compte de ces avis et, peu après, il annonça à Ananda que le jour même il célébrerait la fête et accomplirait les actes religieux en dehors de la congrégation et du Maître[2]. Il partit en effet de Vaiçâli pour Gayâçirsha accompagné de cinq cents disciples, fils des Vriji, novices dépourvus d'expérience. Le Maître, instruit de cette résolution, chargea Çâripoutra et Maudgalyâyana de se rendre à cette assemblée pour sauver ces jeunes gens et neutraliser l'effet des impostures de Dévadatta[3]. Celui-ci, en les voyant venir vers le lieu de son assemblée, crut qu'eux aussi avaient abandonné le Maître pour se joindre à lui et leur fit, malgré les avis de Kokâlika, un accueil empressé et les invita à prendre des places d'honneur. Mais ils se tinrent à distance pendant qu'il instruisait ses disciples. A la fin, épuisé, il sentit le besoin de se coucher pour se reposer et engagea les deux émissaires à parler à sa place ; pour lui il tomba dans un profond sommeil[4]. Çâripoutra et Maudgalyâyana prêchèrent sur la loi avec une telle force de persuasion que les yeux des disciples de Dévadatta furent dessillés, ils reconnurent leur erreur et à l'appel de Çâripoutra ils se levèrent tous pour se rendre auprès du Maître dans le bois de bambous. Kokâlika réveilla Dévadatta, qui, se voyant abandonné de tous ses disciples, se leva ; mais sa bouche se remplit de sang[5].

[1]) C'est-à-dire la durée plus ou moins longue qui sépare deux créations. On peut dire que le monde visible est de nouveau créé par le dieu du soleil chaque jour, chaque année ou chaque siècle.

[2]) Il y a chaque mois deux jours de fête coïncidant avec un *parvan*, une syzygie.

[3]) Sa sottise recevrait son châtiment, car en croisant la course du soleil Dévadatta ne pouvait que s'attirer l'obscurcissement qui en effet devait bientôt survenir pour lui.

[4]) La lumière de la lune s'affaiblit. Le matin, dont les Açvins sont pendant un certain temps les précurseurs, au commencement de l'année, était sur le point de se lever.

[5]) C'est-à-dire la lune s'obscurcit. Il n'est pas besoin de rappeler que la faible lueur que conserve la lune pendant une éclipse a une teinte rouge. La

Une tradition [1] rapporte que Dévadatta reçut une telle impression de ces événements qu'il en fut neuf mois malade, et qu'ensuite il résolut d'aller implorer son pardon du Tathâgata. A cause de sa faiblesse, il fut conduit par ses disciples en chaise à porteurs à Jétavana. Mais, instruit de son approche, le Seigneur déclara qu'il refusait de le voir et dit : « Ses péchés sont si grands, que dix, cent, voire mille Bouddhas ne pourraient lui être d'aucun secours. » Dans son désir de voir le Maître, Dévadatta s'élança de sa chaise ; mais à peine ses pieds avaient-ils touché terre, que les flammes jaillirent du sol qui s'entrouvrit et enveloppèrent son corps, d'abord les pieds, puis la ceinture, et enfin dépassèrent ses épaules [2]. Dans les angoisses de la mort, il appela le Bouddha à son aide et entonna en son honneur un hymne par lequel il s'assurait le secours des trois joyaux. Mais il ne devait en profiter que plus tard, car pour le moment il fut précipité en enfer où il reçut un corps brûlant de la grandeur de seize cents milles [3].

Sous l'influence des mauvais conseils de Dévadatta, le roi Ajâtaçatrou avait résolu de faire mourir son père Bimbisâra, bien que celui-ci eût déjà renoncé au trône en faveur de son fils. Une tentative de le faire mourir de faim [4] ne réussit pas d'abord parce que sa femme Vaidehî qui seule avait encore la permission de le voir lui portait du riz à chaque visite qu'elle lui faisait. Après qu'on le lui eût interdit, elle recourut encore à différents stratagèmes qui tous furent découverts. Mais même lorsque le vieux roi fut absolument privé de nourriture, non seulement il ne mourut pas, mais son corps conserva sa fraîcheur, et on dit à son fils que cela tenait à ce qu'ayant obtenu le premier degré de la sanctification il pouvait vivre sans manger. Alors Ajâtaçatrou ordonna qu'on lui brûlât les pieds avec un fer chaud et qu'on les

même figure de langage est employée à propos du faux docteur Sanjaya, dont on a parlé plus haut. Le fait seul que Sanjaya est regardé comme possédant le breuvage d'immortalité Amrita, c'est-à-dire Soma, montre qu'il est la lune.

[1]) Hardy, M. of B., p. 328.

[2]) Il s'agit donc d'une éclipse totale ; mais une partie du mythe s'applique à l'obscurcissement de la nouvelle lune, de sorte qu'il y a ici deux mythes confondus ensemble.

[3]) Les zéros ne comptant pas dans la mythologie. La lune a 16 kalâ.

[4]) Ce récit des tortures infligées à Bimbisâra est emprunté à Hardy, M. of B. p. 317.

enduisit d'huile, afin qu'il ne pût plus marcher. Le barbier[1] chargé de cette opération en fut fort affligé et pleurait en accomplissant sa sinistre besogne. Le vieux roi mourut de cette mutilation, mais il renaquit sous le nom de Janovrishabha[2] dans l'empire des souverains des quatre régions du ciel.

Le même jour Ajâtaçatrou apprit qu'un fils lui était né. Il s'émut au souvenir de la tendresse que son père lui avait prodiguée et révoqua les ordres barbares qu'il avait donnés. Mais il était trop tard : son père n'était plus. Dans les tourments de ses remords il s'adressa aux six faux docteurs dont nous avons déjà parlé ; mais ils furent impuissants à apaiser sa douleur, jusqu'à ce que Jîvaka lui conseilla de s'adresser au Bouddha qui précisément se trouvait alors à Râjagriha, dans le bois de mangliers[3]. Le roi de Magadha épancha son cœur devant lui et confessa ses forfaits ; il se convertit et fut comme son père plein de vénération pour le Bouddha, pour la loi et pour la congrégation.

La tradition du Nord rapporte aussi l'éloignement graduel qui se produisit entre Dévadatta et le Tathâgata[4].

En partie ce sont les mêmes incidents, mais encore plus surchargés de merveilleux, et il y en a plusieurs autres mettant dans un jour nouveau la haine impuissante du disciple révolté. La lutte se prolonge davantage et se termine à Kapilavastou, où

[1]) C'est-à-dire Râhou. Au fond Bimbisâra et Dévadatta sont un seul et même être ; seulement ils figurent dans des rôles différents.

[2]) En pâli Janavasabha. Dans la tradition septentrionale Jinarshabha Vrishabha et rishabha signifient tous deux taureau. Tous les corps lumineux du ciel sont appelés des taureaux, parce qu'on se représente leurs rayons comme des cornes. Le taureau aux dix mille cornes dans le Rig Véda, désigne en premier lieu la lune.

[3]) Tout cela a lieu en un même moment, le soir de la pleine lune du mois de Kârttika. Cela signifie que ce soir et l'époque dominée par Ajâtaçatrou coïncident, de sorte que Bimbisâra doit régner sur la pleine lune du mois précédent, le mois d'Açvina. Dans le style oratoire chaque époque est la meurtrière de celle qui l'a précédée. Ce n'est que dans une autre partie de cet ouvrage que nous pourrons parler plus en détail des six rois qui font mourir leurs pères, et dont la série commence à Ajâtaçatrou. Bornons-nous à mentionner ici que Koumâra ou Skanda, que nous avons identifié à Ajâtaçatrou est aussi appelé Kârttikéya, le fils des Pléiades.

[4]) Emprunté à Schiefner, p. 278. (Malgré l'intérêt que présente cette nouvelle version et les rapports et les différences qu'elle révèle entre les traditions de l'église du Sud et de celle du Nord, nous n'avons pu que la mentionner et non la reproduire avec quelques détails. *Trad.*)

Dévadatta ne craint pas de chercher à séduire Yaçodhâra, l'épouse du Bouddha. Dévadatta finit aussi par être précipité dans l'enfer, mais pendant qu'il y subit le châtiment de ses fautes, il y reçoit de Çâripoutra et de Maudgalyâyana la promesse que, par suite de ses bonnes actions antérieures, il renaîtra plus tard comme un Pratyêka-bouddha [1]. — La même tradition rapporte aussi avec des variantes les crimes, le repentir et la conversion du roi Ajâtaçatrou.

32. *Sac de Kapilavastou.*

Sous le règne de Viroudhakha, roi de Çrâvasti, qui avait détrôné son père, le vieux roi Prasénajit, Kapilavastou fut détruit par le roi Ajâtaçatrou, qui fit également périr toute la race des princes de Koçala. Ces événements eurent lieu trois ans avant la mort du Seigneur, qui avait alors soixante-dix-sept ans [2].

La tradition du Nord [3] présente ces faits d'une manière un peu différente. Le destructeur de Kapilavastou aurait été un fils de Prasénajit appelé Viroûdhaka [4], fils né d'une esclave du prince Mahânâman, laquelle était célèbre par son habileté à tresser les

[1]) C'est-à-dire, conformément à la doctrine ecclésiastique, un être possédant, il est vrai, la connaissance qui conduit au Nirvâna, mais incapable de la communiquer à d'autres. Il possède une lumière, mais non une lumière qui se répande et communique la vie. Nous verrons plus tard ce que sont, à proprement parler, les Pratyêka-bouddha.

[2]) Bigandet I, p. 266. Hardy, M. of B., p. 283, raconte le mariage de Prasénajit avec une fille de Mahânâman. La forme Meitta-doubba, chez Bigandet, doit être une conjecture de l'auteur birman, qui pensait à *mittadoubha*, qui signifie traître, parjure.

[3]) Schiefner, p. 287.

[4]) Au lieu de Viroûdhaka, on trouve aussi au Nord la forme Vaidoûrya (Schiefner, p. 321). Il porte aussi le titre de prince des Kaboutes (Koumbhânda) et de souverain de l'une des régions du ciel. Chez les bouddhistes méridionaux Viroûdha (Hardy M. of B., p. 24) est le roi du quartier du Sud. D'un autre côté Skanda ou Koumâra, le dieu de l'année et de la guerre, est un fils adoptif de Mâlini. Le frère de Viroûdhaka est le prince Jéta que nous avons déjà appris à connaître (voir plus haut, p. 161). Nous estimons que Viroûdhaka est le souverain du point le plus méridional de la carrière du soleil, et que plus tard il a été reporté sur la terre comme le roi des régions méridionales, de même que le dieu des morts, Yama, que l'on fait habiter le Sud, bien que les Outtara Kourou, les esprits bienheureux qui résident dans l'empire de Yama continuent à être placés au Nord.

guirlandes et avait été surnommée pour cela Mâlinî (l'enguirlandée)[1]. Viroûdhaka détrôna son père alors que ce dernier, qui était né la même année que le Bouddha, était âgé de soixante-dix-sept ans et sept mois. Le vieux roi mourut pendant qu'il allait implorer contre son fils rebelle le secours du roi Ajâtaçatrou : il tomba de son char et sa tête fut souillée par la poussière soulevée par les roues[2]. Enflammé d'un violent désir de vengeance contre les Çâkya, Viroûdhaka assiégea Kapilavastou avec une nombreuse armée et y entra à la suite d'un traité avec le prince des Çâkya Mahânâman, qui lui avait demandé d'avoir la vie sauve. Ce prince périt pourtant d'une manière misérable. Le vainqueur détruisit la ville et fit mettre à mort une multitude de Çakya, entre autres cinq cents jeunes princes qui succombèrent dans les supplices, bien que sauvés jusqu'à deux fois par l'intervention du Bouddha. Viroûdhaka retourna à Çrâvasti, emmenant comme esclaves mille jeunes femmes Çakya. Le Seigneur annonça qu'à cause de tous ces crimes Viroûdhaka périrait huit jours plus tard dans les flammes[3]. Le meurtrier se fit construire un palais au milieu d'une pièce d'eau, mais le huitième jour le soleil le consuma en concentrant ses rayons au travers du verre grossissant de la femme de Viroûdhaka, et au milieu des hurlements que lui arrachait la douleur, il fut précipité au fin fond de l'enfer, où il reprit, pour souffrir, une nouvelle vie[4].

[1]) Hardy, « la jeune fille aux fleurs » Mâlikâ, qui est aussi une femme de Prasênajit, mais différente de la mère de Viroûdhaka.

[2]) Au lieu de poussière, il serait plus exact de dire cendre, *bhasman*, car ce mot signifie aussi neige. Prasênajit doit être mort au milieu de l'hiver.

[3]) On voit que le Bouddha est partout présent.

[4]) Kapilavastou ou Kapilapoura *peut*, — ce qui en mythologie suffit, — signifier la *rousse*, la *brunâtre*, c'est-à-dire le royaume du crépuscule ou de l'obscurité, comme l'on voudra. La ville doit donc être évacuée au commencement de l'année, au plus tôt le 21 mars, date astronomique du commencement de l'année. Quoique dans le calendrier on comptât d'après les mois lunaires, l'année partait cependant de la pleine lune du mois de Vaiçâkha, c'est-à-dire, en ramenant à nos usages, de Pâques. Il s'écoule donc entre le commencement astronomique de l'année et la mort du Bouddha, un temps plus ou moins long, selon les années.

33. *Événements de la dernière année. — Le Bouddha empêche d'éclater une guerre entre le roi de Magadha et les Vriji. — Départ pour Pataligrama. — Fondation de Patalipoutra. — Séjour à Kotigrama et à Nadika. — Rencontre d'Amrapali.*

Alors que le maître se tenait sur le sommet de la montagne du Vautour, le roi de Magadha voulut faire la guerre aux Vriji dont la prospérité l'offusquait. Mais il envoya d'abord son ministre, le brahmane Varshakâra auprès du Bouddha, pour lui présenter ses hommages, s'enquérir de sa santé et lui communiquer le projet qu'il avait formé et lui demander quelle en serait l'issue.

Le brahmane s'étant acquitté de sa commission, le Seigneur demanda à Ananda qui était derrière lui, agitant l'éventail : « Sais-tu, Ananda, si les Vriji fréquentent assidûment les assemblées ? » Ananda ayant répondu affirmativement, le Bouddha continua : « Ils n'ont donc à attendre qu'une prospérité croissante et rien à craindre. » Il demanda ensuite si la bonne harmonie régnait d'intention et de fait dans leurs assemblées, s'ils évitaient ce qui est défendu et observaient les préceptes qu'ils avaient reçus de leurs ancêtres [1]. Il passa ainsi en revue tous les devoirs et toutes les vertus. Ananda ayant répondu affirmativement à chaque question, le Seigneur renouvela après chaque réponse l'assurance qu'il venait de donner. Puis, se tournant vers Varshâkara, il lui dit : « Brahmane, une fois que j'étais à Vaiçalî, dans le sanctuaire de Sârandada, j'ai instruit les Vriji des sept devoirs que vous venez d'entendre et, aussi longtemps qu'ils y seront fidèles, ils n'ont rien à craindre. — Je comprends, ô Gautama, repartit le brahmane, que les Vriji sont protégés par leurs vertus et que le roi de Magadha ne pourra les détruire que s'il parvient à semer la

[1]) On voit que le bouddhisme, du moins dans sa forme la plus ancienne et la plus pure, ne se présentait pas avec un caractère révolutionnaire à l'encontre de la foi ancienne. « Ne croyez pas que je sois venu abolir la loi et les prophetes, car je ne suis pas venu pour abolir, mais pour accomplir. » *Trad.*

discorde parmi eux. » Et là-dessus, prétextant ses nombreuses occupations, il prit congé et il partit [1].

Peu après le départ du ministre du roi, le Seigneur ordonna à Ananda de convoquer tous les moines établis à Râjagriha et leur recommanda avec force d'observer les sept devoirs qu'il allait leur annoncer. Il développa les sept devoirs dans les mêmes termes qu'il venait d'employer dans sa conversation avec Ananda, en modifiant seulement quelques détails à cause de la différence de situation entre les Vriji et les moines. Puis il les instruisit de sept autres devoirs spécialement destinés aux moines, à savoir qu'un religieux évite l'activité (le travail), le bavardage, la somnolence, l'esprit de parti, les mauvais désirs, les mauvaises compagnies et de rester à moitié chemin dans la méditation spirituelle. Il leur résuma encore sept autres devoirs, à savoir de conserver la foi, la moralité, d'être animés d'une sainte crainte, de rechercher l'instruction, d'avoir un courage viril et d'être circonspects. Il leur en recommanda encore sept autres, à savoir s'exercer dans les parties constitutives de la sagesse suprême qui sont : la mémoire, la recherche de la loi, la force d'esprit, la joie, la tranquillité, la (pieuse) méditation et l'égalité d'humeur, la nécessité du renoncement et l'étouffement (de tous les genres de mal).

Enfin il les engagea encore à considérer les six devoirs qui sont l'amitié en public et en particulier envers leurs compagnons, en actes, en paroles et en pensées, la commisération et une vie irréprochable, ainsi qu'une communion fraternelle dans la foi qui mène au salut.

Après avoir séjourné quelque temps sur le mont du Vautour, entretenant ses disciples sur la morale, la méditation spirituelle et la sagesse, il se rendit à Amrayashtikâ [2]. Après y avoir passé

[1]) Ce morceau est emprunté au Mahâ-Parinibbâna Soutta. Il ne se trouve pas dans la biographie birmane. Ce qui suit concorde d'une manière générale avec ce que rapporte Bigandet, t. II, p. 2.

[2]) En pâli Ambalatthikâ, c'est-à-dire la branche de manglier. Bien que cela ne soit pas mentionné, ce doit être la même localité où auparavant le Bouddha avait fait son miracle de la tige de manglier, qui eut une conséquence si malheureuse pour le faux docteur Poûrana, ainsi que nous l'avons vu. Nous approchons d'ailleurs à grands pas de la fin de l'année et le bouton

quelques jours dans la chambre royale, prêchant la morale et traitant diverses questions de vie religieuse, il partit avec une grande suite pour Nalandâ.

Ce fut là, dans le bois de mangliers de Pâvârika que Çâripoutra, s'approchant du maître, lui dit après s'être profondément incliné devant lui : « Ma foi dans le Seigneur est que personne autre, ascète ou brahmane, n'a été, n'est ou ne sera égal à lui en sagesse. » Le Maître répondit : « Çâripoutra, ce sont là de grandes paroles prononcées sur un ton tranchant. Est-ce que tu connais d'une manière assez complète tous les maîtres des temps passés, pour établir entre eux et moi une comparaison ? — Non, Seigneur, répondit Çâripoutra. — Et ceux qui vivent à présent ? — Pas davantage. — Et ceux qui vivront plus tard ? — Aussi peu. — Et moi-même, me connais-tu à fond, de manière à pouvoir affirmer de moi une telle chose ? — Non, Seigneur. — Alors pourquoi prononcer de telles paroles d'un ton si hautain? » Çâripoutra répondit : « Il est vrai, je ne connais complètement ni les maîtres passés, ni les maîtres vivants, ni les maîtres à venir; je ne te connais pas d'une manière complète, mais je sais les effets de la loi. Or, comme les maîtres des anciens âges ont atteint la sagesse suprême en évitant les cinq obstacles, en étouffant en eux tout ce qui peut troubler l'esprit, en s'exerçant avec une application que rien ne put affaiblir à la méditation des sept parties de la suprême sagesse, ainsi feront ceux qui viendront dans la suite, et ainsi a fait le Seigneur. »

De Nalanda, le Bouddha continua encore quelque temps sa tournée et arriva à Pâtaligrâma[1], c'est-à-dire au village de Pâtali.

Invité par les habitants à y séjourner quelque temps et à loger à l'hôtel du village, qui fut approprié pour le recevoir avec sa suite, il accepta cette invitation et tint dans la grande salle de l'hôtellerie le discours suivant : « Chefs de famille, cinq mau-

de manglier présage le retour du printemps. Bientôt nous nous trouverons dans la maison de plaisance de la courtisane gardienne du manglier.

[1]) De ce récit jusqu'à la donnation d'Amrapâlikâ, le Mahâvagga, VI, 28-30, concorde mot pour mot avec la légende Mahâp. D'après le premier de ces ouvrages le Bouddha vint directement de Râjagriha à Pâtaligrâma.

vaises habitudes résultent pour les hommes pervers de l'inobservance des commandements moraux [1]. D'abord le méchant tombe dans la négligence et il en résulte pour lui un grand dommage dans sa fortune et dans ses biens; en second lieu il s'aquiert une mauvaise réputation; en troisième lieu, s'il vient dans une compagnie d'honnêtes gens, il s'y trouve mal à son aise; enfin il est sans espérance à l'heure de sa mort et, après la mort il est voué à la perdition. Ce sont là les cinq conséquences fâcheuses de la négligence des commandements moraux. »

Puis il développa les heureuses conséquences de l'observation de ces commandements, qui sont précisément le contraire des précédentes [2].

Ce fut vers cette époque que les deux ministres du royaume de Magadha, Sounitha et Varshakâra fondèrent à Pâtaligrâma une ville pour servir de boulevard contre les Vriji. Un grand nombre de divinités vinrent alors s'établir dans le village. Les grands du royaume se sentirent attirés à bâtir leurs maisons là où s'étaient établis les grands dieux, et les employés de rang inférieur se logèrent dans le quartier qu'avaient choisi les dieux de second rang. Le Bouddha, avec son regard auquel rien n'échappe, annonça qu'un jour il s'élèverait à cet endroit une grande capitale, en même temps place importante de commerce, appelée Pâtalipoutra [3], mais qu'elle serait exposée au triple danger d'incendie, d'inondation et de discorde.

Les deux ministres allèrent rendre visite et présenter leurs hommages au Bouddha et l'invitèrent à diner chez eux avec la com-

[1]) Il s'agit ici des cinq commandements généraux que doivent observer les laïques. Ne pas tuer, ne pas voler, ne pas mentir, ne pas boire de liqueur enivrante, ne pas vivre dans la débauche.

[2]) Toutes les prédications bouddhiques ont une même coupe, tout à fait mécanique et suivant les règles de l'homilétique catéchétique des moines. Leur principal caractère est le développement extrêmement régulier d'une vérité très ordinaire. Leur régularité fait que malgré leur extrême insignifiance elles supportent la lecture et ne fatiguent pas comme telles élaborations païennes des Oupanishads ou du Bhagavad-Gîtâ, qui saisissent le lecteur par les éclats fulgurants de sentences profondes se succédant à jet continu, mais aussi le fatiguent et l'accablent.

[3]) La célèbre Palibothra des Grecs, capitale de Magadha sous les règnes de Candragoupta et de ses successeurs. Elle n'était pas loin de la ville actuelle de Patna.

grégation. Il accepta et après le repas il remercia en ces termes du somptueux accueil qui lui avait été fait :

Celui-là fait bien, qui quelque part
Désirant fixer sa demeure,
Reçoit d'une manière magnifique
Tous les gens pieux et braves de l'endroit;
Qui, en outre, accorde l'éloge et les remerciements qu'il doit
Aux dieux de la contrée.
Ils louent ceux qui les louent,
Honorent ceux qui les honorent;
Ils aiment quiconque est pieux et sage,
Comme une mère aime son enfant.
Celui qui est aimé des dieux,
La bénédiction et le bonheur seront toujours son partage[1].

Arrivé à Kotigrâma (c'est-à-dire le village à l'extrémité), le Seigneur dit à ses disciples : « Moines, si vous et moi avons parcouru cette longue route, c'est parce que nous n'avons pas reconnu et réalisé les quatres vérités fondamentales. Quelles sont-elles ? » Suit l'énumération des quatre vérités[2] « Parce que nous n'avons pas reconnu et atteint ces quatre vérités, nous avons dû parcourir toute cette longue route. Mais maintenant nous avons reconnu et atteint chacune de ces vérités. Le désir de continuer l'existence est éteint en nous, dissipé le désir qui nous attache à la vie. Maintenant nous ne renaîtrons plus. »

Après être resté un certain temps à Kotigrâma, il se rendit à Nâdika et y logea dans l'auberge de Ginjakâ[3]. Ananda lui

[1]) L'accent de ces vers n'est pas bouddhique, mais on approuve ce que l'on emprunte sans observation. On peut voir par cet exemple ce qu'il faut penser de l'assertion que le Bouddha combattit la foi populaire.

[2]) Ces quatre vérités sont empruntées à la médecine : 1° le médecin constate la maladie; 2° il en reconnaît la cause consistant en matières contagieuses, mauvaises humeurs, *doṣa's*, ou comme disent les Grecs *rheumata*; 3° il comprend qu'il faut détruire cette cause, évacuer ces humeurs; 4° enfin il emploie dans ce but le traitement médical ou chirurgical. Ces principes médicaux ont été spirituellement appliqués au soleil, lorsqu'il figure comme guérisseur dans les conjonctions *sandhi's*; au *sandhi* de l'année nouvelle, lorsque le Bouddha arrive au réveil; le 21 juin, lorsqu'il tient sa première prédication, etc.

[3]) Dans le Mahâvagga, II, 30, 6, ce détail ne vient que plus tard, mais évidemment ne se trouve pas à sa place. La forme Nâtika, employée dans ce passage, ne semble pas exacte, car les autres sources méridionales s'accordent avec Schiefner, p. 285, pour employer la forme Nâdika.

demanda quel était le sort de divers croyants habitants de la ville, qui avaient passé de la vie présente et passagère à la vie éternelle. Le maître satisfit largement la curiosité d'Ananda, mais ensuite il lui dit : « Ce n'est pas une chose exceptionnelle que la mort d'un enfant des hommes et si, à chacun qui meurt on s'adresse au Tathâgata pour connaître son sort, il ne suffira pas à répondre à toutes ces questions. C'est pourquoi je vais t'enseigner un passage de la loi, grâce auquel chaque disciple de bonne volonté peut être assuré pour lui-même qu'il ne renaîtra pas dans l'enfer, dans le corps d'un animal, dans le royaume des ombres ou dans un état misérable. Il faut d'abord que ce noble disciple ait une foi raisonnée au Bouddha, puis en la loi, puis en la congrégation. Il doit aussi avoir les mœurs qu'affectionnent les hommes d'un caractère élevé. »

De Nâdika le Seigneur se rendit à Vaiçâli et s'arrêta à la maison de plaisance d'Amrapâli. Dès que cette dernière sut qu'il était dans son verger de mangliers, elle fit atteler ses plus belles voitures et sortit de la ville par le chemin qui conduisait à son jardin [1]. Arrivée au bout de la route carrossable, elle mit pied à terre et fit à pied [2] le reste du chemin. Après avoir salué le Maître elle s'assit avec sa suite à une distance respectueuse, et entendit une prédication édifiante qui l'instruisit et fit descendre la paix dans son âme. Puis elle invita le Maître à dîner le lendemain avec sa suite, et après avoir salué respectueusement, elle partit.

Au retour, elle se croisa avec les Licchavis de Vaiçâli. Elle

[1]) La mention des voitures nous fait penser qu'Amrapâli est identifiée tantôt avec Soûryâ, la fille du soleil qui monte dans le char conduit par les Açvins, tantôt avec Rohinî (Aldébaran) qui est la principale étoile du char de Rohini dans le Taureau. On peut d'autant plus facilement les prendre l'une pour l'autre que la première est la fiancée, la deuxième l'épouse du dieu de la lune. Elle est appelée une courtisane, *ganika*, parce que ce mot, qui signifie « appartenant à la multitude, vulgaire, public, dérive de *gana*, troupe. Or les déesses-mères forment toute une troupe et comme Soûryâ et Rohinî ont toutes deux le soleil pour père et protecteur, la ganika est sans doute la même que la déesse-mère Sâvitrî, la fille du soleil. Aussi est-il dit qu'Amrâpali est sans parents, née de soi. Hardy, M. of B., p. 456. Hiuen Thsang, *Mémoires*, I, p. 388.

[2]) Cette expression : à pied, rappelle l'épithète *padvati*, allant à pied, si souvent employée pour l'aurore (Oushas). Elle est aussi une fille du soleil, elle marque donc aussi comme l'aube, le commencement d'une nouvelle année ou d'une nouvelle période.

ordonna à son cocher d'accrocher la roue de la voiture du plus jeune des Licchavis, et comme on lui demandait pourquoi elle agissait ainsi, elle dit : « C'est parce que j'ai invité le Maître à dîner pour demain. — Eh bien, dirent les Licchavis, cède-nous cette invitation et nous te paierons cent mille pièces d'or. — Non, Messieurs, quand vous me donneriez tout Vaiçâlî je ne renoncerais pas à l'honneur de ce dîner. » Alors les Licchavis s'écrièrent en faisant claquer leurs doigts : « Ah! la petite mère[1] nous a coupé l'herbe sous les pieds. »

Ils continuèrent néanmoins leur route, firent leur invitation qui fut naturellement refusée, mais furent édifiés par une prédication. Ils remercièrent le Seigneur des grâces qu'il leur avait accordées et se retirèrent après avoir salué respectueusement. Le Bouddha dit à ses disciples : « Moines, si vous n'avez pas encore vu les dieux, regardez le cortège des Licchavis, car il ressemble à un cortège de dieux du paradis. »

Le dîner eut lieu le lendemain chez la courtisane. Elle avait fait préparer les mets les plus recherchés; à la fin du repas elle dit : « Je fais donation de ce jardin à la congrégation à la tête de laquelle est placé le Bouddha. » Le Maître accepta la donation et, après avoir prononcé un discours édifiant, il se leva et il partit[2].

[1]) Cette expression, qui cadre en apparence si mal avec la beauté de la courtisane, confirme notre supposition que c'était une déesse-mère.

[2]) Le Mahâvagga, VI, 30, rapporte qu'immédiatement après ces événements le Bouddha partit pour la salle du Belvédère à Grand-Bois, près de Vaiçâlî. Comme nous le verrons, ce départ n'est mentionné que beaucoup plus tard dans la légende du Mahâparin. que nous suivons pour le moment.

34. *Maladie du Bouddha. — Ananda possédé par le Malin. — Tentation du Malin. — Evénements des derniers mois suivant la tradition du Nord. — Histoire des derniers jours suivant la tradition du Sud. — Dîner chez Counda. — Dernière maladie. — Arrivée à Kousinara. — Instructions données à Ananda. — Conversion de Soubhadra. — Mort. — Départ. — Partage des reliques.*

De la maison d'Amrapâli, le Seigneur se rendit au village de Bailva et y passa le temps des vacances [1]; il répartit les moines dans les environs de Vaiçâli.

A Bailva, il fut malade à la mort, et ne se releva que par la force de son esprit et par le sentiment qu'il n'avait pas encore achevé sa tâche. Quand il fut suffisamment remis pour se lever, il alla s'asseoir à l'ombre en dehors du parc et dit à Ananda : « Je suis vieux, très avancé en âge; j'ai atteint quatre-vingts ans. Semblable à un vieux char, le corps du Tathâgata ne se meut plus qu'avec peine. Quand le Tathâgata aura atteint l'abolition des sensations et l'absolue concentration de l'esprit, le corps du Tathâgata jouira du repos des bienheureux. Alors, il vous faudra chercher en vous-mêmes et dans la loi la lumière, en vous-mêmes et dans la loi le secours. »

Un jour qu'il s'était rendu avec Ananda au sanctuaire de Câpâla [2], il lui dit : « Ananda, Vaiçâli est une résidence agréa-

[1] Nous trouvons ici la confirmation de la supposition que nous avons énoncée plus haut, p. 151, que les vacances du Bouddha tombaient originellement dans les mois d'hiver. Le récit remonte à deux ou trois mois en arrière, ainsi qu'il résultera de la maladie du Bouddha dont nous allons bientôt parler. Du reste les Bouddhas doivent être malades aux jours les plus courts de l'année. Le trouble apporté dans la marche de l'histoire, — qui ne se rencontre pas dans le Mahavägga, peut s'expliquer par la circonstance que dans certaines régions l'année commençait au 1er janvier, dans d'autres, le 1er avril.

[2] Câpâla est une forme secondaire artificielle, mais reposant sur l'étymologie de Câpin, le Sagittaire du zodiaque. La constellation des Poissons est aussi appelée un sanctuaire (*caitya*). Ce récit manque dans Bigandet qui a, à la place, celui de la mort de Çâripoutra. Mais c'est une erreur manifeste; le premier Açvin ne peut pas mourir avant le mois de mars.

ble; le sanctuaire d'Oudayana est une résidence agréable, il en est de même du sanctuaire de Gautamaka, de celui de Sattamba, de ceux de Bohapoutrâ, de Sarandadâ et de Câpâla [1]. Quiconque s'est approprié et a exercé les quatre parties de la force miraculeuse (au sens propre, de l'augmentation, de l'accroissement), peut à son gré demeurer un Kalpa ou le reste d'un Kalpa. Or, le Tathâgata se les est appropriées et les a exercées; il peut donc, s'il le désire, demeurer un Kalpa ou le reste d'un Kalpa. »

Malgré la transparence de ces allusions, Ananda ne les comprit pas, parce que Mâra s'était emparé de son esprit, et il ne s'écria pas : « Maître, reste un Kalpa, reste pour le bien, pour le salut des hommes et des dieux. » Le Seigneur répéta trois fois ses paroles, mais Ananda continua à garder le silence. Alors le maître lui dit : « Va, et fais ce que tu crois que c'est le moment de faire ; » et Ananda alla à quelque distance s'étendre sous un arbre.

Bientôt apparut Mâra le Malin, qui dit : « Éteins-toi, achève de t'éteindre, Tathâgata. » Mais le Seigneur refusa et déclara qu'il n'achèverait de s'éteindre que dans trois mois.

Pendant que le Seigneur résidait encore au sanctuaire de Câpâla, il s'affranchit du désir de vivre plus longtemps. Aussitôt il se produisit un effroyable tremblement de terre et le roulement des tambours célestes accompagna ce grand événement. A cette occasion le Maître instruisit Ananda des huit causes qui produisent les tremblements de terre et lui rapporta ce qui s'était passé entre lui et Mâra. Alors Ananda lui demanda de rester encore sur la terre un Kalpa pour le salut et la joie des dieux et des hommes. Mais le Seigneur lui déclara qu'il avait laissé passer le moment favorable et qu'il ne devait s'en prendre qu'à lui s'il ne pouvait accueillir sa prière, par trois fois répétée.

[1]) L'explication de ces sanctuaires est douteuse. Oudayana peut aussi bien signifier sortie qu'entrée. Dans le premier cas ce peut être le Bélier, dans le second les Poissons. Que ce soit en sanscrit Sattamba, ou Saptâmra, ou Saptâmba, il doit désigner les « Sept Mères » c'est-à-dire les Pléiades, en indien Krittikâs. *Bahoupoutra* signifie riche en progéniture; l'explication est douteuse; peut-être s'agit-il ici aussi des Pléiades, qui s'appellent autrement Bahoulâ (les multiples). C'est d'autant plus vraisemblable que Bahoupoutrikâ est une des déesses-mères et des nourrices de Skanda, par conséquent une des Pléiades.

Interrompons ici le récit, pour résumer les principaux faits mentionnés dans la tradition septentrionale [1].

Après que le Seigneur eut atteint l'âge de quatre-vingts ans, il fut dangereusement malade dans le bois de Çinçapâ, dans le pays des Vriji. Après sa guérison il se rendit dans le pays des Malla dont la large hospitalité le retint pendant un mois.

Il dit à Ananda : « Prochainement j'atteindrai le Nirvâna dans le bois des deux arbres de sandal. » Puis il se rendit sur le pic du Vautour et, de là, s'envola au travers des airs très haut dans le Nord. C'est à cette époque que Çâripoutra [2] mourut, et, aussitôt après, son inséparable Maudgalyâyana [3] mourut aussi. Anâthapindika commémora avec l'assentiment du Maître la mémoire de Çâripoutra par la fondation d'un sanctuaire.

Vers ce même temps le Seigneur vit le brahmane Kaundinya, qui eut une nouvelle naissance, jouer enfant sur un tas de fumier. Il devint croyant à la vue du Bouddha et lui offrit une poignée de terre. Alors le Maître dit à Ananda : « Cent ans après ma mort, ce garçon sera le roi Açoka, qui consacrera en mon hon-

[1]) D'après Schiefner, p. 289.

[2]) Les raisons pour lesquelles les quatre moments principaux de l'année, et les quatre saisons de l'année, les *sandhi* sont désignés par le mot *vana*, qui signifie bois, sont que ce mot *vana* ne veut pas seulement dire bois, mais encore demeure et point de départ. Le mot indien n'est en effet, d'après son étymologie, autre que notre *habitation*. De même que chez nous appartement et quartier sont synonymes (on sait que cette synonymie existe aussi dans quelques parties de la France. *Trad.*), de même l'indien *vana* (signifiant bois, mais désignant une habitation) se confond dans l'usage avec *pada*, une place où on reste, un espace, un quartier. En particulier, en ce qui concerne Venou vana, comme conjonction de temps, qu'on le compare au sanscrit *Oupa-vainava*, les trois conjonctions de la journée. Il était tout naturel d'exprimer cette idée sous l'image du bambou.

[3]) La mort de ce disciple, c'est-à-dire le coucher héliaque du premier des Açvins est décrite en détail dans la biographie birmane (Bigandet, II, p. 18 et suiv.). On ne peut affirmer que l'auteur birman sût encore lui-même qui était Çâripoutra. Mais assurément une des sources dont il s'est servi ne l'ignorait pas, car 1° il nous rapporte que la femme qui éleva Çâripoûtra fut Revati, c'est-à-dire l'étoile des Poissons (Bigandet, II, p. 21) ; 2° que le Bouddha dit dans son éloge funèbre de Çâripoutra : « Il ressemblait à un taureau dont les cornes sont brisées. » Or le maître ne peut s'être exprimé ainsi, car les Bouddhas ne disent rien qui ne soit vrai. Il a dit : « Il ressemblait à un taureau (c'est-à-dire au conducteur du troupeau ou le bélier qui porte la sonnette) dont les cornes sont courbes. » Le mot indien *bhugna* a la même signification de courbe et de cassé. Le Bouddha faisait ainsi connaître que Çâripoutra était un bélier, ce qui est vrai, les Açvins faisant partie de la constellation du Bélier.

neur autant de sanctuaires qu'il y a de grains de sable dans cette poignée [1]. »

Étant résolu à disparaître, le Seigneur vit que Kâçyapa était propre à le remplacer comme prédicateur, et Ananda à conserver le trésor des choses qu'il avait entendues [2]. Il dit donc à Kâçyapa : « Remplis le ministère de la parole et ne disparais pas avant que Madhyantika soit devenu moine. Ordonne-lui de convertir le Nâgga Houlounta, de s'établir dans le royaume de Kashmir et d'y naturaliser la doctrine [3]. Et toi, Ananda, transmets la vérité à Çanavâsika et ordonne-lui de convertir les princes des Nâgga, Nâta et Bhata, et ne disparais pas avant d'avoir transmis la vérité à Oupagoupta, et dis-lui à lui-même de ne pas s'éteindre avant de l'avoir transmise à Dhitika, et de même pour celui-ci à Kâlika. » Kâçyapa et Ananda lui promirent de remplir fidèlement tout ce qu'il avait dit.

Le Bouddha continue sa route et différents signes annoncent sa fin prochaine. A un endroit, il se sent des douleurs dans le dos et se couche à terre sur son manteau roulé en guise de coussin [4]. Un Poukkasa du pays des Malla [5] lui offrit quelques vêtements de coton, et lorsqu'il les eut mis, sa couleur devint brillante : « Vois, dit-il, Ananda, j'ai eu cette couleur [6] le soir que

[1]) Également dans Bigandet, II, p. 6, où cette mort est rendue très tragique. La mort de Maudgalyâyana, survenant un peu après celle de son compagnon, il doit être B ou α du Bélier.

[2]) Kâçyapa ou Kaçyapa est le crépuscule qui suit immédiatement le coucher du soleil. C'est pourquoi il est si propre à être prédicateur, à remplir l'office de conseiller, parce que le crépuscule s'appelle *Manou* et que Manou signifie précisément conseiller, *monitor*, Mentor. Au contraire Ananda, Mercure ou Jupiter a, en tant que planète, une nature plus réceptive, les planètes empruntant leur lumière au soleil.

[3]) Comparer avec ce qui a été dit plus haut, d'où l'on peut conclure qu'une partie de la légende du Bouddha s'est formée dans un pays septentrional, comme le Kashmir.

[4]) C'est aussi ce qui arriva à Dêvadatta, lorsqu'il était sur le point de mourir, ainsi que nous l'avons vu.

[5]) Nom d'une caste inférieure d'hommes.

[6]) La couleur du soleil couchant étant rousse, rougeâtre, on comprend que les moines bouddhistes du Nord portent des frocs rougeâtres. *Bouddha* et *moukta*, délivré, reviennent au même. En outre *moukta* est aussi le coucher (du soleil). C'est pourquoi *Bouddha*, celui qui est réveillé (qui est monté), est à un autre point de vue le contraire de *moukta*. Nous sommes convaincu que la manière dont les Indiens comprennent généralement *moukta*, délivré et *moksha*

je suis devenu un Bouddha, et je l'aurai encore lorsque j'aurai atteint le Nirvâna. » Les douleurs ayant cessé, il continua sa route, mais elles le reprirent bientôt. Alors il se rendit au bois des deux arbres de sandal entre Koucinagara à l'ouest et Hiranyavati à l'est. Il s'y assit et s'endormit. Aussitôt toutes les plantes et tous les arbres s'inclinèrent vers lui, les animaux et les oiseaux se turent, le soleil et la lune s'obscurcirent, la terre trembla. Ananda lui dit : « Maître, pourquoi avez-vous dédaigné les six villes que nous venons de traverser et venez-vous vous éteindre ici?... » Le Maître lui répondit : « Ananda, ne parle pas ainsi... Déjà six Bouddhas[1] ont avant moi quitté leur corps dans cet endroit et je le fais parce que je suis le septième... » Ananda s'écria en pleurant : « L'œil du monde, au moment où il va s'éteindre, est plus grand qu'auparavant[2], » et, accablé de tristesse, il s'éloigna.

Enfin se leva le quinzième jour, celui où le Seigneur devait mourir. De tous les dons qui lui furent faits ce jour-là par les hommes et par les dieux, il n'accepta rien, sinon la dernière invitation de Counda, le fils du maître de danse de Koucinagara[3]. Puis il guérit de sa maladie Ajâtaçatrou qui était venu implorer son secours. Il consola Indra qui ne voyait pas comment, après la mort du Bouddha, il pourrait se défendre contre les esprits des ténèbres; il adressa quelques paroles d'encouragement à

délivrance, reposant sur l'étymologie, est inexacte. La véritable signification antérieure, la vieille signification aryenne de moukta était parfaitement expérimenté ou sage; celle de *moksha* sagesse, philosophie. Le véritable sens est resté dans l'anglo-saxon *smugan*, qui est identifié à *mouc* (slave *smykati*), pénétrer, d'où *smeagan* examiner à fond, explorer, découvrir, etc. C'est pourquoi chez les bouddhistes *arhat*, un maître, et *moukta* reviennent complètement au même.

[1]) Le soleil est aussi considéré par les Indiens comme un des *grahas*, planètes. C'est donc à très juste titre que les six faux docteurs prétendaient être des bouddhas. La chose est naturellement présentée d'une autre manière dans la conception ecclésiastique. Nous reviendrons plus loin sur les six Bouddhas officiels.

[2]) L'illusion d'optique bien connue qui fait paraître le soleil à l'horizon plus grand qu'au milieu du ciel.

[3]) Nous ne savons de quel maître de danse il peut ici être question. Le maître de danse céleste est chez les Indiens l'étoile polaire. Nous verrons que ce personnage est autrement représenté dans la tradition méridionale.

Râhoula qui, sur l'avis du Jina du Nord-Est, s'était hâté de se rendre auprès de son père, pour assister à ses derniers moments. A la demande d'Ananda sur la manière dont il voulait que fussent réglées ses funérailles, il répondit : « comme celles d'un Cakravartin [1]. »

Le dernier événement important avant le départ du Tathâgata, fut la conversion de Soubhadra, moine âgé de plus de cent vingt ans et qui habitait la région du lac Anavatapta. Voyant qu'un bois de figuiers qui était dans le voisinage de sa demeure était devenu subitement très vieux, il pensa : « Maintenant je vais mourir, puisque même ce bois de figuiers vieillit. » Mais un dieu lui ayant fait connaître que ce phénomène se rattachait à la fin prochaine du Bouddha, Soubhadra se rendit au bois de sandals et y rencontra Ananda. Or, pendant cinq cents générations le vieillard avait été le père du Seigneur [2]. C'est pourquoi le Maître le fit venir devant lui et le convertit. Après sa conversion Soubhadra atteignit la dignité de grand maître, encore avant que le Maître ne disparût.

Le Seigneur montra la couleur d'or de son corps, s'éleva en l'air de sept petites brasses et dit sept fois : « Voyez la couleur d'or de mon corps, maintenant je disparais. » Il renouvela cela vingt-quatre fois et prononça alors sa dernière prédication [3].

Reprenons maintenant le résumé de la tradition du Midi à l'endroit où nous l'avons interrompu.

A Pâva le Seigneur séjourna dans le verger de mangliers de Counda, le forgeron [4]. Aussitôt ce dernier l'invita à dîner le len-

[1]) C'est-à-dire comme un souverain du monde, mais conçu comme un lanceur de disque ou un céleste tourneur de roue, c'est-à-dire Vishnou.

[2]) Soubhadra est la constellation *Bhadrapadâ*, ou l'étoile la plus septentrionale de cette constellation, α d'Andromède; qui est en effet à une latitude céleste élevée. C'est pour cela qu'on la fait habiter si au Nord.

[3]) On voit qu'en parlant du Bouddha, prêcher, annoncer la loi, c'est faire briller sa lumière.

[4]) Counda doit avoir signifié entremetteur, car le féminin du mot est *coundî*, entremetteuse. Sa profession de forgeron s'accorde très bien avec ce sens. Dans la mythologie, les forgerons, par exemple les Ribhou dans le Véda, sont la personnification des conjonctions du temps, de l'année et du jour. Sous une autre image ces conjonctions, ou les signes qui les manifestent, sont représentés comme les chirurgiens célestes, les Açvins, les Pounarvasou, ou le dieu même du soleil, Apollon.

demain avec toute la congrégation. Entre autres mets, Counda avait fait préparer un plat de viande de porc. Après avoir pris place, le Seigneur demanda qu'on ne lui servît qu'à lui seul de ce plat et que l'on présentât des autres plats aux membres de la congrégation ; et après le dîner il dit à Counda de faire enterrer ce qui restait de viande de porc, parce qu'il n'y avait que le Tathâgata qui pût supporter une telle nourriture sans en être incommodé [1].

Pourtant il fut très malade et pris d'une diarrhée de sang accompagnée de grandes douleurs. Il n'en partit pas moins avec Ananda pour Kousinârâ [2]. Nous retrouvons ici les incidents du voyage rapportés dans la tradition du Nord, mais avec quelques détails différents ; notamment que lorsque le Maître, fatigué, se reposa sous un arbre après avoir fait rouler son manteau en guise de coussin, il ordonna à Ananda d'aller lui chercher de l'eau au prochain ruisseau. Mais comme cette eau était trouble et qu'Ananda voulait pousser jusqu'à la rivière de Kakoutsthâ, il réitéra son ordre, et Ananda, retournant au ruisseau, fut tout étonné de voir que l'eau en était devenue claire et limpide.

Le Poukkasa [3] du pays des Malla, se présente ici comme un ancien disciple d'Arâla Kâlâma et rapporte de lui un exemple merveilleux de la force d'abstraction de son esprit. Aussitôt le Maître donna une preuve de sa propre force d'abstraction spirituelle, laissant bien loin derrière elle celle qui venait d'être rapportée d'Arâla. Le Poukkasa fut transporté d'une telle admiration qu'immédiatement il fit profession comme membre laïque, envoya

[1]) Nous sommes incapable de fournir l'explication de ce mythe, en apparence absurde. Nous supposons cependant qu'il y a là une allusion à la fête de purification du dernier jour de l'année, ou aux approches de cette date, dans le genre des *suovetaurilia* des Romains, qui, ce qui est assez remarquable, s'appellent aussi *solitaurilia*. Il y a également une idée de purification dans le mot *Pavâ*, et il peut avoir contenu une allusion à Skanda, le fils du feu, Pâvaki. Nous n'oserions affirmer qu'il y ait aucun lien entre l'usage par le Bouddha de la chair de porc ou de sanglier et le nom du mois d'avril, et la fête Varâha-Dvâdaçî, consacrée à Vishnou.

[2]) Nous donnons la forme pâlie, parce que nous ne sommes pas certain que la forme sanscrite *Kouçinagara* soit exacte.

[3]) Voir ci-dessus, p. 214. Dans Bigandet, II, p. 37, le respectable Poukkasa devient un « Prince Paukasa. »

chercher une couple de pièces d'étoffe couleur d'or pour vêtements et en fit humblement hommage au Maître. A propos des vêtements faits pour le Bouddha de ces étoffes, nous retrouvons le phénomène d'éclat extraordinaire du Bouddha et la même explication donnée à Ananda que dans la tradition précédente.

Le Maître annonça à Ananda que cette nuit même, à la dernière veille, son extinction finale aurait lieu à Kousinârâ, près d'Oupavartana (c'est-à-dire l'endroit, le point) dans le bois de sandaliers du pays des Malla, entre les deux arbres de sandal [1]. Puis il ajouta: « Rendons-nous à la rivière de Kakoutsthâ. »

Il passa la rivière avec une grande suite de moines, puis se rendit dans le verger de mangliers du vénérable Counda [2], pour s'y reposer. Il fit rouler son manteau en guise de coussin et s'endormit les jambes l'une sur l'autre, dans l'attitude d'un lion. A son réveil, il déclara que bien loin qu'il y eût quelque chose à reprocher à Counda le forgeron pour le repas qu'il lui avait offert, il lui avait rendu un grand service. Que de tous ses repas dans sa vie, deux lui avaient surtout été utiles, celui que lui avait offert Soujâtâ au moment où il allait s'élever à la dignité de Bouddha, et le dernier plat que lui avait offert Counda.

Arrivé à sa destination, il dit à Ananda de lui dresser un lit de repos, la tête tournée vers le Nord, entre les deux arbres de Sâla. Il y prit place et, fatigué, il s'endormit dans la même attitude que dans le verger de Counda. Les deux arbres se couvrirent de fleurs et de fruits en dehors de leur saison, et les laissèrent pleuvoir sur le corps du Tathâgata. Des fleurs célestes du paradis, une poussière céleste de Sâla tombèrent des airs. On entendit les sons d'une musique surhumaine, des chœurs de danseurs célestes tournoyèrent dans le jardin, en l'honneur du Bouddha. Mais le Maître déclara à Ananda qu'il ne se sentait nullement honoré par tous ces prodiges, mais qu'il se sentait honoré et glorifié lorsqu'un moine ou une nonne, un membre

[1]) C'est-à-dire le point de la voûte céleste que l'on peut comparer à un dôme de feuillage formé par deux grands arbres dont les rameaux s'inclinent les uns vers les autres, ou le point de contact entre l'ancienne et la nouvelle année.

[2]) Il s'appelle aussi Counda, mais ce n'est pas le forgeron.

laïque de la congrégation, homme ou femme, observaient ses commandements et marchaient dans le chemin de la vertu. Ce fut un avertissement salutaire à la fidélité pour ses disciples, qui entendirent ses paroles.

Alors le vénérable Oupavana alla se placer devant le Seigneur en agitant l'éventail[1]. Mais le Maître le chassa en lui criant : « Moine, va-t'en, ne te mets pas devant moi. » Ananda s'étant montré étonné et même indigné de cette rigueur inaccoutumée, le Maître lui dit qu'une multitude innombrable de dieux étaient réunis pour assister aux derniers instants du Tathâgata, et que le moine placé devant lui les empêchait de le voir.

Le Maître instruisit ensuite Ananda sur les lieux saints que doit visiter et honorer d'une affection particulière tout disciple croyant et de bonne maison. Il y en a quatre : 1° l'endroit où est né le Tathâgata ; 2° celui où il s'est éveillé à la pleine connaissance ; 3° celui où il a prêché la loi parfaite ; 4° enfin, celui où il est entré dans le Nirvâna final. Tous ceux qui accomplissent avec foi ces pèlerinages iront au ciel. A la question d'Ananda, de quelle manière il faut se conduire avec les femmes, le Maître répondit : « Ne pas les voir. — Mais si on les voit? — Ne pas leur parler. — Mais si on est obligé de leur parler? — Alors s'armer d'une grande circonspection. » Ananda, ayant demandé comment il faudrait procéder aux funérailles du corps du Tathâgata, le Maître lui dit de ne pas s'en préoccuper, mais de songer à ne pas laisser faiblir son zèle pour l'accomplissement du bien ; qu'il y aurait toujours assez de nobles, de brahmanes et de bourgeois qui tiendraient à honneur de lui faire des funérailles convenables. Ananda ayant néanmoins insisté, le Maître entra à ce sujet dans d'assez grands détails, revenant à réclamer pour lui des funérailles royales. En particulier, le corps devait être enveloppé

[1]) Quelques manuscrits écrivent le nom avec *un*, ce qui rend la signification complètement obscure. Nous supposons qu'il s'agit de la lune et que Oupavana est le même que le moine Oupananda. En effet *vâna* et *nanda* sont synonymes, de sorte que Oupavâna et Oupananda sont le même nom. Bigandet, II, p. 49, a Oupalavana et, dans sa deuxième édition, il en fait une nonne; parce qu'il a confondu ce nom avec Ouppalavannâ. Dans la première, il maintenait avec raison, ainsi qu'il résulte de la légende de Mahâparin, qu'il s'agissait d'un moine. Le nom a été manifestement altéré en passant chez les Birmans.

chercher une couple de pièces d'étoffe couleur d'or pour vêtements et en fit humblement hommage au Maître. A propos des vêtements faits pour le Bouddha de ces étoffes, nous retrouvons le phénomène d'éclat extraordinaire du Bouddha et la même explication donnée à Ananda que dans la tradition précédente.

Le Maître annonça à Ananda que cette nuit même, à la dernière veille, son extinction finale aurait lieu à Kousinârâ, près d'Oupavartana (c'est-à-dire l'endroit, le point) dans le bois de sandaliers du pays des Malla, entre les deux arbres de sandal [1]. Puis il ajouta: « Rendons-nous à la rivière de Kakoutsthâ. »

Il passa la rivière avec une grande suite de moines, puis se rendit dans le verger de mangliers du vénérable Counda [2], pour s'y reposer. Il fit rouler son manteau en guise de coussin et s'endormit les jambes l'une sur l'autre, dans l'attitude d'un lion. A son réveil, il déclara que bien loin qu'il y eût quelque chose à reprocher à Counda le forgeron pour le repas qu'il lui avait offert, il lui avait rendu un grand service. Que de tous ses repas dans sa vie, deux lui avaient surtout été utiles, celui que lui avait offert Soujâtâ au moment où il allait s'élever à la dignité de Bouddha, et le dernier plat que lui avait offert Counda.

Arrivé à sa destination, il dit à Ananda de lui dresser un lit de repos, la tête tournée vers le Nord, entre les deux arbres de Sâla. Il y prit place et, fatigué, il s'endormit dans la même attitude que dans le verger de Counda. Les deux arbres se couvrirent de fleurs et de fruits en dehors de leur saison, et les laissèrent pleuvoir sur le corps du Tathâgata. Des fleurs célestes du paradis, une poussière céleste de Sâla tombèrent des airs. On entendit les sons d'une musique surhumaine, des chœurs de danseurs célestes tournoyèrent dans le jardin, en l'honneur du Bouddha. Mais le Maître déclara à Ananda qu'il ne se sentait nullement honoré par tous ces prodiges, mais qu'il se sentait honoré et glorifié lorsqu'un moine ou une nonne, un membre

[1]) C'est-à-dire le point de la voûte céleste que l'on peut comparer à un dôme de feuillage formé par deux grands arbres dont les rameaux s'inclinent les uns vers les autres, ou le point de contact entre l'ancienne et la nouvelle année.

[2]) Il s'appelle aussi Counda, mais ce n'est pas le forgeron.

laïque de la congrégation, homme ou femme, observaient ses commandements et marchaient dans le chemin de la vertu. Ce fut un avertissement salutaire à la fidélité pour ses disciples, qui entendirent ses paroles.

Alors le vénérable Oupavana alla se placer devant le Seigneur en agitant l'éventail [1]. Mais le Maître le chassa en lui criant : « Moine, va-t'en, ne te mets pas devant moi. » Ananda s'étant montré étonné et même indigné de cette rigueur inaccoutumée, le Maître lui dit qu'une multitude innombrable de dieux étaient réunis pour assister aux derniers instants du Tathâgata, et que le moine placé devant lui les empêchait de le voir.

Le Maître instruisit ensuite Ananda sur les lieux saints que doit visiter et honorer d'une affection particulière tout disciple croyant et de bonne maison. Il y en a quatre : 1° l'endroit où est né le Tathâgata ; 2° celui où il s'est éveillé à la pleine connaissance ; 3° celui où il a prêché la loi parfaite ; 4° enfin, celui où il est entré dans le Nirvâna final. Tous ceux qui accomplissent avec foi ces pèlerinages iront au ciel. A la question d'Ananda, de quelle manière il faut se conduire avec les femmes, le Maître répondit : « Ne pas les voir. — Mais si on les voit ? — Ne pas leur parler. — Mais si on est obligé de leur parler ? — Alors s'armer d'une grande circonspection. » Ananda, ayant demandé comment il faudrait procéder aux funérailles du corps du Tathâgata, le Maître lui dit de ne pas s'en préoccuper, mais de songer à ne pas laisser faiblir son zèle pour l'accomplissement du bien ; qu'il y aurait toujours assez de nobles, de brahmanes et de bourgeois qui tiendraient à honneur de lui faire des funérailles convenables. Ananda ayant néanmoins insisté, le Maître entra à ce sujet dans d'assez grands détails, revenant à réclamer pour lui des funérailles royales. En particulier, le corps devait être enveloppé

[1] Quelques manuscrits écrivent le nom avec *un*, ce qui rend la signification complètement obscure. Nous supposons qu'il s'agit de la lune et que Oupavana est le même que le moine Oupananda. En effet *edua* et *nanda* sont synonymes, de sorte que Oupavâna et Oupananda sont le même nom. Bigandet, II, p. 49, a Oupalavana et, dans sa deuxième édition, il en fait une nonne, parce qu'il a confondu ce nom avec Ouppalavannâ. Dans la première, il maintenait avec raison, ainsi qu'il résulte de la légende de Mahâparin, qu'il s'agissait d'un moine. Le nom a été manifestement altéré en passant chez les Birmans.

cinq cents fois de suite dans une étoffe de coton, puis déposé dans une bière ou sarcophage de métal [1], celle-ci dans une seconde ; après quoi on brûlerait le corps du Maître sur un bûcher de bois odorant, et on ferait placer le sarcophage qui contiendrait ses cendres dans un tumulus. Quatre sortes de personnes ont droit à l'honneur d'un tumulus : les Tathâgata parfaits, les Pratyékabouddha, les disciples du Tathâgata, et les rois [2]. Il mentionna expressément que quiconque mettrait dans ces tumuli (stoûpas) sa foi et son plaisir, irait au ciel.

Ananda se retira ensuite dans le couvent, tout attristé de la fin prochaine du Maître, et pleura amèrement. Mais le Maître l'ayant fait rappeler, le consola, lui rappela comment il lui avait appris qu'on doit se séparer de tout ce qui vous est cher ; que tout ce qui est né et formé d'éléments divers est passager, qu'il serait donc irrationnel de désirer qu'un être qui est dans ces conditions échappât à la destruction. « Tu as, lui dit-il, servi le Tathâgata longtemps, fidèlement et honorablement. C'est ainsi que tu as acquis tes mérites ; applique-toi avec zèle et bientôt tu seras affranchi des passions de la matière. » Il fit ensuite hautement l'éloge d'Ananda devant les moines.

Après cela Ananda lui demanda pourquoi il avait choisi une misérable bourgade comme Kousinâra pour y entrer dans le Nirvâna, tandis qu'il y avait tant de grandes villes plus dignes de cette gloire et où des multitudes de nobles, de brahmanes et de bourgeois auraient tenu à honneur de faire au Tathâgata des funérailles magnifiques. Mais le Maître rappela la grandeur et la gloire passée de Kousinâra et envoya Ananda à la ville, avertir les Malla qui l'habitaient que cette nuit même aurait lieu l'extinction du Tathâgata.

[1]) Il y a dans le texte *ayasa*, qui signifie sans gloire. Nous pensons que la leçon originale est *âyasa*, de fer, de métal. Cela paraît étrange, absurde, mais cela ne l'est point, d'abord parce que dans l'antiquité la coutume de la sépulture s'associait à celle de la crémation, et en outre parce que dans la conception mythique, le Cakravartin (Vishnou) repose sous la voûte de métal du ciel. Selon Hiouen Thsang, dans les *Voyages des Pèlerins bouddhistes*, de Stanislas Julien, II, p. 344, c'était une caisse en or.

[2]) Naturellement des siècles auparavant il y avait déjà des milliers de ces tombeaux consacrés aux Bouddhas antérieurs, etc.

Ananda trouva les habitants rassemblés pour un motif ou pour un autre à l'hôtel de ville. Il leur fit sa commission et tous, hommes et femmes, s'empressèrent d'aller offrir leurs hommages au Tathâgata. Ananda les divisa par familles, car s'ils s'étaient présentés individuellement cela eût pris beaucoup trop de temps.

Or, il résidait alors à Kousinâra un moine appelé Soubhadra. Apprenant l'événement qui se préparait, il prit la résolution de se faire instruire par l'ascète Gautama qui ferait cesser en lui tout doute (et tout désir); car il croyait fermement que l'ascète Gautama était en état de le faire. S'étant donc rendu au bois de sandals, il demanda à Ananda de l'introduire auprès du Maître. Ananda refusa en disant : « N'importunez pas le Tathâgata, il est fatigué. » Soubhadra insista et Ananda réitéra trois fois son refus, jusqu'à ce que le Maître, ayant entendu l'altercation, ordonna d'introduire le visiteur. Après les salutations d'usage, Soubhadra dit que les chefs de sectes célèbres, tels que Poûrana, Kâcyapa et les cinq autres, avaient chacun son système et que chacun confessait sa foi en conformité de ce système, mais que tous ne faisaient pas la même confession, qu'il était des choses professées par les uns et non par les autres. Le Maître lui répondit qu'il n'y avait pas à se préoccuper de ces différences, que dans toute discipline légale qui n'avait pas découvert le sentier noble et respectable, il ne saurait y avoir ni premier, ni second, ni troisième, ni quatrième ascète (les divers rangs ou degrés d'initiation); mais dans la sienne ce sentier était trouvé et il y avait les quatre classes d'ascètes. Les disputes avec d'autres ascètes sont stériles, et si les moines sont fidèles dans leur vie et dans leur conduite, le monde ne manquera jamais de grands maîtres pour l'instruire.

« Soubhadra, j'avais vingt-neuf ans,
Lorsque je me fis moine pour rechercher la sainteté.
Soubhadra, plus de cinquante ans se sont écoulés,
Depuis que je suis devenu moine,
Et que je me conduis selon l'ordre de la Loi
En dehors duquel il ne saurait y avoir d'ascète[1]. »

[1] Comme nous l'avons remarqué plus haut, Soubhadra est une étoile dans la constellation de Bhadrapadâ, par conséquent ce n'est pas la dernière

Soubhadra fut tellement enthousiasmé, qu'il demanda à être immédiatement consacré, ce qui lui fut accordé, bien qu'un néophyte en temps ordinaire doive attendre quatre mois sa consécration. Il fut donc le dernier des disciples qui eussent vu le Seigneur face à face.

Le Maître donna encore à ses disciples quelques instructions sur la manière dont ils devaient se conduire entre eux, puis il ajouta : « Moines, je n'ai plus rien à vous dire, sinon que toutes les choses composées sont soumises à la loi de la vieillesse[1]. Persévérez avec courage. » Ce furent là ses dernières paroles[2].

Le Maître s'éleva ensuite au premier degré de la contemplation, puis au deuxième, au troisième et au quatrième ; de là au point de l'infinité du monde, puis à celui de la pleine intelligence, puis à celui du néant, puis à celui de la non-conscience, qui n'est pas cependant le non inconscient, puis à celui de la suppression de la conscience.

Alors Ananda dit à Anourouddha : « Le Seigneur s'est endormi. » — Non, reprit Anourouddha, il ne s'est pas endormi ; il a atteint le point de la suppression de la conscience. » Ensuite le Seigneur *s'élève* à tous les degrés précédemment énumérés, mais en ordre inverse jusqu'au premier degré de contemplation ; puis de ce premier de nouveau au deuxième, au troisième, au quatrième, et du quatrième il entre dans le Nirvâna final[3].

avant les Açvins. Mais comme la dernière, Revati, est une femme, Soubhadra reste bien le dernier des disciples mâles. D'après une tradition des bouddhistes septentrionaux (Schiefner, p. 293) il meurt aussitôt après avoir obtenu la dignité de grand maître. Toujours est-il que Bhadrapadâ est le coucher héliaque avant la fin de l'année, avant l'entrée du maître dans le Nirvâna. La même chose est rapportée par Hiouen Thsang dans les *Voyages des Pèlerins bouddhistes*, II, p. 249.

[1]) Hiouen Thsang dans le *Voyage des Pèlerins*, I, p. 344, rapporte ainsi les dernières paroles du Seigneur au peuple : « Ne dites pas que le Tathâgata entre pour toujours dans le Nirvâna ; le corps du Dharma durera éternellement, sans changement. Ne vous abandonnez pas à la nonchalance et cherchez la loi du salut. »

[2]) Toutes ces phases sont comprises d'une manière concrète, comme autant de mondes ou de cieux. Nous en reparlerons plus en détail plus loin.

[3]) Ce que nous trouvons mentionné dans Schiefner, p. 293, sur les derniers moments n'est pas dépourvu d'intérêt, à savoir, que le Seigneur s'éleva de sept brasses vers le ciel au-dessus de son siège, montra au peuple la couleur d'or de son corps, et dit : « Maintenant je disparais de l'existence. » Il renouvela cela vingt-quatre fois, et tint alors son dernier discours.

Au moment même, il se produisit un violent tremblement de terre et l'on entendit le roulement des tambours célestes. Le Dieu Brahma prononça les vers suivants :

« Tous les êtres dans l'univers devront tour à tour se dépouiller de leurs corps,
Si un tel prophète, que jamais le monde n'oubliera,
Le puissant Tathâgata, celui qui possédait la suprême sagesse est entré dans [le repos éternel. »

Et le Dieu Indra entonna cet hymne :

« Hélas ! rien ne demeure. Tous les composés
Sont sujets à la naissance et à la mort.
Après être nés, ils sont anéantis;
Leur extinction est heureuse[1]. »

Anourouddha et Ananda récitèrent aussi des vers appropriés à la circonstance.

Parmi les moines, ceux qui étaient encore accessibles aux émotions de la sensibilité s'abandonnèrent aux éclats d'une douleur bruyante. Les autres se montrèrent calmes dans la conviction qu'aucune créature n'est immortelle. Anourouddha adressa aux moines, et en premier lieu à Ananda, un discours approprié à la circonstance[2].

[1]) Le manque de sens de ces vers trahit diverses altérations, mais bien que nous voyons clairement qu'ils ne nous ont pas été conservés dans leur forme primitive et qu'on a joué sur les différents sens de Sanskara, il nous est impossible de restituer cette forme. « Bénie, heureuse, » est ici impossible pour deux raisons : 1º parce qu'il suppose un sujet qui sente et que les sanskâra sont des objets ; 2º parce qu'il est en contradiction avec le hélas ! qui précède. Ces changements ont été faits par quelqu'un qui voulait faire concorder des vers qu'il savait avec une spéculation métaphysique, et il doit avoir compris les sanskâra comme des impressions.

[2]) Anourouddha prend ici la place du Maître : il doit donc de manière ou d'autre s'identifier avec Mahâ-Kâçyapa. Or Kâçyapi, qui ne diffère pas, en effet, de Kâçyapa, est un nom d'Anoûrou, le crépuscule du matin. Anourouddha se rattache non étymologiquement, mais phonétiquement à Anourou, tandis qu'Anirouddha est dans le Nord appelé aussi *Mahân âtmâ* (le même que *bouddhi*, intelligence). Mahâ, comme surnom de Kâçyapa, renferme une allusion à mahân. Anirouddha, dans le rôle du point du jour, s'appelle aussi Oushâpati, seigneur du matin, du crépuscule, en style mythologique, l'époux de l'aurore.

Après que les moines eurent achevé la nuit dans des entretiens édifiants, Anourouddha ordonna à Ananda d'aller à la ville, avertir les Malla de ce qui était arrivé. Précisément, pour un motif ou pour un autre, ils se trouvaient assemblés à l'hôtel de ville. A l'ouïe de la nouvelle qu'apportait Ananda, hommes, femmes et enfants s'abandonnèrent à leur tristesse et menèrent un grand deuil. Ils firent réunir des bouquets de fleurs et des guirlandes, chercher de la musique et se rendirent au bois de sandals. Arrivés, et après avoir dansé au son des voix et des instruments, ils placèrent des bouquets et des guirlandes sur le cadavre, dressèrent des tentes, disposèrent des guirlandes de fleurs en festons et achevèrent ainsi la journée.

Les fêtes des funérailles durèrent une semaine. Le septième jour le corps du Maître fut porté par huit des Malla les plus considérés dans leur sanctuaire de Moukouta-bandhana (c'est-à-dire le ruban du diadème) à l'Est de la ville. Ils demandèrent à Ananda de quelle manière devaient être célébrées les funérailles du Tathâgata. « Comme celles d'un roi, » répondit-il, et il répéta toutes les instructions que le Maître lui avait données. Elles furent immédiatement suivies [1].

A cette même heure, Mahâ Kâçyapa était en chemin, se rendant de Pâvâ à Kousinâra. Pendant qu'il se reposait sous un arbre, il vit venir sur la route, en sens inverse, un Ajivaka, qui portait une fleur du paradis. Kâçyapa lui cria : « Vénérable Seigneur, avez-vous vu mon Maître? — Oui, vénérable Seigneur, répondit l'Ajivaka; il y a une semaine que l'ascète Gautama est mort, c'est de ses funérailles que j'apporte cette fleur du paradis. » Alors quelques moines, encore sujets aux émotions de la sensibilité, menèrent deuil ; mais les autres ne le firent pas.

[1] Après que le corps du Tathâgata eut été mis dans le cercueil, Anourouddha monta au palais des dieux et porta à Mayâ la nouvelle de la mort de son fils. Elle descendit aussitôt, accompagnée d'une foule d'êtres célestes, dans le bois de sâlas, à l'endroit où reposait le corps de son fils et mena deuil avec de grands cris. « C'en est fait, dit-elle, du bonheur des hommes et des dieux; l'œil du monde est éteint. » Alors par une force divine le cercueil du Tathâgata s'ouvrit de lui-même, le mort se dressa et dit à sa mère avec une voix douce : « C'est bien de la bonté à vous d'être venue de si loin. Vous tous qui observez la loi, cessez de vous livrer à une semblable douleur. » C'est ce que rapporte Hiouen Thsang dans le *Voy. des Pèlerins boud.*, II, p. 343.

Dans ce même instant, un vieux moine, appelé Soubhadra, s'assit dans l'assemblée[1] et dit : « Ne pleurez pas, car c'est une délivrance pour nous que la mort de cet ascète Gautama. Nous étions opprimés[2], constamment il disait : Ceci est convenable, cela ne l'est pas ; mais à présent nous ferons ce que nous voudrons et nous nous abstiendrons de ce qui nous déplaira[3]. » Puis Kâçyapa rappela aux moines les paroles du Maître, qu'il faut se séparer de tout ce qui vous est cher.

A cette heure même trois des principaux Malla s'apprêtaient à mettre le feu au bûcher; mais ils ne purent y parvenir. Anourouddha déclara que c'était parce que le bûcher du Maître ne pouvait s'enflammer avant que Kâçyapa n'eût salué avec sa tête les pieds du Maître. Et en effet, dès que Kâçyapa, accompagné des cinq cents moines, eut présenté ses hommages au Maître, le bûcher s'enflamma de lui-même.

Après que le corps eut été consumé, les Malla de Kousinârâ transportèrent ses reliques à l'hôtel de ville et les placèrent sous une coupole formée de lances et entourée d'une haie d'arcs, où pendant huit jours on les conserva et les honora par des danses, des chants, de la musique, en y suspendant des guirlandes et des bouquets.

A peine le roi de Magadha, Ajâtaçatrou, eut-il appris que le Seigneur était entré dans l'éternel repos à Kousinârâ, qu'il envoya un ambassadeur à Kousinârâ, pour demander une part des reliques, attendu qu'il était, comme le Seigneur, un Ksha-

[1]) Cela ne concorde pas avec ce que nous avons rapporté p. 221. La même chose est racontée littéralement dans les mêmes termes, mais un peu plus tard, dans le Coullavagga, II, p. 1.

[2]) Il y a littéralement nous étions dans le malheur, opprimés, éclipsés (par la plus grande lumière du soleil). Ecrasés, opprimés, *pîdita* et les termes synonymes, est une expression consacrée à propos d'une constellation dans laquelle se trouve le soleil.

[3]) Ces paroles de Soubhadra ne semblent nullement ici à leur place. Dans le passage cité du Coullavagga, Kâçyapa les répète pour pouvoir défendre avec encore plus de force la nécessité de réunir un concile. Dans cette dernière circonstance on les comprend. D'un autre côté, il est à remarquer que la mort de Soubhadra précède celle du Seigneur (voir p. 222). Cette circonstance pourrait faire penser qu'on a déplacé les paroles de Soubhadra. La conclusion ne serait pas juste : chaque année Soubhadra meurt et est délivré.

triya, et qu'il se proposait d'élever un tumulus (stoûpa) pour y conserver ces reliques.

Les Licchavi de Vaiçâlî, les Çâkya de Kapilavastou[1], les Bauli d'Allakappa, les Kolias de Râmogrâma et les Malla de Pâvâ firent la même demande. Un brahmane de Véthadvêpa en réclama aussi une part, parce qu'il était un brahmane.

D'abord les Malla ne voulaient pas accorder ces demandes, et ils disaient à la foule des moines et des laïques qui les pressaient : « Le Seigneur est entré dans le repos éternel sur notre territoire, et nous n'avons pas l'intention de céder de ses reliques. » Néanmoins sur les conseils du brahmane Drona qui leur représenta ce qu'il y avait de peu convenable à voir surgir une querelle au sujet des reliques du Bouddha, ils vinrent à de meilleurs sentiments. Drona fut chargé du partage. Il accepta cette mission, en ne réclamant pour lui que l'urne, sur laquelle il voulait faire bâtir un stoûpa.

Les Maurya de Pippalivana envoyèrent aussi un ambassadeur pour réclamer une part des reliques. Mais le partage était déjà fait, et ils durent se contenter de charbons provenant du bois du bûcher[2].

Tous ceux qui eurent une part des reliques réalisèrent leur projet d'élever dans leur pays une chapelle funéraire. Même Drona pour y placer l'urne et les Maurya pour y conserver les charbons.

Il y a une poésie qui dit que les os (ou le corps) du prophète mesurait huit drona[3]. Sept furent vénérés à Jamboudvîpa, et un à Râmagrâma, par le prince des Nâga[4]. Une canine fut révérée chez les dieux, une dans la ville de Gandhâra, une troisième dans le royaume de Kalinga, et la quatrième par les princes des Nâgga.

H. KERN (de Leyde).

[1]) Qui avait été ruinée.

[2]) Sur le fond, les traditions du Nord sont identiques. *Asiatic Researches*, XX, p. 316.

[3]) Une certaine mesure de capacité. A proprement parler, un seau, un tonneau, une auge.

[4]) Le mot *nâga* signifie originairement serpent.

BULLETIN CRITIQUE

DES

RELIGIONS DE L'INDE

(SUITE ET FIN[1].)

Le lecteur a pu apprécier ici même, dans la traduction de M. Collins, avec quelle sobriété et quelle clarté M. Kern décrit les traits essentiels du milieu dans lequel s'est développé le bouddhisme. Ces mêmes qualités distinguent toutes les parties de son œuvre, avec cette différence toutefois, qu'en abordant le sujet proprement dit, celle-ci s'ouvre à des détails souvent minutieux, à de longues énumérations de particularités techniques, mais sans que l'ensemble en souffre ni que les proportions en soient obscurcies. Dans ce travail délicat, la pensée de M. Kern ne procède pas comme la lumière qui projette ses rayons en ligne droite, éclairant les saillies de vives clartés et les relevant par des ombres profondes. Je la comparerais plus volontiers à une eau limpide, pénétrant sans se presser ni se troubler à travers tous les détours de son sujet et en remplissant peu à peu les moindres cavités. M. Kern nous présente ainsi successivement et dans un ordre qui lui est fourni par une vieille formule du bouddhisme lui-même, celle du Triratna, le Buddha et sa légende, le Dharma ou la doctrine, le Sangha c'est-à-dire l'Église et son histoire. De ces trois parties, la première seule est achevée : la dernière livraison publiée, la neuvième, s'arrête avant la fin de la seconde partie de l'exposition du Dharma. Que le tableau des

[1] Voir la livraison précédente, t. V (1882), p. 104.

doctrines du Bouddhisme n'ait pas, dans une entière mesure, subi l'influence des théories mythologiques de l'auteur, ce serait lui faire injure que de le prétendre : car son travail n'est rien moins qu'une compilation sans lien organique. Mais sa manière d'écrire est si prudente, si éloignée de tout entraînement, l'interprétation est si nettement distinguée des faits eux-mêmes, et ceux-ci sont présentés d'une façon si complète, que le lecteur peut presque toujours se prononcer en connaissance de cause. M. Kern s'est particulièrement appliqué à faire ressortir les ressemblances multiples que ces doctrines présentent avec celles des autres religions hindoues. La comparaison, notamment, avec le système du Yoga, est très intéressante et, en majeure partie, tout à fait neuve. La cosmogonie du bouddhisme, ses théories de la hiérarchie des mondes et des êtres, de la succession des Buddhas, des grandes périodes cosmiques, les étrangetés les plus subtiles de sa métaphysique, tout ce qu'on met d'ordinaire au compte du bouddhisme fantastique des basses époques, est ramené par M. Kern à des éléments qu'il estime très anciens. L'Adi-Buddha lui-même, le Buddha primordial des livres du Népâl, ne serait après tout qu'une vieille conception réintroduite après coup sous une forme plus précise. J'ai déjà dit que l'auteur, du moins dans la partie publiée de son travail, est peu enclin à distinguer des époques dans ce développement, lequel, *a priori*, a dû être fort long, et que, pour ma part, je ne pouvais lui en faire un reproche. Il faut se résoudre ici à laisser bien des choses obscures, si on ne se sent pas le courage de prendre un parti violent. Le critérium tout extérieur, auquel M. Kern attache une certaine valeur, que ce qui est commun aux deux traditions du Nord et du Sud, est vieux, n'est lui-même pas fait pour inspirer toujours confiance. Plusieurs de ces récits communs n'apparaissent pas, semble-t-il, dans la littérature pâli avant les commentaires de Buddhaghosha (lequel était lui-même originaire du Nord) et de son époque. Cela n'empêche pas, assurément, que ces récits ne puissent être fort vieux, mais prouve encore moins qu'ils le soient en réalité. La conclusion ne devient plus précise, que quand la communauté remonte au canon pâli lui-même, point

souvent difficile à vérifier. Et que faire ensuite de tous ces récits pour lesquels il n'y a point de communauté? Au fond, la plupart des problèmes de ce genre, pour être résolus, supposent, en dernière analyse, une opinion faite sur la valeur respective des deux littératures. Ce n'est qu'avec réserve aussi que je puis accepter l'opinion que le bouddhisme n'a pu naître qu'à une époque où le monachisme était en plein épanouissement. Le terme est élastique ; mais il ne saurait être également juste, si on l'applique à la fois au bouddhisme et aux formes contemporaines de l'ascétisme. Nulle part ces dernières ne montrent rien qui ressemble à ce que l'Église bouddhique a été de bonne heure, avec sa discipline uniforme, ses conciles, ses monuments. Si, par quelque côté, celle-ci ou du moins une de ses branches, paraît s'être distinguée des communautés religieuses qui ont pu s'agiter autour d'elle, c'est par l'organisation, et c'est à cette organisation que nous semble devoir être réservé, à défaut d'un autre, le terme de monachisme.

Quant à l'explication que M. Kern donne de la légende du Buddha, elle peut se résumer en deux mots. Cette légende est d'un bout à l'autre mythique. Il ne s'y trouve pas la plus petite parcelle d'histoire, de souvenir réel. Non seulement le Buddha est le soleil, sa loi est la lumière, son père est le ciel, sa mère est la nuit, sa femme est la terre et leur fils est l'éclipse ; non seulement Kapilavastu, sa patrie, est la région des ténèbres et son peuple, les Çâkyas, sont les Niebelungen et les Huns de la légende germanique ; mais la même interprétation est successivement étendue à toutes les personnes qui l'approchent ou ont avec lui le moindre rapport, aux bienfaiteurs et aux rois qui le protègent, le nourrissent et qui sont identifiés avec des constellations, avec Mars, avec la pleine lune ; aux disciples qui l'entourent et qui sont les planètes et les étoiles ; à ses adversaires, qui sont encore les planètes ou la lune ; aux endroits où il s'arrête, qui sont les constellations et les quartiers célestes ; à ses courses annuelles, qui figurent les portions de l'écliptique, à tous les actes de sa vie enfin, sans exception. La prédication de Bénarès est le passage du soleil au méridien, celle de Gayâçiras est le coucher. Peu

importe que Gayâ, Bénarès, Çrâvasti, Vaiçâli soient des localités réelles : dans la légende, ce sont des points astronomiques. Ces interprétations ne sont pas présentées sous cette forme ample, vague et vaporeuse, si chère aux mythologues. Les faits ne sont pas choisis et arrangés de manière à s'y prêter d'avance. M. Kern n'use d'aucun artifice. Son récit est aussi fidèle, aussi objectif que possible. Toute la théorie est donnée chemin faisant, en des notes courtes, claires, précises comme de l'algèbre. Comme la plupart de ces identifications sont sidérales, l'auteur hésite rarement. Il nous dira nettement à quelle échelle il faut mesurer les yojanas de tel ou tel voyage du Buddha, le nombre de jours qu'il a duré et l'époque de l'année où il a été entrepris. Il est si sûr de son fait, qu'il lui arrivera de rectifier la tradition et de restituer au bouddhisme des *arhatîs*, parce que les *arhats* ou saints de premier rang, sont les constellations et que, parmi celles-ci, il en est plusieurs qui sont du sexe féminin. A mesure qu'on avance ainsi, on se rappelle une promesse faite par M. Kern au début, d'établir plus tard pour cette légende le décompte du mythe et de l'histoire, et on se demande ce qui pourra bien rester pour cette dernière. En effet, quand on arrive à ce chapitre, où l'auteur présente une vue d'ensemble de sa théorie, on voit qu'il se résume en une soustraction fort simple ; j'ôte tout, reste zéro. Le peu qui subsistait, est passé à son tour au creuset du symbolisme. La doctrine des *Nidânas* ou des Douze Causes, devient le mythe de la course créatrice du soleil à travers les douze mois. Les Quatre Nobles Vérités figurent les quatre saisons astronomiques. Le Tiratna et le Tripiṭaka correspondent au soleil levant et au passé, au soleil triomphant et au présent, au soleil couchant et au futur, ou encore à la préexistence, à la vie actuelle et à la vie d'outre-tombe. Ce n'est pas que M. Kern nie l'existence du Buddha. Il la nie aussi peu que celle du bouddhisme. Celui-ci est un ordre religieux qui a eu pour dieu le soleil, et un ordre ne se fonde pas sans fondateur. Mais il y tient si peu, à ce fondateur ! Il n'y a pas jusqu'à ce grand idéal de bienveillance et de charité qu'évoque ce nom, qui ne se résolve en un symbole de la *maitrî* brâhmanique doublée de la maxime que le soleil luit pour tout le monde.

Si le lecteur veut bien se reporter aux réserves que j'ai dû faire ici-même, il y a deux ans, à propos du livre de M. Senart[1], il ne sera pas étonné de me trouver pour le moins aussi défiant à l'égard des conclusions de M. Kern, qui exigent un acte de foi mythologique bien autrement précisé encore que celles du savant français. Mais avant d'aller plus loin, je tiens à exprimer le sentiment d'admiration, mêlé, il est vrai, de surprise et d'inquiétude, mais vif et sincère, avec lequel j'ai suivi sa démonstration. Ce qu'il faut le moins chercher ici, c'est de la fantaisie. Il n'est pas une seule de ces identifications qui ne s'appuie sur quelque rapport finement et savamment saisi, sur quelque étymologie souvent neuve et séduisante, suggérée à l'auteur par sa connaissance rare de la riche synonymie et des moindres habitudes du sanscrit, bien qu'il y en ait aussi, dans le nombre, quelques-unes qui reposent sur les possibilités que fournit le lexique, plutôt que sur l'usage réel de la langue. On n'admirera pas moins chez M. Kern le sens délicat qu'il a des procédés du langage mythologique ; on sera obligé surtout de convenir que toutes ces interprétations se prêtent entre elles un merveilleux appui. Il y a plus : ces explications ne me paraissent pas seulement séduisantes ; mais il en est plusieurs que je tiens pour vraies. Je crois, comme M. Kern, que plus d'une des vieilles divinités revit dans cette légende sous des traits encore saisissables. Je reconnais avec lui des déesses mères dans ces courtisanes opulentes et hospitalières, les planètes dans ce groupe inséparable des six maîtres hérétiques, et la lune en lutte avec le soleil dans le récit de la rébellion de Dévadatta. Enfin, comme j'aurai à le dire tout à l'heure en parlant du livre de M. Oldenberg, j'estime de mon côté que la biographie du Buddha est si pénétrée de mythes solaires, qu'il faut se résigner à n'en pas savoir grand'chose de positif. Mais il m'est impossible d'aller plus loin ; de poursuivre encore le mythe où il faut tant d'efforts pour le découvrir et où il serait si simple de reconnaître la légende. Pourquoi ne pas

[1]) Une nouvelle édition vient de paraître. *E. Senart : Essai sur la légende du Buddha, son caractère et ses origines. Seconde édition revue et suivie d'un Index.* Paris, 1882.

admettre qu'un homme du nom de Gautama, né sur les confins du Népâl, a prêché sa doctrine dans les pays du Magadha et du Koçala? Qu'à Gayâ, à Benarès, à Çrâvasti, à Vaiçâli, on se transmettait sur son compte des souvenirs plus ou moins authentiques, des réminiscences plus ou moins fidèles de son enseignement, quelques formules peut-être qu'il se plaisait à répéter, un petit nombre des paroles simples et profondes, des fines réparties (car il y en a de la sorte dans cette littérature désespérément médiocre, et dont on fera difficilement crédit aux rédacteurs) qui tombaient de ses lèvres et trouvaient le chemin des cœurs? Qu'il est mort enfin dans le pays des Mallas, laissant le souvenir ineffaçable de sa mansuétude, de sa sainteté, de son empire sur les âmes? Autour de ce souvenir, l'imagination populaire d'un côté, l'imagination monacale de l'autre, ont amassé ensuite, et cela de bonne heure, les mythes qui réalisaient pour elles l'idéal de la sainteté et la suprême majesté, mythes parfaitement reconnaissables en beaucoup de cas et dont il ne reste alors plus à discuter que l'âge, plus effacés dans d'autres, dont l'état variable de conservation ou d'élaboration peut s'expliquer de bien des manières, et qui enveloppent toute cette figure d'un voile épais d'incertitude et de mystère, mais que nous ne sommes pas en droit de supposer partout *a priori* au point de faire évanouir la personnalité de celui qui leur a servi de centre et de support. La tradition fait mourir cet homme merveilleux d'une indigestion de chair de porc. Si c'est encore là un mythe, on conviendra qu'il est fort étrange. Qu'on accorde aussi peu d'autorité qu'on voudra, aux récits des pérégrinations du Buddha et, à mes yeux, ils n'en ont aucune, c'est les remplacer par des itinéraires bien plus suspects encore que de les tracer dans le ciel, et d'en calculer les étapes par ascension droite et par déclinaison. M. Kern s'est ménagé, je le sais, un puissant argument : la concordance parfaite de toutes ces interprétations, qui semblent, en effet, se servir mutuellement de preuve et de contrôle. Les plus sceptiques doivent se sentir ébranlés quand, avec une conviction profonde, il fait remarquer combien cette histoire en apparence impossible, devient littéralement vraie du moment

qu'on en pénètre le sens réel mais caché. En y réfléchissant toutefois, on trouvera peut-être que l'honneur de ce résultat revient à son industrie d'abord, et puis aussi, pour un peu, à la nature particulière des procédés du mythe, où la fin et le commencement, le père et le fils, le frère et la sœur, le levant et le couchant, le nord et le sud se confondent, où toutes choses ont double et triple face, où le fil d'Ariane peut se rompre une infinité de fois, sans que notre patience à le ressaisir en soit lassée. Ne sait-on pas que si le mythe a une merveilleuse aptitude à prendre les apparences de l'histoire, l'explication mythique n'est pas moins apte à la dissoudre ? D'ailleurs combien certaines de ces identifications ne sont-elles pas fragiles, si on les prend une à une, et ne doivent-elles pas à l'ensemble dans lequel elles sont introduites sur la foi du plus faible indice ? On éprouve quelque embarras à dire ces choses aux mythologues, car ils le savent mieux que nous. Il faut les dire pourtant. L'avouerai-je du reste ? C'est précisément cette concordance qui m'inquiète. Elle suppose parfois chez les auteurs de la légende, la pleine conscience de leur œuvre. Plus d'un de ces récits ne serait autre chose qu'un petit roman solaire, la description d'un aspect céleste, une sorte d'énigme astronomique faite à tête reposée. M. Kern ne recule pas devant cette conséquence, même quand il s'agit de récits qu'il estime relativement modernes et où il pense découvrir des traces d'idées grecques. En plus d'un endroit, il affirme que les Bouddhistes, au fond, ne se sont jamais mépris à cet égard, que c'est nous qui ne savons plus les comprendre. Pour moi, cette clairvoyance m'effraie. Quoi, les Bouddhistes auraient su que leur maître était le soleil, et ils ne nous en auraient rien dit, ou, plutôt, ils nous l'auraient dit de cette façon ! Je sais bien que la pensée de M. Kern à cet égard est infiniment délicate, parfois subtile, et, qu'à la reproduire ainsi en peu de mots, je la violente bien malgré moi. Je sais encore que l'athéisme bouddhique et hindou en général ne doit être abordé qu'avec précaution, et en tenant compte d'aptitudes d'esprit invétérées et bien différentes des nôtres ; que le Buddha, en particulier, est à bien des égards un dieu pour ses fidèles, qu'en un sens il

l'est devenu, et qu'en un autre sens aussi il l'a probablement toujours été ; que l'idée enfin d'un dieu mort, mais devant renaître, se retrouve un peu partout, et qu'en appliquant à une donnée pareille la métaphysique du vieux Vedânta, on peut, à la rigueur, arriver à quelque chose qui ressemble au Buddha de M. Kern. Seulement, je me demande si une conception semblable a chance de vivre. Elle me paraît si instable, que je la vois verser en passant du cerveau qui l'a conçue, dans celui du premier disciple. Si le Buddha est de même nature qu'Héraclès, Adonis ou, pour ne pas sortir de l'Inde, que Krishna ou Râma, on se demandera toujours ce qu'est devenu le dieu ; pourquoi, à mesure que sa majesté s'affirmait davantage, son caractère divin s'est à ce point effacé. Car M. Kern a beau dire : la biographie du Buddha n'est pas donnée comme divine et dans ce cas, les choses sont ce qu'on les affirme être. La vie de Krishna serait dépouillée de la moitié de ses merveilles et celle du Buddha serait plus chargée encore de surnaturel, qu'elles seraient toujours, celle-ci la vie d'un dieu, celle-là la vie d'un homme. Plus que toute autre, cette religion me semble exiger l'intervention décisive d'une puissante personnalité, et je ne vois plus quel en aurait été le facteur dans la théorie de M. Kern, qui m'enlève l'homme sans parvenir à me rendre le dieu.

Tout autre est l'ouvrage sur le Buddha et le bouddhisme de M. Oldenberg[1]. Tandis que le savant professeur de Leyde résume et coordonne les travaux antérieurs comme ils ne l'avaient pas encore été, M. Oldenberg ne fait usage que de documents nouveaux, tous de même source et pour lesquels il revendique une autorité exclusive. Son livre nous représente le Buddha et son œuvre tels qu'ils se dégagent des livres du canon pâli, et plusieurs de ses conclusions nous font passer à l'extrême opposé. Les procédés d'exposition ne sont pas non plus les mêmes. M. Oldenberg est un coloriste, même quand il traite de métaphysique, et tel est le charme et la vie intense qu'il sait donner à ses

[1]) Hermann Oldenberg : *Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde.* Berlin, 1881.

peintures, que le lecteur croit assister à ces scènes lointaines mêlé aux disciples et assis aux pieds du maître sous les ombrages d'Uruvilvâ ou de Çrâvastî. Dans le même ordre que M. Kern, l'auteur traite successivement de la vie du Buddha, de sa doctrine et de l'ordre qu'il a fondé. L'introduction, dans laquelle il trace le tableau du développement religieux et philosophique de l'Inde jusqu'à l'avènement du bouddhisme, est un morceau admirable, bien qu'il puisse être difficile à entendre parfois pour un lecteur non préparé. Avec toutes ses qualités de vigueur et de pittoresque, le style de M. Oldenberg n'a pas la clarté tranquille et limpide de celui de M. Kern. La proposition qui, chaque jour, paraît gagner davantage, tout en étant souvent bien mal posée, que le bouddhisme a pris naissance et s'est développé dans un milieu religieux et social sensiblement différent de ce que nous montre l'ancienne littérature brâhmanique, est ramenée ici à ses véritables termes. M. Oldenberg n'y fait intervenir ni aborigènes, ni Scythes, ni Touraniens [1]; il se renferme prudemment dans les limites des populations aryennes, les seules dont nous sachions quelque chose. Précisant des indications mises d'abord en évidence par M. Weber, il pense, non sans de bonnes raisons (voir le premier des *excursus* mis à la fin du volume, p. 399), que les contrées orientales, qui furent le berceau du bouddhisme, différaient sous ce rapport des pays situés plus à l'ouest. J'ajouterais volontiers pour ma part, que, même en ce qui concerne ces derniers, il y a des réserves à faire. Les religions de Çiva, de *Krishna*, peut-être d'autres encore, qui sans doute y étaient dès lors répandues, les indices parfois significatifs qui se trouvent çà et là sur la vie de clan de ces populations et qui supposent parmi elles une assez grande diversité, ne rentrent qu'imparfaitement dans le

[1] Tout récemment encore, M. Rhys Davids, dans ses *Hibbert Lectures*, dont il sera question tout à l'heure, a cherché chez les tribus non aryennes l'origine de la doctrine des renaissances ou de la métempsycose. Or, tout ce que des informations récentes nous ont appris sur ces peuples, nous les montre enclins au schamanisme, au culte des esprits, des revenants, ce qui ne ressemble guère à la métempsycose. M. Kern me paraît avoir expliqué fort heureusement cette dernière, comme une inconséquence que le sens de justice si profond chez les Hindous, leur a fait introduire dans leurs systèmes spéculatifs.

cadre un peu artificiel des Brâhmaṇas et de la Smṛiti. Pour tracer ce tableau de l'Inde antique, l'auteur s'est servi de toute la littérature du vieux brâhmanisme, même des portions les plus modernes, comme d'autant de documents antérieurs au bouddhisme. Je ne saurais lui en faire un grave reproche, car je pense que, pour le fond, ils le sont en effet. Mais M. Oldenberg les tient aussi pour tels en ce qui concerne leur rédaction, et, sur ce point M. Weber a réuni trop d'arguments contraires, pour qu'il soit possible de les écarter ainsi sans plus ample examen. Il faudrait en tout cas y apporter des preuves plus décisives que celle que l'auteur tire de la forme déjà toute personnelle, encore inconnue dans les Brâhmaṇas, sous laquelle le dieu Brahmâ paraît dans les plus anciens textes bouddhiques, car il serait peut-être encore plus simple de renverser la proposition et de dire que ces « anciens textes » ne sont pas aussi anciens que le pense M. Oldenberg, ni aussi rapprochés des origines de la religion. Mais ce sont là, avec quelques autres sur lesquelles je passe, des divergences légères et qui ne sauraient en rien atteindre le mérite de cette brillante et solide étude.

Non moins belles et encore plus neuves sont les sections qui traitent des doctrines du bouddhisme, de ce qu'il faut entendre par sa charité, sa bienveillance envers les êtres, où le vif sentiment de l'universelle souffrance et de la caducité de toutes choses, l'emporte de beaucoup sur l'amour actif du prochain; de ses tendances au point de vue social, en somme sensiblement aristocratiques; de son caractère rationaliste, qui lui fait envisager le salut avant tout comme une affaire de science; de la position qu'il fait à la femme; enfin de l'organisation de l'ordre, de son statut juridique, de sa discipline et de ses rapports avec la société laïque. Il y a là une foule d'observations délicates, de nuances finement saisies qui témoignent d'un tact exquis d'historien et de philosophe. Le côté tendre du bouddhisme notamment apparaît sous un jour nouveau et la comparaison souvent faite de l'œuvre du Buddha et de celle de Jésus, est ramenée à une mesure plus exacte. J'ajouterai seulement qu'il convient de ne pas oublier, en lisant cette belle et soigneuse exposition,

qu'elle est faite d'après des sources exclusivement ecclésiastiques. En fait de doctrines particulières, je ne signalerai que la solution, à mon jugement, définitive, que l'auteur a donnée de la question si controversée du Nirvâ*n*a; comme Burnouf, M. Oldenberg pense que, logiquement, la fin du bouddhisme ne peut guère être que le néant. Comme d'autres, il a constaté dans les textes une aversion visible d'en convenir, le désir de jouer sur les mots et de présenter des équivalents illusoires. Mais le premier il a su, sans s'arrêter à ces subterfuges, obtenir des textes la réponse vraie. Celle-ci est que le Buddha n'a rien enseigné à cet égard, que c'est là une des questions qu'il a expressément déclinées et réservées. Le Nirvâ*n*a mettra fin à la douleur et à la mort; c'est tout ce qu'il est permis de savoir. Demander au delà, c'est s'enquérir de vaine science. Tout ce morceau, écrit avec une rare délicatesse de touche, est un travail achevé, sur lequel il n'y aura plus à revenir.

J'arrive enfin aux points sur lesquels je suis obligé de me séparer de M. Oldenberg. Dès le début, son livre s'annonce comme la réfutation de celui de M. Senart. Il repousse absolument l'interprétation mythologique de la légende du Buddha, dans laquelle il pense reconnaître au contraire un noyau solide de souvenirs historiques. Au fond pourtant, il n'en conserve pas autant qu'on pourrait le supposer d'abord. Il n'en retient guère que certaines données du commencement et de la fin, et en abandonne presque tout le milieu. Il aurait pu sans péril en abandonner encore davantage. Que Mâyâ, par exemple, la mère du Buddha, soit une figure absolument mythique, ne saurait faire doute à notre avis. M. Oldenberg montre que l'arbre de la Bodhi n'apparait pas tout à fait de la même façon dans la forme la plus ancienne, selon lui, de la légende; qu'il y est associé moins étroitement avec l'assaut et la défaite de Mâra. Cela touche en certains points la théorie de M. Senart, mais ne l'infirme pas. Qu'il y ait là simplement le souvenir d'un arbre au pied duquel le Buddha aurait médité, ne paraît s'accorder ni avec l'importance attachée à cet arbre et à d'autres semblables dans les textes, ni avec le rôle qu'on leur voit jouer dans les bas-reliefs

de Bharhut, aussi vieux peut-être qu'aucun des livres actuels du canon pâli. Mais je ne veux pas multiplier ces exemples. Si les divergences qui me séparent de M. Oldenberg ne portaient que sur l'authenticité plus ou moins grande de tel ou tel fait, elles ne vaudraient pas la peine d'être relevées. Mais elles portent plus loin. Elles impliquent, comme on va le voir, une vue sensiblement différente du développement du bouddhisme et de sa littérature.

Je disais tout à l'heure que M. Oldenberg abandonnait beaucoup de choses dans la vie du Buddha. Cette assertion n'est pas tout à fait juste. En réalité M. Oldenberg n'abandonne rien ou, plutôt, il n'abandonne que ce qui ne se trouve pas dans les livres du canon pâli. D'après lui, ces livres ne connaissent pas encore les mythes dont cette histoire s'est enrichie plus tard. Seuls ils sont anciens : ils touchent presque à l'époque du fondateur et, sous la simple réserve de leur caractère légendaire, ils nous donnent l'image fidèle, complète, du bouddhisme primitif. Tout le reste est secondaire et sans valeur. Sans prétendre, même de loin, à la connaissance approfondie que M. Oldenberg possède de cette littérature, je crains qu'il n'y ait là beaucoup d'illusion. De ce que le Tripitaka ne s'arrête pas beaucoup à ce que M. Kern appelle le côté héroïque de la carrière du Buddha-soleil, à son existence de Bodhisatva; de ce qu'il ne s'y trouve aucun récit continu, de la façon du Lalitavistara, pour cette portion de sa vie, faut-il conclure que ces légendes si manifestement mythiques n'existaient point encore, quand on voit ces livres les effleurer si souvent? Est-il probable qu'à une époque où la religion n'était plus à se faire, où elle était faite, on ait su plusieurs choses si précises sur la patrie, la famille, les relations, les prédécesseurs du maître, et qu'on se soit résigné à n'en pas savoir davantage? J'ai indiqué tout à l'heure des éléments parfaitement mythiques dans le récit de M. Oldenberg, et j'aurais pu en étendre la liste. Qu'on retranche par exemple de la lutte de Dévadatta contre son maître les circonstances où M. Kern me semble avoir si bien reconnu les phases de l'éclipse lunaire, que restera-t-il de plus qu'un nom? Quant à la tentation de Mâra (on connaît déjà ses

armées), c'est peut-être parce qu'elle gêne l'auteur, qu'il voudrait la remplacer par l'intervention du dieu Brahmâ. A l'exemple de M. Kern, nous les retenons toutes deux et les expliquons l'une par l'autre. Pour d'autres détails, nous renvoyons le lecteur à M. Rhys Davids, qui partage la plupart des idées de M. Oldenberg, mais qui admet lui-même que, déjà dans ces livres, la personnalité du Buddha s'est plus ou moins fondue dans les figures mythiques du Mahâpurusha et du roi Cakravartin. En général, si le canon pâli, pour une raison ou pour une autre, est sobre de mythes développés ou, ce qui pourrait bien être également vrai, s'il les présente plus uniformément et plus adroitement déguisés, il faut admettre d'autre part qu'il offre de singulières lacunes. Il y a là comme des amorces qui attendent quelque chose, des têtes de lignes qu'il faut prolonger et qui pourraient bien alors nous ramener droit à ce roman postérieur dont on veut se débarrasser.

Des considérations de ce genre n'auraient guère de valeur, si l'âge que M. Oldenberg revendique pour le canon pâli était solidement prouvé ; s'il était démontré que la plus grande partie en remonte avant le concile de Vaiçâli, au 1er siècle du Nirvâ*n*a et qu'il était achevé, tel que nous l'avons, au temps d'Açoka. Mais qu'en est-il de cette démonstration ? Elle paraît bien faible en présence des témoignages qui nous parlent d'une longue tradition orale, absolument inadmissible pour un ensemble d'écrits pareils, ainsi que des divergences que présentent les deux collections du Nord et du Sud. Les édits d'Açoka ne contiennent aucune allusion à un code sacré. Une de ses inscriptions, il est vrai, cite des livres bouddhiques ; mais elle paraît prouver précisément le contraire de la thèse de M. Oldenberg. Ce qui ressort, en effet, pour moi de l'inscription de Babhra, c'est que le bouddhisme d'alors avait bien une littérature, mais point de canon. Que les textes mentionnés dans cette espèce de mandement royal aient été compris dans le Tripi*t*aka actuel, je n'y contredis pas, bien qu'on ne les y ait pas encore identifiés d'une manière bien satisfaisante [1]. Mais, à coup sûr, ils n'étaient pas

[1]) On en trouvera un exemple chez M. Oldenberg, qui traduit (p. 136) un de

encore codifiés comme ils le sont aujourd'hui. Quand cela s'est-il fait? Il est difficile de le dire. Peut-être sous Açoka. A Bharhut on trouve mentionné un certain Bodhirakhita Pancanekâyâka (Cunningham, p. 142, n° 52), dont le surnom pourrait bien se rapporter aux cinq divisions de la Corbeille des Sûtras. Et, dans la suite encore, que de chances d'altération pour la collection ! Pour le canon du Nord, on a bien été amené à supposer un nouveau remaniement sous Kanishka, près de trois siècles plus tard ; et la destinée des livres du Sud, pour une longue période, n'est pas mieux garantie, jusqu'au moment où ils apparaissent à Ceylan, dans une langue plus jeune, qui n'est plus ce qu'elle prétend être, le mâgadhi (à peu près comme si nos évangiles étaient donnés pour des textes hébreux), et fixés par des commentaires dont l'histoire n'est pas non plus à l'abri de tout soupçon. Il reste donc sur toute cette question des doutes graves, qui ne permettent pas d'écarter simplement comme modernes les traditions, à bien des égards différentes, qui ont trouvé leur expression définitive dans des livres tels que le Lalitavistara.

Les caractères intrinsèques de cette collection ne peuvent que confirmer dans cette hésitation. S'il s'y trouve des morceaux anciens, ils sont comme noyés dans une masse terne, uniforme, où la religion est non seulement arrêtée jusque dans les moindres détails, mais où elle apparaît déjà comme pétrifiée. L'ensemble est une littérature de moines vivant dans un monde tout autre, et ruminant un passé dont ils sont éloignés d'une distance infinie. M. Oldenberg est un appréciateur trop fin pour n'avoir pas été frappé du caractère à la fois scolastique et vague de la plupart de ces récits, où se trouve si rarement la fraîcheur et la précision du souvenir immédiat. Il cherche à l'expliquer par le peu d'habileté des hindous à saisir le caractère individuel, et par l'esprit qui a dû régner dans l'entourage du maître et des pre-

ces textes, les « Questions d'Upatishya. » Le titre donné dans l'inscription est peu précis et l'identification est loin d'être sûre. Le morceau est d'une belle et touchante simplicité. Si nous étions encore de bons juges des motifs qui ont pu déterminer les préférences du pieux empereur, je dirais que le texte paraît bien court et, peut-être, pas assez important, pour justifier une recommandation aussi spéciale.

miers disciples, entourage où il ne faudrait pas chercher les scènes de l'Évangile, mais les habitudes d'une parishad hindoue, les discussions de l'école d'Origène plutôt que les entretiens de la Galilée. Il a écrit à ce sujet des pages charmantes, qui contiennent sans doute beaucoup de vérité, mais qui n'expliquent pas tout. Nous avons dans les Upanishads des morceaux qui nous transportent dans un milieu tout semblable, mais qui sont puisés, eux, aux sources vives. Qu'on les compare et qu'on juge. Et, s'il est vrai que ni l'épopée, ni le théâtre hindous n'ont porté bien loin l'art de caractériser leurs personnages, ils savent du moins les faire agir et parler sensément, ce qui n'est pas toujours le cas ici. Où sont donc ici les sermons du Buddha? Même dans les morceaux d'une importance capitale, tels que la prédication de Bénarès, est-il possible de saisir l'écho d'un souvenir réel? J'admets qu'on ait beaucoup ergoté dans l'intérieur du Sangha. Mais le bouddhisme s'est aussi répandu au dehors. Où trouverons-nous ce qu'il a pu dire aux masses?

C'est une réponse à cette question que me paraît fournir cette littérature tant décriée qu'on pourrait appeler l'épopée bouddhique, avec sa poésie à la fois riche et naïve et ses légendes si merveilleusement aptes à s'emparer de l'esprit du peuple. Ces livres, il est vrai, nous ne les avons pas non plus dans leur forme originale. Dans le Nord déjà, d'où ils sont originaires, ils ont été odieusement affublés d'oripeaux et travestis en une langue prétendue savante, car il est dit que nulle part chez ce peuple, en quelque endroit qu'on vienne à jeter la sonde, celle-ci ne touchera le fond naturel. Ils n'en représentent pas moins un bouddhisme populaire, qu'il faut admettre à côté de la forme scolastique, aussi nécessairement qu'il faut admettre des religions populaires à côté du brâhmanisme ritualiste et spéculatif; bouddhisme aussi vieux que l'autre qui n'aurait pu vivre sans lui, duquel il n'a certainement pas tout reçu et auquel il a dû, de son côté, donner quelque chose. Comme les religions de Çiva et de Krishna, il s'est alimenté directement à cet ensemble de vieux mythes que le Védisme était loin d'avoir épuisé et qui constituait, avec une infinité de variantes, une sorte de biographie

divine préparée d'avance pour ces dieux sauveurs venant vivre au milieu des hommes. L'Église à son tour serait-elle restée fermée à ces mythes ? Elle l'est restée si peu que, même dans le Sud, où elle semble avoir été organisée plus fortement, elle les a reçus presque sans modifications dans des livres accessoires, et qu'ils ont certainement réagi de très bonne heure et dans une mesure qu'il n'y a plus guère d'espoir de pouvoir déterminer, sur la rédaction du canon pâli lui-même. Quelques-unes des données essentielles et, par conséquent, des plus anciennes de la vie canonique du Buddha, n'ont pas une autre origine. Seulement, dans ces livres, elles sont ramenées uniformément à l'idéal monacal. Le dieu et le héros est redevenu l'ascète Gautama, à peu près comme, dans la Chândogya Upanishad, Krishna, fils de Devakî, le Soleil fils de la Nuit, est devenu un simple docteur.

Pour me résumer, je crois donc qu'une explication purement évhémériste de la vie du Buddha est aussi inadmissible qu'une explication purement et systématiquement mythologique : que le mythe est un critérium trompeur pour établir le rapport chronologique des deux sortes de documents qui nous sont parvenus, parce qu'il n'en est aucun qui n'en soit plus ou moins pénétré : que rejeter, enfin, toute une portion de ces documents, c'est mutiler le bouddhisme même primitif et le rendre, comme religion, inexplicable. Dans le livre de M. Kern, c'est l'homme qui manque à cette histoire ; dans celui de M. Oldenberg, c'est le dieu.

Ce serait me répéter que d'entrer dans le même détail à propos du livre de M. Rhys Davids sur le bouddhisme[1]. Les vues de l'auteur, en effet, ne diffèrent pas essentiellement (quelques divergences ont déjà été indiquées plus haut) de celles de M. Oldenberg, et les limites du sujet y sont à peu de choses près les mêmes. C'est un beau livre, que tout le monde lira avec plaisir et profit, le spécialiste pour le moins autant que le *general reader*, mais qui se ressent un peu de son origine. L'exposition

[1] *The Hibbert Lectures*, 1881. *Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by some points in the History of Indian Buddhism. By T. W. Rhys Davids.* London, 1881.

oratoire a des exigences qui constituent une sorte de servitude, même pour le talent le plus consommé. A la lecture, la pensée de l'auteur gagnerait parfois à être plus condensée. Il y a aussi, par ci par là, des entraînements de langage. Les Upanishads, par exemple, sont qualifiées de verbiage. Quelle imprudence, de la part d'un traducteur des Suttas ! Pour mieux faire saisir les caractères distinctifs du bouddhisme, il lui arrive parfois de les exagérer, et d'en représenter l'avènement comme un déplacement subit de l'axe de la pensée, bien que rien ne soit plus éloigné de son opinion véritable et que nul n'ait contribué plus que lui à y montrer pour ainsi dire le fruit mûr d'une évolution. Et c'est bien encore là, en effet, la doctrine fondamentale de son livre. Par contre, l'objet même de ces conférences l'invitait à embrasser un horizon plus large que le bouddhisme et, en s'élevant à des considérations générales sur la religion, à toucher à des problèmes bien autrement difficiles et redoutables. Il l'a fait avec beaucoup de science et de mesure et, ce qui vaut mieux encore, de modeste et ferme sincérité.

On ne trouvera ni science de première main, ni vues spéciales bien neuves, dans une autre série de *lectures* faites à Édimbourg, dans la vieille église de Saint-Giles, par le principal de l'Université de Glasgow, le révérend J. Caird[1]. Mais l'auteur, qui s'est familiarisé à un degré rare avec l'histoire générale des religions[2], et qui est en outre un théologien distingué, s'est donné la peine de s'enquérir aux meilleures sources. On a dit souvent du mal de cette mode des conférences, et il n'en est pas dont on puisse faire un pire abus. Celles de M. Caird ont réellement pour but d'instruire et elles le font, à leur manière, avec une haute autorité. Plus que d'autres peut-être, le spécialiste, à qui les arbres finissent parfois par cacher la forêt, fait bien de sortir de temps en temps du fourré et de voir ce que des hommes habitués à juger de haut

[1]) *St-Gile's Lectures. Second series. The Faiths of the world. Lectures I and II. Religions of India : Vedic Period-Brahmanism, Buddhism. By the Rev. John Caird, D. D.* 2 fascic. Edinburgh, 1881.

[2]) M. Caird est l'auteur d'un ouvrage important sur cette matière : *An Introduction to the Philosophy of Religion.* Glascow, 1880, où les vues de Hegel sont particulièrement l'objet d'une étude approfondie.

et qui vivent au grand air, pensent de l'objet habituel de ses travaux. Une autre série de leçons sur l'histoire comparée des religions, dont il a été plusieurs fois parlé déjà dans ce Bulletin, les *Muir Lectures* fondées par l'illustre indianiste M. J. Muir, et qui sont faites, également à Édimbourg, chaque année par M. le principal Fairbairn d'Airedale College, se sont détournées de l'Inde cette fois-ci, pour s'occuper des croyances de l'Égypte, de la Palestine et de Babylone [1].

Je suis obligé de glisser sur les autres publications relatives au bouddhisme, malgré l'importance de plusieurs d'entre elles. La maison Trübner a donné une nouvelle édition de la Vie du Buddha d'après les sources birmanes, de Mgr Bigandet [2]. On sait qu'il existe une bonne traduction française [3] de cet ouvrage consciencieux, qui fournit sur plusieurs points des renseignements qu'on chercherait vainement ailleurs. M. Senart a achevé la première série de ses belles études sur les inscriptions d'Açoka [4], si importantes pour l'histoire du bouddhisme et de l'Inde en général. Les textes étudiés dans cette première partie sont les édits dont on a plusieurs rédactions parallèles gravées sur rocher. Le même sujet a été repris par un savant indigène, d'une rare pénétration, le pandit Bhagwânlâl Indraji [5], qui partage avec M. Senart l'honneur d'une de ses plus belles découvertes paléographiques, celle de la notation de l'*r* combiné avec une autre consonne dans le texte de Girnâr. M. Hoernle a abordé l'interprétation, jusqu'ici fort en souffrance, des courtes mais nombreuses inscriptions de Bharhut, et il a savamment rectifié celle d'un texte épigraphique bouddhique

1) Comptes rendus dans : *The Scotsman*, Edinburgh, nos des 10, 12, 14, 17, 19 et 21 janvier 1882. — Depuis que ces lignes ont été écrites, une mort inattendue a enlevé M. Muir aux lettres sanscrites et à ses nombreux amis. Les études d'histoire religieuse n'avaient point de patron plus zélé, de juge plus clairvoyant. La *Revue*, qu'il a honorée de son bienveillant appui dès le premier jour, est particulièrement sensible à la perte de ce grand savant, qui fut aussi un grand homme de bien.

2) *The life or Legend of Gaudama, the Buddha of the Burmese, with Annotations. By the right Rev. P. Bigandet, Bishop of Ramatha, vicar-apostolic of Ava and Pegu. Third edition*, 2 vol. London, 1881.

3) Par M. Victor Gauvain. Paris, 1878.

4) 4e et 5e articles, dans le Journal Asiatique, nos d'octobre-décembre 1880 et février-mars 1881. Aussi publié à part : *Les Inscriptions de Piyadasi, par E. Senart. Tome 1er, Les Quatorze Édits*, Paris, 1881.

5) *The Inscriptions of Açoka*, ap. Indian Antiquary. April 1880.

provenant de la vallée de l'Indus [1]. Le général Cunningham a publié deux nouveaux volumes de *Rapports* sur ses campagnes archéologiques dans les provinces au sud et au nord du Gange [2], qui contiennent une masse de données nouvelles ou rectifiées, de fac-similés d'inscriptions, de reproductions exactes de monuments de toute sorte, où les débris du bouddhisme, comme d'habitude, occupent une grande place. C'est également à cette religion que se rapportent la plupart des documents recueillis dans le nouveau numéro de l'*Archæological Survey of Western India* [3], dirigé avec tant d'activité et d'intelligence par M. Burgess. Les fac-similés d'inscriptions publiés dans ce volume, surpassent comme exactitude et comme beauté d'exécution tout ce qui avait été produit jusqu'ici dans ce genre, du moins en ce qui concerne l'Inde. M. Beal a donné des informations en partie nouvelles sur les écoles qui ont divisé le bouddhisme septentrional, et sur les pèlerinages [4] nombreux entrepris pendant une longue suite de siècles par de pieux bouddhistes chinois au pays qui fut le berceau de la religion. M. Rockhill a communiqué à la Société orientale américaine une intéressante notice sur les caractères distinctifs de l'école bouddhique du *Mahâyâna* ou du Grand Véhicule [5]. Enfin, nous ne quitterons pas le bouddhisme sans du moins mentionner, ne serait-ce que pour son inspiration étrange, le poème consacré au Buddha par M. Arnold [6]. La critique anglaise a été unanime à en louer le mérite littéraire. C'est aussi le seul qu'on puisse lui reconnaître.

[1]) *Readings from the Bhârhut Stûpa*, ap. Indian Antiquary, April, et september 1881. — *Readings from the Arian Pâli*. Ibidem, november 1881.

[2]) *Archæological Survey of India. Report of Tours in Bundelkhand and Malwa in 1874-75 and 1876-77. By Alexander Cunningham, vol.* X. Calcutta, 1880. — *Report of Tours in the Gangetic Provinces from Badaon to Bihar, in 1875-76 and 1877-78*. Par le même. Calcutta, 1880.

[3]) *Archæological Survey of Western India*, n° 10. *Inscriptions from the Cave-Temples of Western India, with descriptive notes, etc. By Jas. Burgess and Bhagwânlal Indraji Pandit*. Bombay, 1881.

[4]) *The Eighteen schools of Buddhism*, ap. Indian Antiquary, november 1880. *Buddhist Pilgrims from China to India*. Ibidem, july et september 1881.

[5]) *Studies on the Mahâyâna or Great vehicle school of Buddhism*. Dans les Proceedings de la Société, mai 1881.

[6]) *The Light of Asia or the Great Renunciation (Mahâbhinishkramana). Being the Life and Teaching of Gautama, Prince of India and founder of Buddhism. (as told in verse by an Indian Buddhist). By Edwin Arnold*. London, 1881, 6e édition.

Pour le Jainisme, qui avait tant fait parler de lui ces dernières années, nous n'avons au contraire à enregistrer cette fois que la courte mais substantielle notice dans laquelle le pandit Bhagwânlâl Indraji restitue à cette religion d'une façon définitive l'inscription Gupta de Kahâun [1].

C'est à peine si je puis encore accorder un coup d'œil rapide aux travaux qui concernent la dernière période de cette longue histoire. Et pourtant, que de faits qui mériteraient de nous arrêter dans cette Inde encore si large qui ne fut ni védique, ni bouddhiste, ni jaina et dans le sein de laquelle naquirent, vécurent et s'effacèrent pour renaître toutes ces religions confuses qu'on résume sous le nom d'Hindouisme ! A eux seuls, les neuf volumes compacts dans lesquels M. Hunter [2] a condensé le vaste travail officiel, à peine achevé sous sa direction, de la description statistique en près de cent volumes de l'empire anglo-indien, fourniraient ample matière à discussion. Non seulement l'Inde religieuse contemporaine se trouve là disséquée et décrite par ordre alphabétique avec ses divisions infinies de race, de caste et de secte, avec ses cultes et ses usages locaux, ses ordres religieux, ses monuments, ses sanctuaires, ses fêtes et ses pèlerinages; mais, dans une certaine mesure, l'enquête s'est étendue aussi au passé et l'histoire y vient éclairer la statistique. En fait de publications de textes et de traductions, nous avons à mentionner, dans la Bibliotheca Indica, l'achèvement du IIe volume de la grande compilation de Hemâdri, le *Caturvargacintâmani* [3], une sorte d'encyclopédie de toutes les prescriptions religieuses que l'auteur (XIIIe siècle) a pu recueillir dans la littérature. L'édition du *Vayu-Purâna* [4] n'a progressé que de deux fascicules.

[1]) *The Kahâun Inscription of Skandagupta*, ap. Indian Antiquary, may 1881.

[2]) *The Imperial Gazetteer of India. W. W. Hunter, Director-general of Statistics to the Government of India*, 9 vol. in-8, London, 1881.

[3]) *Chaturvarga Chintâmani by Hemâdri. Edited by Pandita Yogeçvara Bhattâchârya and Pandita Kâmâkhyânâtha Tarkaratna, Vol. II, Vrata-Khanda, Part II*. Calcutta, 1879. Part. I du vol. II est de 1878. Le vol. I contenant le Dâna-Khanda est de 1873. En tout 36 fascicules. Du vol. III il y a un fascicule de paru.

[4]) *The Vayu-Purâna a system of Hindu Mythology and Tradition. Edited by Râjendralâla Mitra*. Vol. I, fascic. VI, et vol. II, fascic. I. Calcutta, 1881.

Par contre, M. Tawney en a ajouté cinq à sa traduction du *Kathasaritsâgara*[1], la grande collection de contes du poëte cashmirien Somadeva. Dans le Journal de la Société Asiatique de Londres, M. Hale Wortham a traduit un curieux épisode du *Mârkandeya Purâna*[2], la légende du roi Hariçcandra, dans laquelle il aurait bien pu reconnaître la version brâhmanique d'une histoire célèbre chez les Bouddhistes, le Vessantarajâtaka. M. Holtzmann a continué ses intéressantes recherches sur les principales figures du *Mahâbhârata*, par une étude du personnage d'Agastya[3], une sorte d'apôtre des gentils du Brâhmanisme et le civilisateur mythique de l'Inde du Sud. En même temps il a repris avec des développements nouveaux la démonstration d'une hypothèse qu'il aura bien de la peine à faire accepter, à savoir que le grand poème est un remaniement krishnaïte d'une œuvre bouddhique et qu'à l'origine il glorifiait les Kauravas, les réprouvés et les vaincus de la rédaction actuelle[4]. L'hypothèse, en partie déjà proposée jadis par l'oncle de l'auteur, feu Adolf Holtzmann, me semble aussi désespérée que celle d'une Iliade troyenne; mais elle est défendue par M. Holtzmann avec beaucoup de savoir et une incontestable habileté. En tout cas il faut lui savoir gré de revenir avec tant de persistance à l'étude d'un document trop délaissé et dont nous avons beaucoup à apprendre sur le passé religieux de l'Inde. C'est au contraire sur le terrain des religions populaires que nous conduisent des notices comme celles de MM. West et Raghunathji, la première sur les déesses mères[5], ces figures

1) *The Katthâ Sarit Sâgara or Ocean of the Streams of Story, translated from the Original sanskrit by* **C. H. Tawney.** Vol. I, fascic. V-VI et vol. II, fascic. I-III. Calcutta, 1880-1881.

2) *Translation of the Mârkandeya Purâna. Books* VII-VIII. *By the Rev. B. Hale Wortham*, ap. Journ. of the R. As. Soc. of Gr. Brit. et Ireland. XIII, p. 355.

3) *Der heilige Agastya nach den Erzählungen des Mahâbhârata, von Adolf. Holtzmann*, ap. Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellsch, t. XXXIV, p. 589.

4) *Ueber das alte indische Epos, von Dr. Adolf Holtzmann.* Durlach, 1881. Publié comme programme du Progymnase de Durlach. Un premier travail sur le même sujet avait paru dans la *Gazette de Carlsruhe.*

5) *The divine Mothers or local Goddesses of India, by major E. W. West.* ap. Indian Antiquary, september 1881.

énigmatiques quand on essaie de les préciser, que chaque secte interprète à sa façon et qui, dans le Sud, se sont confondues avec des divinités dravidiennes; l'autre, sur les mendiants et crieurs de rue de Bombay [1], monde étrange de professions infimes réglées par des dévotions particulières, où se sont conservés bien des *survivals* et d'où plus d'une fois aussi sont sortis des mouvements religieux considérables.

Ce n'est pas une simple mention, mais une analyse étendue que je voudrais pouvoir accorder au nouveau recueil d'Essais de M. Cust [2]. L'auteur y déploie les mêmes qualités de fine observation, de vive et subtile fantaisie, de sympathie généreuse surtout pour les peuples de l'Inde que je signalais l'année dernière dans la précédente série. Plusieurs de ces morceaux, l'histoire d'Alexandre, celles de Râma, de Saint-Paul, d'Açoka, de Nânak le fondateur de la religion des Sikhs, ont été écrits directement en vue du public indigène, afin de procurer un peu de saine nourriture à ces esprits déshérités, et ont été traduits dans plusieurs langues de l'Inde. Ce sont des modèles de littérature populaire. D'autres, tels que les articles sur les religions de l'Inde, sur la nation hindoue, sur la caste (une des choses les plus sensées qu'on ait écrites sur la matière [3]), ont pour objet de combattre des préjugés et des préventions du public d'Europe, du public anglais surtout, et de lui faire aimer l'Inde et son peuple comme l'auteur les aime. On lira aussi avec intérêt les descriptions prises sur le vif qu'un indigène, M. Shib Chunder Boze donne de la vie domestique des familles aisées de Calcutta [4], de ces intérieurs où l'Européen ne

[1]) *Bombay Beggars and Criers, by K. Raghunathji*, ap. Indian Antiquary, october 1880-january 1882, 6 articles.

[2]) *Pictures of Indian Life Sketched with the pen from* 1852 *to* 1881, *by Robert Needham Cust, with Maps.* London, 1881.

[3]) Cet excellent morceau, légèrement remanié et suivi d'un autre d'égale valeur sur le même sujet, vient d'être publié à part sous le titre : *Essay on the National Custom of British India known as Caste, Varna or Jaty. By Robert Needham Cust. Part I, Caste in the World, Part II, Caste in the Christian Church*. London, 1881.

[4]) *The Hindoos as they are, a description of the Manners, Customs and Inner Life of Hindoo Society in Bengal, by Shib Chunder Bose, with a prefatory note by the Rev. W. Hastie principal of the General Assembly's Institution, Calcutta.* London et Calcutta, 1881.

pénètre jamais, où la femme hindoue règne en souveraine avec sa superstition et sa prodigieuse ignorance, et où se décide pourtant en grande partie l'avenir de la nation. L'auteur, qui est plein d'excellentes intentions pour le relèvement de son peuple, ne se dit pas chrétien; mais il paraît l'être, à moins qu'il n'appartienne à une des nuances avancées du Brâhmasamâj. Sur le Brâhmasamâj même, notamment sur les dernières scissions survenues au sein de ce parti réformateur, nous devons une excellente notice à M. Monier Williams [1], dont on connaît les persévérants efforts pour établir des rapports personnels et un échange d'idées plus actif entre l'Inde et l'Occident. Il s'est passé là des faits regrettables, comme un retour vers la doctrine hindoue de l'autorité surnaturelle et infaillible du *guru*, et c'est précisément dans la fraction la plus radicale du parti novateur, que se manifeste ce curieux phénomène d'atavisme. D'une autre tentative de réforme, mais celle-ci purement hindoue, ne devant rien à l'Occident et dont la destinée a été bien autrement singulière et dramatique, le mouvement religieux d'où est sortie la nation Sikhe, nous avons une monographie du plus grand mérite, due à la plume compétente de M. Trumpp [2].

A ces publications, il faut en ajouter d'autres où l'Hindouisme est étudié en quelque sorte à sa périphérie et dans son action au dehors. M. Rehatzek a repris, après Reinaud et Lassen, l'examen des notions qu'a eues de l'Inde et de ses religions, l'ancien monde musulman [3]. La forme qu'y ont revêtue les doctrines de provenance apparemment hindoue de la métempsycose et des incarnations divines, fait l'objet d'un autre mémoire [4]. Plus près de nous, une des tentatives les plus curieuses de concilier le génie si différent des deux races et des deux religions, le dessein d'une

[1]) *Indian Theistic Reformers, by professor Monier Williams*, ap. Journ. of the Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Ireland, vol. XIII, p. 1, et le *Supplément*, ibidem, p. 281.

[2]) *Die Religion der Sikhs, nach den Quellen dargestellt, von Ernst Trumpp*. Leipzig, 1881.

[3]) *Early Moslem Accounts of the Hindu Religion, by E. Rehatsek*, ap. Journ. of the Bombay Br. of the Roy. As. Soc., vol. XIV, p. 29.

[4]) *The Doctrines of Metempsychosis and Incarnation among nine heretic Muhammadan Sects... by E. Rehatsek*, Ibidem, p. 418.

réforme unitaire conçu par l'empereur Akbar, a perdu l'historien qu'elle semblait avoir trouvé en M. le comte de Noer. De son œuvre interrompue par la mort, il ne reste qu'un début qu'on devait croire plein de promesses [1]. Du côté opposé, vers l'Extrême Orient, M. Maxwell a étudié la survivance de mythes ariens dans les traditions malaises [2]. M. van der Tuuk a suivi la civilisation hindoue dans l'Archipel, à Java, à Bali, à Lumbok [3], où la littérature Kawi a conservé de celle de l'Inde des copies plus ou moins fidèles qui, sans doute, n'ont pas dit le dernier mot de ce qu'elles peuvent nous apprendre sur le compte des originaux. M. Kern, qui connait si bien ces parages, est allé la retrouver plus loin encore, à Bornéo, où des inscriptions en pur sanscrit attestent la présence de brâhmanes et la célébration de sacrifices brâhmaniques [4]. Auparavant déjà, à l'aide d'inscriptions rapportées par des explorateurs français, le même savant avait établi que, dès le VIIe siècle, le brâhmanisme avait pris possession du bassin inférieur du Mékong sur le continent opposé et que la religion de Çiva y avait précédé le bouddhisme [5]. Ces faits, sur lesquels il est revenu depuis et encore tout récemment [6], viennent d'être confirmés et précisés par M. Aymonier, au moyen de nouveaux documents épigraphiques en vieux khmer et en sanscrit, dont il a soumis des spécimens à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres [7]. Pour les textes en langue sanscrite, M. Aymonier

[1]) *Kaiser Akbar, Ein Versuch über die Geschichte Indiens im sechzehnten Jahrhundert, von Graf F. A. von Noer.* 1te and 2te *Lieferung.* Leiden, 1880-1881.

[2]) *An Account of the Malay « Chiri » a sanskrit Formula. Aryan Mythology in Malay Traditions. — Two Malay Myths : the Princess of the Foam, and the Raja of the Bamboo. by W. C. Maxwell*, ap. Journ. of the Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Ireland, vol. XIII, p. 80, 399 et 498.

[3]) *Notes on the Kawi Language and Literature. by Dr. H. N. van der Tuuk (Communicated by Dr. Rost)*, ap. Journ. of the Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Ireland., vol. XIII, p. 42 et 584.

[4]) *Over de Opschriften uit Koetei in Verband met de Geschiedenis van het Schrift in den indischen Archipel.* Extrait des Mededeelingen de l'Académie des sciences d'Amsterdam, section des Lettres, 2e série, part. XI, Amsterdam, 1882.

[5]) *Opschriften op oude Bouwwerken in Kambodja.* Leiden, 1879.

[6]) Dans les *Annales de l'Extrême Orient*, mai-septembre 1880, et janvier 1882. Cf. un article de M. Lorgeau, ibidem, août 1880.

[7]) Dans la séance du 9 décembre : voir *Revue critique* du 19 décembre 1881, p. 500.

s'est assuré la collaboration de M. Bergaigne, dont le prochain cahier du Journal Asiatique contiendra un premier travail sur une curieuse dédicace çivaïte de l'an 1054. La mission dont il vient d'être chargé par le gouvernement français, de recueillir les monuments semblables encore subsistants au Camboje, ne peut manquer d'être féconde en nouvelles découvertes sur ce domaine encore si peu exploré. Mais, dès maintenant, il y a là un ensemble de faits appuyés non sur de vagues traditions, mais sur des documents précis, irrécusables, qui infirme singulièrement l'opinion accréditée que l'Inde ne s'est répandue au dehors que par le bouddhisme. L'existence de ces colonies lointaines par delà « l'eau noire, » témoigne chez les brâhmanes d'un esprit d'entreprise et d'aventure dont on ne les soupçonnait pas capables, et nous porte à croire que, s'ils ont laissé si peu de traces de leur action dans l'Asie antérieure, la cause en doit être cherchée moins dans leurs habitudes de réclusion et leur faible tendance au prosélytisme, que dans les barrières infranchissables que leur opposaient de ce côté des circonstances historiques toutes différentes, des religions plus compactes, des organismes politiques d'une grande solidité et une culture nationale à bien des égards supérieure à la leur. Enfin, ce n'est pas sortir du chapitre des influences de l'Inde au dehors, que de mentionner un travail où M. Paul Regnaud a fait justice des extravagantes élucubrations de M. Jacolliot [1]. Chose triste à dire, en s'acquittant de cette ingrate besogne, M. Regnaud a fait œuvre utile.

Qu'il me soit permis, pour finir, de dire un mot de la traduction anglaise que la maison Trübner a publiée de mon esquisse des religions de l'Inde [2]. Le texte, à très peu de chose près, est resté le même. Mais les notes ont été considérablement augmentées et, par là, le livre a été non seulement mis au courant en ce qui concerne la bibliographie, mais aussi rendu matériellement plus

[1]) *Une Mystification scientifique. Les ouvrages de M. Jacolliot sur l'Inde ancienne.* Extrait de la Revue Lyonnaise, I, janvier-juin 1881.

[2]) *The Religions of India, by A. Barth. Authorised translation by Rev. J. Wood*, London, 1882.

complet. Dans la Préface, j'ai essayé de préciser mes vues sur plusieurs points du développement religieux de l'Inde, au sujet desquels je m'étais d'abord et à dessein imposé une grande réserve.

A. Barth.

NOTE RECTIFICATIVE.

Dans une note de la précédente livraison, p. 116, j'ai imputé à la direction des *Annales du Musée Guimet*, les fautes nombreuses qui se sont glissées dans la traduction par M. Feer des *Analyses* de Csoma de Körös. J'avais cru comprendre, en effet, que les feuilles avaient été tirées sans l'autorisation du traducteur et que celui-ci avait été réduit à ajouter les corrections à son travail déjà tout imprimé. Le fait est absolument inexact. Les épreuves ont été régulièrement et libéralement mises à la disposition du traducteur. C'est M. Feer lui-même, qui, pour des raisons dans lesquelles je n'ai pas à entrer ici, n'en a pas demandé assez et, de guerre las, a jugé préférable d'introduire ses corrections en bloc, par le moyen d'un *Erratum*. Comme je dois accepter la responsabilité de ce regrettable malentendu, je tiens à le réparer de mon mieux. Pour le reste, je ne puis que maintenir ce que j'ai dit dans ma note. A. B.

BULLETIN CRITIQUE

DE LA

RELIGION ASSYRO-BABYLONIENNE

LA QUESTION SUMÉRO-ACCADIENNE

La langue assyrienne s'écrit, comme nous l'avons montré dans notre précédent bulletin [1], partie en idéogrammes, partie en caractères syllabiques. Ainsi, la phrase consacrée dont les souverains font généralement suivre leur nom : « Roi grand, roi puissant, roi des légions, roi des quatre régions » est écrite tantôt syllabiquement *sarru ra-bu+u* (*rabû*) *sarru dan-nu* (*dannu*) *sar ki+is-sa+a-ti* (*kissâti*) *sar kip-rât* (*kiprât*) *ar-ba* (*arba*), tantôt à l'aide d'idéogrammes AB, AC, AD, A E-F IV, la lettre A figurant ici l'idéogramme du roi; B celui de *rabû* « grand »; C celui de *dannu* « puissant »; D celui de *kissâti* « légions »; E-F, idéogramme composé de deux caractères distincts, représentant le mot *kiprât* « régions »; IV, enfin, équivalant au nom de nombre *arba* « quatre. »

Parfois aussi la même phrase nous offre un mélange d'idéogrammes et de mots syllabiques. Ainsi, on peut la trouver écrite A *ra-bu+u*, AC, AD, A *kip-rât* IV. Il arrive parfois encore que pour préciser la valeur des idéogrammes on les fait suivre de la syllabe finale du mot qu'ils représentent, syllabe qui prend le

[1] Voyez *Revue de l'Histoire des Religions*, I (1880), p. 327.

nom de complément phonétique. Par exemple, le chiffre IV est fréquemment suivi de la syllabe *ba*, c'est-à-dire de la finale du mot *arba* « quatre ». Le verbe *aksud* « j'ai conquis » se trouve orthographié tantôt *ak-su-ud* ou *ak-sud*, tantôt X, X représentant l'idéogramme du verbe *kasâdu* « prendre, conquérir », tantôt enfin X *ud*, c'est-à-dire par l'idéogramme du verbe *kasâdu* suivi du complément phonétique *ud*, terminaison du mot *aksud*.

Dans le système idéographique que nous venons de décrire, et qui est celui des inscriptions les plus récentes, on a pu observer que la syntaxe des idéogrammes répond de point en point à celle des phrases syllabiques. Il suffit de substituer à chaque idéogramme le mot correspondant pour obtenir une phrase en excellent assyrien. Mais il n'en est pas toujours ainsi. Un grand nombre de documents anciens nous offrent, du même texte, une double rédaction, l'une conçue en assyrien phonétique, l'autre élaborée d'après un système particulier où la succession des idéogrammes ne répond plus rigoureusement à l'ordre des mots assyriens. En voici un exemple dans lequel, pour la commodité de la démonstration, nous donnerons aux idéogrammes leur valeur phonétique appropriée, au lieu de les représenter comme nous l'avons fait jusqu'ici par les lettres de l'alphabet. On sait, en effet, que tout signe cunéiforme a une ou plusieurs valeurs idéographiques et, en même temps, une ou plusieurs valeurs phonétiques. Ainsi, l'idéogramme de l'adjectif « grand », *rabû* en assyrien, se lit, en tant que signe phonétique GAL et RAB; l'idéogramme de « légions », *kissât* en assyrien, se lit SU en tant que caractère syllabique. — Voici l'exemple annoncé :

E-TA E-A-SU IN-PAL-PAL-E-NE.
istu bîti ana bîti ittanaplaqqatû.
« Ils passent de maison en maison. »

Ici, la seconde ligne est conçue en assyrien écrit syllabiquement, et le mot à mot en est : « de maison à maison ils passent. » Or la première ligne, rédigée dans le système particulier dont nous parlions tout à l'heure, nous présente des inversions dans

l'ordre des idéogrammes. C'est E et E-A qui correspondent au *biti* de l'assyrien phonétique, TA à *istu*, SE à *ana* et IN-PAL-PAL-E-NE au verbe *ittanaplaggatà*. On voit donc que le mot à mot de la première ligne est : « maison-de maison-à ils passent. »

Comment expliquer ce phénomène ? Devons-nous voir dans l'inversion des particules et dans la formation particulière du verbe IN-PAL-PAL-E-NE une simple convention ou, au contraire, faut-il en conclure à l'existence d'une langue indépendante de l'assyrien, et dont la seconde ligne nous offrirait la traduction dans ce dernier idiome ?

Tous les assyriologues, sauf M. Halévy et l'auteur de ce mémoire, se sont décidés pour la seconde alternative; et, comme les rois de Babylone s'intitulent rois du pays de Sumer et du pays d'Accad, on a pensé que ces deux noms, toujours unis, de Sumer et d'Accad devaient représenter deux races distinctes d'abord, fusionnées ensuite, dont l'une serait sémitique et l'autre non-sémitique. Pour des raisons qu'il serait trop long d'énumérer ici, certains assyriologues, comme M. Oppert, ont cru devoir appliquer le terme de Sumer à la race supposée non-sémitique, tandis que d'autres, comme M. Lenormant, lui appliquaient le nom d'Accad. De là vient que ce que les uns appellent le sumérien est appelé l'accadien par les autres. Tout récemment, un jeune assyriologue allemand, M. Paul Haupt, ayant eu l'occasion d'étudier des textes qui paraissent établir l'existence de deux dialectes dans la prétendue langue non-sémitique des inscriptions, a proposé de donner à l'un de ces dialectes le nom de sumérien, à l'autre celui d'accadien.

Ces préliminaires étant posés, nous pouvons nous livrer à un examen plus approfondi de la question. Quels moyens avons-nous d'obtenir la prononciation exacte de la langue accadienne ou sumérienne; quels sont les caractères de cette langue; étant admise l'existence des Sumériens ou Accadiens, sont-ils les inventeurs de l'écriture cunéiforme; les Babyloniens et les Assyriens ne sont-ils que leurs héritiers, et leur civilisation a-t-elle pour point de départ celle d'un autre peuple? Tels sont les problèmes qu'il s'agit maintenant de discuter, et l'on voit quels importants

résultats historiques dépendent d'un examen purement philologique.

Occupons-nous d'abord du premier point. Pouvons-nous arriver à une prononciation exacte de la langue dite accadienne ou sumérienne? Nous répondons: Oui, nous le pouvons dans une certaine mesure.

Parmi les documents qui nous sont parvenus figurent en première ligne les syllabaires. Nous avons déjà, dans notre premier bulletin, exposé la nature de ces documents; mais nous demandons la permission de revenir sur ce point. Ces syllabaires sont les uns à trois colonnes, les autres à quatre colonnes. Les syllabaires à trois colonnes forment deux catégories distinctes. Ceux de la première catégorie donnent dans la colonne du milieu l'idéogramme à expliquer; dans la 3ᵉ colonne leur explication en assyrien; dans la 1ʳᵉ colonne leur prononciation syllabique. Exemple:

AN | X | *samû*

Ici, l'idéogramme X est indiqué comme signifiant « ciel », *samu* en assyrien, et comme se prononçant AN dans des conditions déterminées.

Les syllabaires de la seconde catégorie donnent dans la colonne centrale le signe cunéiforme; dans la troisième colonne, non plus le sens idéographique de ce signe, mais le nom qu'il porte; dans la 1ʳᵉ colonne les différentes valeurs *syllabiques* qu'on peut lui attribuer en tant que caractère phonétique. Exemple:

HAB	X	*lagabu*
KIR	X	*lagabu*
RIM	X	*lagabu*
LAGAB	X	*lagabu*

Ici, le caractère X est indiqué comme se nommant *lagabu* et comme pouvant revêtir les valeurs polyphoniques de *hab*, *kir*, *rim* et *lagab*.

Les syllabaires à quatre colonnes fournissent: 1° la prononciation de chaque caractère; 2° le caractère lui-même; 3° le nom du

caractère; 4° le sens idéographique du caractère, en assyrien. Exemple:

NI	X	*immu*	*puluhtu* *râmânu; emuqu* *zumru*

Ici, X est indiqué comme ayant une valeur syllabique NI, comme portant le nom *d'immu* et comme représentant les idées de « crainte, soi-même, force, corps. »

De ces trois sortes de syllabaires, la première et la troisième paraissent nous donner, précisément, dans la 1re colonne, la prononciation accadienne ou sumérienne des idéogrammes. Effectivement, si dans le premier exemple cité, X est l'idéogramme du *ciel*, ce qui se dit *samû* en assyrien, l'on s'attendrait à trouver pour le susdit idéogramme une valeur phonétique *sam* ou *sa*, dérivée du mot *samû*, et non pas une valeur AN qui, disent les suméro-accadistes, ne rappelle aucun mot assyrien signifiant *le ciel*. Donc la valeur AN est empruntée à une langue autre que l'assyrien. Même observation pour la lecture NI de l'idéogramme signifiant en assyrien *puluhtu*, *râmânu*, *emuqu*, *zumru*. Aucun de ces mots ne commence par NI, et il en faut conclure que la valeur NI provient de source étrangère. L'argument semble plus frappant encore lorsqu'il s'agit d'idéogrammes représentant des mots très usuels comme celui de *père*. Père se dit *abu* en assyrien: or son idéogramme a pour valeur phonétique AD et non AB comme on s'y attendrait. Reste à savoir si ces valeurs AD et AN sont réellement applicables à la lecture des textes dits sumériens ou accadiens. Précisément elles le sont, affirment les suméro-accadistes. Dans les textes dits bilingues, analogues à ceux dont nous avons donné plus haut un spécimen, la rédaction crue non-sémitique fait presque toujours suivre l'idéogramme du *ciel* d'une syllabe NA et celui du *père* d'une syllabe DA, compléments phonétiques destinés à montrer qu'en accadien ou sumérien *ciel* se dit bien AN, *père*, AD.

La conclusion de cette étude serait donc que la première

colonne des syllabaires à trois colonnes de la première catégorie et des syllabaires à quatre colonnes nous fournit la lecture non-sémitique des idéogrammes, et que cette lecture est confirmée dans les textes par l'usage des compléments phonétiques.

D'autres textes, d'ailleurs, semblent aussi fournir des lectures non-sémitiques. Ce sont les documents lexicographiques, documents rédigés sur deux colonnes dont la première offre les idéogrammes simples ou composés, accompagnés parfois de gloses en indiquant la lecture, et dont la seconde en fournit la traduction assyrienne. Exemple :

kus X | *nâhu*

Cet exemple nous montre que ce qui se dit *nâhu* « se coucher, se reposer, » en assyrien, doit se prononcer *kus* [1] en accadien ou sumérien.

Grâce à ces gloses et grâce aux syllabaires, on est donc parvenu à transcrire exactement des lignes entières de textes dits sumériens ou accadiens, et à se former une idée précise du mécanisme de la langue, artificielle ou non, dans laquelle ces textes sont rédigés. Voici les principaux traits distinctifs de cette langue.

Le nom se présente sous deux formes, une forme simple, comme AD « père, » E « maison, » et une forme augmentée d'une voyelle, comme ADA, EA. En assyrien, l'on constate le même phénomène; mais la forme augmentée s'ajoute *a*, *i*, *u* suivant le cas et non pas seulement un *a*.

Aucune distinction n'est établie entre les genres; cette distinction existe, au contraire, en assyrien.

Les noms abstraits préfixent NAM au nom concret. Exemple : NAM-AD « paternité »; l'assyrien forme l'abstrait en ajoutant au mot le suffixe *ut*.

1) Nous pouvons, anticipant sur notre démonstration, prévenir nos lecteurs que cette valeur *kus* est, en réalité, empruntée à l'assyrien. Il existe un texte (R. IV, pl. 16, n° 2 obv., l. 6) où figure un aoriste assyrien *ikus* « il s'est couché, installé, » dont le sens est assuré par le voisinage des synonymes *irbiç*, *ibrik*, *ithal*.

Le pluriel se forme par réduplication. Exemple KUR « le pays »; KUR-KUR « les pays »; ou encore par l'addition d'un suffixe ENE, qui d'ailleurs reparait dans le verbe. En assyrien, le pluriel ne peut se marquer par la réduplication.

Le pronom nous apparait sous des formes très distinctes de celles de l'assyrien. Ainsi MAE, MU signifient « je, moi »; ZAE, ZU « tu, toi », etc. On dit en assyrien *anaku*, *ya*, *a*; *atta*, *ka*.

Le verbe se forme en préfixant à la racine des particules très variées IN, AN, UN, NI, MU, IB, AB, UB, BA, AL, IMMI, etc., qui n'existent pas en assyrien et qui ont ceci de particulier qu'elles s'appliquent indistinctement à toutes les personnes et à tous les genres. Le présent se distingue du passé par l'addition d'une voyelle à la suite de la racine. Le pluriel est représenté par la désinence ES au passé, et par ENE au présent. Les pronoms régimes ne sont pas spécifiés. Le sumérien ou accadien n'en admet qu'une notation en quelque sorte algébrique; ainsi certaines syllabes intercalées entre le préfixe et la racine, avertissent que dans la traduction assyrienne le verbe a un régime direct; TA intercalé annonce un régime à l'ablatif; RA, RAB, un régime au datif et, en général une tendance. Supposons, par exemple, que nous ayons à exprimer en sumérien ou accadien les formes assyriennes *luqbika* « que je te dise » et *liqbisu* « qu'il lui dise », composées, la première de *lu* « que », *uqbi* « je dise », *ka* « à toi »; la seconde de *li* « que », *iqbi* « il dise », *su* « à lui ». Dans les deux cas, nous aurons une forme HU-MU-RAB-BI, HU répondant à la conjonction assyrienne *lu*, *li*; MU représentant indifféremment le préfixe assyrien de la première personne et celui de la troisième; RAB marquant la tendance *à* suivie d'un pronom vague; enfin BI exprimant l'idée du verbe *dire*. Cet exemple, que nous avons choisi à dessein, nous montre aussi que l'optatif se forme en préfixant au verbe la conjonction « que ». Or il est bon d'ajouter, à ce propos, que ladite conjonction revêt trois formes HU, HA, HI, suivant que les préfixes verbaux devant lesquels elle est placée contiennent un *u*, un *a* ou un *i*. C'est là un exemple de ce que les suméro-accadistes appellent *loi euphonique*, loi analogue à celle qui régit la vocalisation des idiomes ouralo-altaïques.

On a déjà vu que l'accadien-sumérien ne connaît pas les prépositions et qu'il les remplace par des postpositions. Quant à l'adverbe il se forme en ajoutant une syllabe SI à l'adjectif.

Nous avons groupé les caractères de la prétendue langue accadienne ou sumérienne qui paraissent être en opposition avec ce qu'on observe en assyrien ou qui, tout au moins, en diffèrent notablement. On comprend, maintenant, comment s'est établie et enracinée la croyance à un idiome non-sémitique parlé par un peuple non-sémitique, en Babylonie. On conçoit aussi pourquoi l'on envisage ce peuple comme l'inventeur des caractères cunéiformes. Si les Babyloniens en étaient les auteurs, eussent-ils donc attribué à des idéogrammes tels que celui du *ciel* et du *père* des valeurs syllabiques AN et AD si peu en rapport avec les mots sémitiques correspondants *samû* et *abu*? Évidemment non. L'antériorité des Sumériens ou Accadiens étant ainsi placée hors de doute dans l'esprit des défenseurs de cette théorie, ils se sont efforcés de retrouver les traces de la civilisation suméro-accadienne dans ce que nous savons de la civilisation babylonienne et assyrienne. Ainsi, l'on a observé que le nom d'Ea ou Ia, dieu de la mer, s'écrit précisément avec deux idéogrammes dont le premier se lit E en accado-sumérien et signifie *maison*, et dont le second se lit A et signifie *eau*. Ea est donc un dieu suméro-accadien et son nom signifie « maison des eaux. » Le nom du dieu Mérodach, *Marduk* en assyrien, s'écrit avec deux signes dont le premier se lit en accado-sumérien AMAR et le second UTUK. M. Lenormant, attribuant à AMAR le sens *d'éclat* et à UTUK le sens de *soleil*, pense que *Marduk* dérive de l'accado-sumérien AMAR-UTUK « Éclat du Soleil. »

Il fallait bien s'attendre, après un tel ensemble de preuves, à découvrir des textes remontant à l'époque où les Sumériens-Accadiens ne rédigeaient que dans leur propre langue; puis, l'on pouvait prévoir l'existence d'une période intermédiaire pendant laquelle les Sémites, ayant dominé les Sumériens-Accadiens et adapté à leur idiome l'écriture des vaincus, devaient rédiger dans les deux langues, à l'usage des vainqueurs et des vaincus. C'est, en effet, ce que nous constatons, en apparence. Les textes

de la plus ancienne dynastie chaldéenne sont rédigés exclusivement, nous dit-on, en sumérien ou accadien ; mais ceux d'un certain roi de Babylone, dont on a lu le nom : Hammurabi, nous offrent plusieurs documents historiques écrits sur deux colonnes, la première en sumérien-accadien, la seconde en assyrien.

Voilà une théorie qui paraît bien certaine. En douter serait douter du témoignage de ses propres yeux. C'est pourtant à cette théorie si bien établie que M. Halévy a osé s'attaquer[1]. Rallié aujourd'hui à son avis, nous allons exposer ses objections en y joignant nos propres remarques.

Tout d'abord, si l'on prend les textes dits non-sémitiques de la plus ancienne dynastie babylonienne, tels qu'ils sont reproduits au commencement du grand recueil du Musée britannique, on constate, malheureusement pour la théorie suméro-accadienne, que, dans la formule : « roi des quatre régions », le chiffre IV est toujours suivi du complément phonétique assyrien *ba*, ce qui nous montre qu'il faut lire *arba*, en assyrien, et que, conséquemment, si ces textes ont quelque chose de sumérien ou d'accadien, ce n'est que l'apparence.

Dans certains textes de Hammurabi, également rédigés en sumérien-accadien, semble-t-il, un mot sémitique, purement sémitique, écrit en toutes lettres, vient parfois brusquement nous avertir qu'il faut envisager ce texte comme rédigé en assyrien, mais en assyrien écrit partie en idéogrammes et partie en caractères syllabiques; ce mot nous avertit qu'il faut bien nous garder d'attribuer aux idéogrammes, simples ou composés, inversés ou non, aucune des valeurs syllabiques que peuvent nous fournir les syllabaires ou les listes à gloses ; mais qu'il faut, au contraire, substituer à chaque idéogramme son équivalent assyrien. Comme exemple, nous citerons une petite inscription de Hammurabi (R. I, 4, n° XIV, 2) que nous transcrirons d'abord en assyrien phonétique.

Hammurabi sarru dannu sar Bâbili sar kiprât arba'i bânum bît Babbar bît Samsi.

[1] Voir *Journal Asiatique*, 7e série, t. III. Cf. *Revue critique*, 1880, n° 22.

Elle signifie : « Hammurabi (ou plutôt Kimtu-Rapastu, car nous verrons que tel est le vrai nom de ce roi), roi puissant, roi de Babylone, roi des quatre régions, constructeur du temple Babbar, temple du Soleil. »

Dans cette inscription, outre le complément phonétique *ba* du chiffre IV, le seul mot qui soit écrit phonétiquement est *bânum* « constructeur. » Tout le reste est en idéogrammes plus ou moins complexes qui, si nous les épelons, c'est-à-dire si nous leur appliquons les valeurs phonétiques des syllabaires et listes lexicographiques, nous donneront l'illusion d'une langue *sui generis*.

HA-AM-MU-RA-BI LUGAL
AG-GA LUGAL KA-DIMGIR-RA LUGAL
UB-DA IV-*ba*-GE *ba-num* E-BABBAR
E-UTUK.

Mais non ! le chiffre IV est suivi du complément phonétique assyrien *ba*. La syllabe suivante GE, qui, dans le prétendu suméro-accadien, est l'une des marques du génitif, doit donc être simplement transcrite par la marque du génitif assyrien *i*, ce qui nous donne *arba'i*, génitif assyrien du mot assyrien *arba* « quatre. » *Bânum* est en assyrien phonétique. Par conséquent, tout le reste doit être remis en phonétique et non épelé. Je sais bien que M. Lenormant a voulu jadis faire de ce *bânum* un verbe accadien composé du préfixe BA et du radical NUM, le tout signifiant « il a élevé » ; mais ce savant avait perdu de vue que dans ce cas BA-NUM aurait été rejeté tout à la fin de la phrase, en vertu d'une loi constante du système accadien et, ajoutons-le, de l'assyrien. Placé devant son régime, le mot *bânum* ne peut être qu'un participe et un participe assyrien. Ainsi, que, par hasard, cette inscription n'eût pas porté le complément phonétique *ba* ; qu'elle eût remplacé le mot *bânum* par un idéogramme quelconque et nul n'aurait pu dire si nous étions en présence d'un texte accadien ou d'un texte assyrien ! Heureusement, il n'en est pas ainsi ; l'inscription nous présente deux caractères indiscutables de sémitisme, et les partisans de la théorie suméro-accadienne

reconnaîtront avec nous qu'ici les soi-disant mots accadiens ou sumériens jouent simplement le rôle d'idéogrammes.

Mais, dira-t-on, pourquoi l'idéogramme de « puissant », *dannu* en assyrien, est-il alors suivi d'un complément GA, qui lui assigne une lecture phonétique AG ? Car il est bon de rappeler que l'idéogramme dont nous nous occupons est susceptible, en tant que caractère phonétique, de revêtir les valeurs polyphoniques DAN, KAL, LAB, RIB, et AG. La présence du complément phonétique GA nous invite donc à lui attribuer ici une valeur syllabique AG. Pourquoi l'idéogramme du *dieu* qui figure dans l'idéogramme de Babylone, *Bâb-ili*, nom qui signifie « porte du dieu », pourquoi cet idéogramme est-il accompagné du complément RA venant attester la valeur allophone connue DIM-ERR? Nous répondons : L'idéogramme de « puissant » a bien d'autres valeurs idéographiques ; entre autres, il représente encore un mot assyrien *sutuqû* « fixé, bien établi ». Il faut bien faire sentir au lecteur qu'il doit prendre l'idéogramme en question au sens de *dannu* et non au sens de *sutuqû*. Or toutes les fois que cet idéogramme doit être rendu par *dannu*, on le précise à l'aide du complément phonétique GA ; toutes les fois, au contraire, qu'il faut le traduire par *sutuqû*, on le précise à l'aide d'un complément BA. Il est très vrai que, dans le premier cas, le complément GA indique pour notre idéogramme une épellation AG et que dans le second cas il indique une épellation LAB ou RIB, car on a vu que cet idéogramme, en tant que caractère syllabique, est susceptible de se prononcer DAN, KAL, LAB, RIB et AG ; mais c'est une épellation et pas autre chose que marquent, à notre sens, l'un et l'autre compléments phonétiques. Et nous allons plus loin, nous prétendons que cette épellation elle-même repose sur des valeurs assyriennes. Pour AG, nous en sommes parfaitement sûrs. AG est emprunté au mot assyrien *aggu* « fort, violent » qui est bien connu et qui se rattache à la racine *agâgu* « être violent, se mettre en colère. » Pour LAB ou RIB, le mot assyrien n'est pas encore trouvé ; il se trouvera, nous n'en doutons pas.

Semblablement, en ce qui concerne l'idéogramme du *dieu*,

nous répondons que cet idéogramme possède encore le sens de *ciel*. Or quand il doit être lu en assyrien *ilu* « dieu, » on le fait suivre du complément phonétique RA, attestant une épellation DIMGIR; et quand il doit être lu en assyrien *samû* « ciel », on le fait suivre du complément phonétique NA, attestant une épellation AN. Mais qui nous prouve que cette valeur AN ne repose pas sur un mot assyrien, tombé en désuétude, et ayant en le sens de *ciel*? Ne savons-nous pas que le dieu *Anu* représente la voûte céleste? Voilà l'ancien mot assyrien qui explique la valeur AN. Pourquoi ne trouverions-nous pas un ancien mot assyrien *Dimgir* ou *timgir* qui, dérivé de la racine *magâru* « exaucer, » aurait désigné la divinité comme l'être qui exauce? Quant au nom du temple *babbar* qui signifie, en accadien, nous dit-on, « brillant », pourquoi veut-on l'enlever à l'assyrien? L'assyrien connaît une racine *barû* « éclairer », un dérivé par réduplication *birbirru* « éclat, flamme ». *Babbaru*, pour *barbaru* se rattache simplement à la même racine.

On voit, par ces exemples, que nous contestons aux valeurs dites accadiennes ou sumériennes une origine étrangère. Nous prétendons, en effet, que si on n'en a pas tout d'abord reconnu l'origine assyrienne, c'est que beaucoup de ces valeurs doivent se rattacher à des mots assyriens tombés en désuétude ou non encore constatés dans les textes, ou simplement mal compris. C'est ainsi que les syllabaires à trois colonnes interprètent l'idéogramme de la poussière par l'assyrien bien connu *ipru* et lui assignent comme valeur dite accadienne le mot *sahar*. Or nous avons prouvé, depuis la publication des syllabaires, que l'assyrien connaît et emploie un mot *saharratu* « poussière » dont on n'avait pas encore établi le vrai sens, et dont la forme *sahar* est le masculin. Semblablement, les syllabaires donnent comme lecture accadienne du mot assyrien *niqû* « victime », une forme SIGISSE. Pourquoi dire accadienne? N'avons-nous pas un verbe assyrien *sagâsu*, *sakâsu* qui a entre autres sens celui *d'égorger* et dont un dérivé *masgasu*[1] désigne un instrument à égorger?

[1] R. V, 17, 2, l. 35 et suiv. Cf. R. IV, pl. 16, n° 2 obv., l. 6 et 8, où l'infinitif est bien écrit *sagas* par un *g* et non *sakas* par un *k*, comme dans le texte lexicographique de R. V, 17.

Smisse est simplement un dérivé de *sagâsu*. Nous avons plus haut donné la parole aux suméro-accadistes ; nous avons feint de croire que les valeurs syllabiques de la première colonne des syllabaires et des gloses étaient en opposition avec les valeurs assyriennes. Le moment est venu d'établir qu'il n'en est rien.

Et tout d'abord, la première colonne des syllabaires et les autres textes nous fournissent une telle quantité de mots purement assyriens que M. Lenormant lui-même a dû admettre une sorte de pénétration de l'accadien par l'assyrien. Ainsi, là où l'assyrien dit *sukallu* « serviteur », *illat* « forces, armée », *ummu* « mère », *inu* « œil », *isipu* « prêtre », *ellu* « brillant », *elu* « élevé », *zirqu* « seau », *harrânu* « chemin », etc., etc., l'accadien dit *sukal*, *illat*, *umu* ou *ume*, *ine*, *isip*, *ella*, *ela*, *zirqa*, *harrân*, etc., etc. L'idéogramme de l'adjectif « grand » se lit généralement *rabû* en assyrien, et GAL en accadien, nous dit-on. L'on omet d'ajouter que l'assyrien dit aussi *gallu*, « grand », au féminin *gallat* et *gallit*, mot qui se rattache à la racine *galâlu* « être grand » que l'arabe connaît très bien et qu'il prononce *djalla*. Semblablement, là où l'accadien dit *mah* « grand », l'assyrien dit *mahhu*; là où l'accadien dit *hul* « mauvais » l'assyrien dit *hullu*, mot qui se rattache à une racine *halâlu*, en arabe *khalla* « se gâter ». Parfois une forme assyrienne est remplacée en accadien par une simple variante vocalique. Ainsi *sulum* « paix » devient *silim*; *abal* « fils » *ibil*. C'est que l'assyrien, comme l'arabe, admet trois gammes vocaliques pour ces mots et peut très bien prononcer *sulum*, *silim* et *salam*.

Ensuite, nous prétendons que les partisans de la théorie suméro-accadienne se sont mépris sur la nature des valeurs de la première colonne des syllabaires. Là où ils voient l'expression phonétique accadienne ou sumérienne des idéogrammes contenus dans la colonne centrale, nous voyons simplement l'indication d'une valeur syllabique de ces idéogrammes envisagés non plus comme idéogrammes, mais comme caractères phonétiques, ce qui explique pourquoi au nombre des valeurs dites accadiennes nous en rencontrons qui ne sont que le mot assyrien écourté, comme *adama* venant de l'assyrien *adamatu*

« sang ». Et voici une preuve que nous sommes dans la vérité. Si la première colonne des syllabaires indiquait réellement la prononciation d'une langue, cette prononciation devrait *toujours* et dans tous les cas se vérifier à l'aide des compléments phonétiques des textes dits sumériens ou accadiens. Or cela n'est pas. Par exemple, certain idéogramme est indiqué dans un syllabaire[1] comme signifiant en assyrien *râmu* « aimer » et comme se lisant AKA, en tant que signe phonétique. Les suméro-accadistes croient, sur la foi de ce syllabaire, qu'en accadien ou sumérien *aimer* se prononce AKA. Or, dans les textes, toutes les fois que le susdit idéogramme est employé au sens d'*aimer*, il est accompagné du complément phonétique MA, ce qui prouve qu'il faut lui attribuer non la valeur AKA, mais une autre valeur RAM, qu'il possède en effet, et qui se trouve, on le voit, reproduire l'assyrien *râmu* « aimer ». Un autre syllabaire[2] indique pour l'idéogramme qui signifie en assyrien *zikaru* « mâle » une lecture accadienne GIS. Hélas ! les gloses lexicographiques nous enjoignent de lire NITA. L'idéogramme du verbe assyrien *banû* « construire » est lu en accadien DU, selon les syllabaires[3]. Les gloses le lisent RU. L'idéogramme des verbes assyriens *alâku* « aller » et *kânu* « établir, poser » est lu GIN dans les syllabaires et BA dans certaines gloses[4]. Il y a donc parfaite incohérence dans la prétendue lecture de la langue accadienne ou sumérienne, tandis que dans notre interprétation il y a parfaite consistance. Les indications des syllabaires et des gloses signifient simplement : tel idéogramme, envisagé comme caractère syllabique, se lit AKA et RAM, GIS et NITA, DU et RU, GIN et BA, ce qui d'ailleurs se vérifie à chaque instant dans les textes phonétiques. Mais il y a plus. Quittons les syllabaires et abordons les textes lexicographiques et autres. Nous constatons alors une véritable invasion de l'assyrien dans le sumérien ou accadien. Au beau milieu d'un texte accadien, nous trouvons la négation sémitique *lâ*[5] ;

[1] Ed. Lenormant, syll. A, n° 204.
[2] *Ibid.*, syll. AA, n° 8.
[3] *Ibid.*, syll. AA, n° 33.
[4] Cf. R. V, pl. 21, l. 55-56.
[5] R. IV, pl. 15 obv. l. 1 et *passim*.

la désinence assyrienne de l'adverbe, *is*, viendra s'accoler à un mot soi-disant accadien DUG-GI-*is* [1], qui est simplement à lire *thâbis* « bonnement »; car DUG-GI est l'épellation de l'idéogramme de *thâbu* « bon ». Telle tablette commencera à être rédigée en prétendu sumérien accompagné de sa traduction assyrienne; elle continuera par quelques lignes en sumérien pur (lisez en idéogrammes), puis, subitement, les formes sumériennes seront mélangées de compléments phonétiques assyriens, puis enfin viendront des lignes exclusivement en assyrien phonétique [2]. Telle tablette lexicographique mélangera dans la première colonne, réservée à l'accadien ou sumérien, des formes purement accadiennes ou sumériennes (lisez idéographiques) et des formes purement assyriennes (lisez : écrites phonétiquement) [3], le tout étant expliqué dans la seconde colonne par des synonymes assyriens. Autre observation. Dans le système suméro-accadiste, toute tablette dite bilingue est nécessairement destinée à expliquer des formes suméro-accadiennes par des formes assyriennes, puisqu'il s'agit d'interpréter une langue plus ancienne par une langue plus jeune. Comment s'expliquer alors le phénomène suivant ? Les Assyriens rattachent l'une à l'autre toutes les racines verbales de leur langue qui se trouvent renfermer les mêmes consonnes, alors même que ces racines n'ont rien de commun pour le sens, puis ils les écrivent dans la même colonne avec leurs dérivés à la suite les uns des autres, comme si tous ces mots provenaient de la même racine. Par exemple [4], ils mettront dans un seul et même article lexicographique la racine *sâmu* « fixer, poser » avec ses dérivés et la racine *simû* « entendre, écouter, exaucer » avec ses dérivés, parce que ces deux racines ont en commun les consonnes *s* et *m*; puis ils classeront à la suite de ces racines, outre leurs dérivés légitimes, des mots tels que *summa* « lorsque » et *summânu* « entrave », qui dérivent de tout autres racines mais qui contiennent également

[1]) R. IV, pl. 13, 1 rev. l. 13.
[2]) *Ibid.*, pl. 25.
[3]) R. II, 44, n° 7.
[4]) Voir R. V, pl. 7 obv.

les consonnes radicales *s* et *m*. L'article lexicographique ainsi rédigé sera écrit dans la seconde colonne, puis, en regard, dans la première colonne, on inscrira les correspondants accadiens ou sumériens. On voit ici que, manifestement, la première colonne, la colonne dite accadienne ou sumérienne, a été faite pour la seconde et non la seconde pour la première.

Si, maintenant nous abordons l'étude de certaines formes composées, dites accadiennes, ces formes nous révéleront un fait curieux et que l'on peut énoncer ainsi : Toutes les fois qu'à l'aide d'idéogrammes-syllabes convenablement choisis, on peut écrire syllabiquement un mot assyrien et en donner une sorte d'étymologie idéographique, on peut être sûr que cet artifice est employé en accadien, dût-on même pour cela modifier légèrement la prononciation assyrienne. C'est tout simplement le rébus. Par exemple, soit à écrire le mot assyrien *ekal* « palais. » Entre les caractères que possède le syllabaire assyrien il en est un qui se lit phonétiquement E et qui, en tant qu'idéogramme, a la valeur de « maison » ; il en est un autre qui se lit phonétiquement GAL, et qui, idéographiquement, signifie « grand ». Plaçons l'idéogramme GAL à la suite de l'idéogramme E, nous aurons une forme EGAL qui, idéographiquement signifiera « maison grande » et qui, phonétiquement, représentera le mot assyrien *ekal*, sauf le léger changement du *k* en *g*. C'est de la même façon qu'on obtient pour le dieu de la mer Ia, nom qui rappelle le Ia des Hébreux, une lecture Ea, avec le sens de « maison des eaux ». Autre exemple. Dans une tablette lexicographique [1], nous trouvons parmi les dérivés du verbe assyrien *sathâru* « écrire » un mot *masthâru* qui désigne soit un style, soit quelque autre ustensile de scribe. Sait-on comment on exprime ce mot en accadien ? On prend un signe qui, idéographiquement, représente l'espèce gazelle et qui, phonétiquement se lit MAS ; on le fait suivre d'un autre signe qui représente une variété de gazelle et qui se lit, phonétiquement, DAR et THAR ; devant le tout on place l'idéogramme du bois, et l'on obtient ainsi le mot assyrien MASTHAR, dépouillé de sa dési-

[1] R. II, 45, I, l. 7.

nence casuelle, et qui, par un jeu étymologique, nous représente idéographiquement le *masthâr*, comme un bois, une corne de gazelle. Autre exemple : Il existe en assyrien un mot *suuqu*, prononcé aussi *sûqu*, à Babylone, qui signifie « famine, faim ». Veut-on l'écrire à l'accadienne ? On choisit un caractère SU qui est l'idéogramme du *corps* et un caractère KU qui est l'idéogramme du verbe « manger, dévorer ». De la sorte on se trouve avoir écrit le mot assyrien *sûqu*, tout en représentant la faim ou la famine comme ce qui dévore le corps. Veut-on figurer le mot *urqitu* « verdure », on choisit un signe U, déterminatif de toute production surtout comestible, et on y joint le signe RIQ, idéogramme des plantes, le tout fait URIQ, thème de *urqitu*. Il existait à Babylone un temple célèbre qui s'appelait en assyrien *Sakil* et dont le nom nous a été transmis par le curieux ouvrage arabe intitulé *Agriculture Nabatéenne* sous la forme *Askul*, avec un A prosthétique, comme il arrive souvent en arabe. Ce mot *sakil* a le sens propre d'enfant qui a grandi, d'adolescent [1]; appliqué à un objet, il signifie « grand, haut, élevé. » Comment écrit-on ce nom en suméro-accadien ?

On prend l'idéogramme de la *tête*, qui a une lecture SAK, et un idéogramme signifiant « haut, élevé » et qui a la valeur IL. On obtient ainsi l'orthographe SAK-IL, et l'étymologie de « tête haute. » On observera d'ailleurs que la lecture SAK pour l'idéogramme de la tête est de tout point assyrienne. Le sens primitif de SAK est sommet, et SAK se rattache au verbe assyrien bien connu *saqû* « élever », qui donne naissance à l'adjectif *saqû* « élevé » très usité dans les textes historiques, et au substantif *saqû* « chef, officier [2]. De même, la lecture IL, pour l'idéogramme de « haut », est l'assyrien même *ilu* « haut, élevé ». Veut-on d'autres exemples :

« Aile d'oiseau » se dit en assyrien *apru*. Sait-on comment l'accadien orthographie ce mot ? Il choisit l'idéogramme du bras qui se lit dans le cas présent A et le fait suivre de l'idéogramme

1) Voir R. IV, 26, n° 6, l. 20-21.
2) C'est ce mot qui figure dans le vocable assyrien Rabsaqû « chef des officiers, général » que cite la Bible.

du verbe « déployer » qui se lit PUR. Le tout fait APUR [1] et signifie idéographiquement « bras déployé. »

Nouvel exemple. Nous avons dit que le nom du dieu *Marduk* s'écrit idéographiquement en assyrien avec deux signes, dont l'un est indiqué dans les syllabaires comme se prononçant AMAR et l'autre signalé par une glose comme devant se lire UTUK. Le tout forme AMAR-UTUK, ce que M. Lenormant a traduit « éclat du soleil ». Or, tout d'abord, il est bon d'observer que le signe qui s'épelle AMAR et qui se traduit en assyrien *bûru* ne signifie pas *éclat*, mais désigne une sorte d'animal ; ceci est aujourd'hui prouvé par de nombreux exemples. En admettant donc que la glose UTUK ne soit pas simplement l'épellation du second signe qui est effectivement l'idéogramme du soleil, en admettant qu'UTUK soit un mot accadien signifiant soleil, le nom du dieu Marduk serait une corruption de l'accadien AMAR-UTUK, composé qui se rendrait par « *bûru* du soleil », c'est-à-dire par « Soleil levant, » car nous savons que les Arabes aussi nomment le soleil levant *ghazâlat asch-schams* « ou gazelle du soleil. » Mais comment s'expliquer, à présent, que dans les textes accadiens, et non plus assyriens, le nom du dieu Marduk soit écrit avec d'autres signes, fournissant une étymologie différente? Dans le prétendu accadien, Marduk s'écrit d'abord à l'aide d'un signe dont le sens est inconnu et qu'un syllabaire épelle SILIK ; puis vient l'idéogramme de l'homme, qui peut se lire MULU et LU, puis l'idéogramme de l'adjectif « bon » qui, en tant que caractère syllabique possède les valeurs HI, SAR et DUK. M. Lenormant a admis pour le premier signe la valeur SILIK, pour le second la valeur MULU, pour le troisième la valeur HI, et il donne comme autre nom accadien de Marduk la forme SILIK-MULU-HI. M. Haupt préfère substituer la valeurs LU à MULU et la valeur SAR à HI : il lit donc SILIK-LU-SAR. Dans un article de la *Revue critique*, nous avons fait observer que puisque les deux derniers signes ont le sens idéographique d'*homme bon* et que le dernier signe se lit DUG ou DUK, en tant qu'idéogramme de *bon*, il est tout simple de choisir pour le dernier signe la valeur DUK

[1] Cf. R. IV, 27, n° 5, l. 16-17.

et de considérer le signe de l'homme comme aphone, ce qu'il est toujours lorsqu'il détermine un mot suivant. Nous obtenons ainsi la prononciation DUK pour les deux derniers signes de l'orthographe dite accadienne de *Marduk*, et la pensée vient involontairement que le premier signe, lu SILIK par MM. Lenormant et Haupt, pourrait bien avoir encore une valeur MAR. Précisément, nous avons signalé dans les textes dits accadiens l'emploi de ce signe avec le complément phonétique RI. Le doute n'est donc plus possible. La valeur SILIK n'est pas applicable ici; il nous faut admettre une valeur MAR, en sorte qu'ici l'accadien écrit réellement *Marduk* et non plus *Amar-utuk*. Il y a plus, *Marduk* ne veut plus dire ici « *bûru* du soleil » mais désigne quelque chose de l'homme bon. Ainsi, en accadien même, on prononcerait le nom du dieu *Marduk*, tantôt *Marduk* et tantôt *Amar-utuk* et ce nom aurait deux étymologies totalement différentes! Nous concluons simplement, quant à nous, que *Marduk* est un mot assyrien, et que les Assyriens ont pu écrire ce mot de toutes les façons possibles, au risque même de recourir à un à peu près, comme dans le cas de l'orthographe Amar-utuk.

Parfois nous ne pouvons que constater une transcription dénaturée de l'assyrien, sans en connaître encore les motifs étymologiques, le sens ou l'emploi de certains idéogrammes nous échappant. Par exemple l'adjectif assyrien *samânu* « bleu », qui dérive de *sâmu*, même sens, à l'aide du suffixe *ân*, est écrit en prétendu accadien ou sumérien SAMANA, la syllabe finale NA étant l'idéogramme du verbe « se coucher [1]. » Le mot assyrien *kussu* « trône, » qui est une altération d'un ancien *kursu* que l'arabe conserve sous la forme *kursî*, ce *kussu*, disons-nous, est orthographié en accadien GUZA; le mot *asthu* « fort, puissant » devient AZAT; le verbe *salâhu* « asperger » ZALAH; le mot *siggânu*, sorte d'instrument, ZIGAN; mais, bien souvent, les textes dits accadiens ou sumériens transcrivent purement et simplement les mots assyriens, sauf à changer leur *u* final en *a*. Ainsi on trouvera un participe assyrien *gitmalu* écrit GITMALA, au milieu

[1]) R. II, 26 *rev.* l. 47.

d'une phrase accadienne [1]; le mot assyrien *higal*, « abondance, fertilité » qui vient d'une racine *hagâlu* qu'on retrouve en arabe sous la forme *hadjila*, « être luxuriant, » est purement et simplement écrit HIGAL, en accadien, et cela dans les textes les plus anciens. Je pourrais multiplier ces exemples; mais j'ai hâte d'en venir à une autre observation qui nous semble porter un coup fatal au système des suméro-accadistes. Il existe en assyrien un verbe *mahâru* qui signifie « être en avant, s'avancer, » et qui, de là, revêt les acceptions de « marcher contre » et de « recevoir, prendre. » Il engendre des mots comme *mâhiru*, « adversaire, » dérivant du sens de « marcher contre, » *mâhiru*, « antérieur, ancien, » dérivant du sens d'« être en avant, » *mihrit*, « partie antérieure, avant d'un objet. » Or, croirait-on que, le verbe *mahâru* étant représenté par une forme dite accadienne qu'on lit GAB-RI, mais qui pourrait bien se lire encore MAH-RI, ce qui nous ramènerait directement à l'assyrien *mahâru*, croirait-on que ce GAB-RI va revêtir toutes les acceptions de *mahâru* et de ses dérivés? GAB-RI signifiera donc « s'avancer, recevoir, adversaire, ancien, partie antérieure ? » Et ce n'est pas là un fait isolé. Dès qu'un prétendu vocable accadien répond à un mot assyrien, il en exprime aussitôt toutes les nuances. Par exemple, *pû*, en assyrien, signifie « bouche, face, » et son génitif *pî*, employé comme préposition signifie, « en face de, devant. » L'idéogramme accadien de la bouche est également celui de la préposition assyrienne *pî*. *Ittu*, substantif assyrien, signifie « côté, endroit; » employé comme préposition il revêt le sens d'*avec*. En accadien, c'est l'idéogramme d'*ittu*, « côté, endroit » qui répond à *itti*, « avec. » Il se trouve qu'en assyrien la préposition *ina*, « dans, en dedans » exprime en outre le mouvement inverse du dedans au dehors, et se rend aussi par « hors de. » En accadien c'est le même signe TA qui signifie *dans* et *hors de*. Le mot assyrien *dannu* signifie « fort, puissant, escarpé, pénible; » de là il passe au sens de « danger, calamité, » que revêt aussi le féminin *dannat* [2]. La forme dite accadienne AG-GA, qui

[1] R. IV, 24, no 2, l. 9.

[2] Voir notre communication à la Société Asiatique, *Journ. Asiatique*, février-mars 1881, p. 252.

répond au *dannu* assyrien, signifie également « fort, puissant » et « danger, calamité. » A propos de ce substantif féminin *dannat*, il se place ici une observation importante. On a vu plus haut que l'accadien-sumérien ne connaît pas la distinction des genres. Mais quelquefois il s'oublie. Sait-on comment le mot *dannat* est exprimé en accadien? Au moyen de l'idéogramme AG-GA (*dannu*) précédé de l'idéogramme de la femme! Or, nous le demandons, à quoi peut bien se référer cet idéogramme de la femme sinon à la terminaison féminine de l'assyrien *dannat*, puisque l'accadien ignore le féminin? Au surplus, d'autres substantifs et adjectifs assyriens du genre féminin sont figurés en accadien à l'aide de l'idéogramme de la femme. Ainsi le mot *tanittu*, « haut fait » s'écrit en accadien par le signe GAN, suivi, cette fois et non plus précédé, du signe de la femme [1]. L'adjectif féminin *ellit*, « brillante » est orthographié par l'idéogramme accadien d'*ellu*, brillant, » mais précédé du signe de la femme [2]. *Limuttu*, substantif féminin assyrien, qui signifie « méchanceté, » est orthographié en accadien par l'idéogramme HUL précédé de l'idéogramme de la femme. On sent bien encore ici que c'est à l'assyrien que songe l'accadien quand il forme de semblables composés.

Au surplus, tout l'artificiel du système accadien éclate dans une autre forme que nous allons signaler. Nous avons dit plus haut que les idéogrammes sont fréquemment caractérisés par un complément phonétique destiné à en indiquer l'épellation. Ce complément phonétique n'est nullement un suffixe et ne saurait être séparé de son idéogramme. Que pensera-t-on si nous trouvons un verbe accadien dans lequel on a séparé un complément phonétique de son idéogramme, pour insérer entre les deux les syllabes conventionnelles du préfixe pronominal et du régime direct? Cette forme est citée dans le 5e volume du grand recueil du Musée britannique, pl. 24, n° 1, l. 52. L'expression assyrienne *anna emidu*, « il a commis une faute, » y est écrite, à l'accadienne, de la façon suivante : 1° signe des substantifs abstraits NAM;

1) *Proceedings of the Society of Bibl. Arch.*, eleventh session 1880-81, p. 59, n° 23.
2) *Ibid.*, p. 57, n° 12.

2° idéogramme du verbe « commettre une faute » TAG; 3° marque du pronom préfixe IN; 4° marque du régime NA-AN; 5° complément phonétique GA montrant que l'idéogramme du verbe « commettre une faute » s'épelle TAG. Que pourrions-nous ajouter de plus?

L'école suméro-accadiste se rejettera peut-être sur ces noms de rois de la première dynastie chaldéenne qui ont une physionomie si peu sémitique, comme Hammurabi, Burnaburias, etc. Une tablette, bien connue aujourd'hui, et publiée par M. Pinches dans les procès-verbaux des séances de la Société d'Archéologie biblique, se charge de répondre pour nous. Elle contient précisément la liste de tous ces rois et donne la vraie lecture de leurs noms, c'est-à-dire la lecture phonétique assyrienne. Elle nous montre, par exemple, que nous avons eu tort d'appliquer aux signes qui composent le nom de Hammurabi leur valeur phonétique; qu'il fallait prendre ces signes comme des idéogrammes et les transcrire en assyrien *Kimtu-rapastu*. Elle nous montre que les six idéogrammes qui, épelés, se lisaient *Burnaburias*, se lisent, en assyrien, *Kidin-bel-matâti*, et ainsi de suite pour les autres noms. Elle nous révèle même ce fait curieux que dans le système dit sumérien ou accadien l'on pouvait remplacer un groupe idéographique par un autre groupe, équivalent pour le sens mais non pour l'épellation, le tout devant se lire uniformément en assyrien. On a vu plus haut que le nom *Sakil* d'un temple de Babylone était orthographié à l'accadienne SAK-IL, c'est-à-dire par le signe de la tête et par le signe de l'adjectif « haut, élevé. » Or, dans la présente tablette, nous trouvons ce même mot orthographié différemment. Au signe SAK est substitué un signe TIQ, autre idéogramme de la tête, et au signe IL est substitué un signe ZI, autre idéogramme de l'adjectif « haut, élevé. » Dirons-nous que les Sumériens ou Accadiens prononçaient indifféremment ce nom de temple : SAKIL ou TIQZI? Évidemment non. Nous savons par l'assyrien que la vraie prononciation est *Sakil*, car ce mot est souvent écrit syllabiquement en assyrien. Nous dirons donc que l'orthographe TIQZI est purement idéographique et fait allusion au rébus SAK-IL, lequel reproduit la véritable

prononciation du nom du temple tout en fournissant de ce nom une étymologie idéographique.

Arrivés à ce point de notre démonstration, nous pouvons nous résumer et exposer notre opinion générale sur le système dit improprement sumérien ou accadien et que nous appellerons désormais *hiératique*. Ce système, purement conventionnel, n'est qu'une manière d'écrire l'assyrien. Héritier direct de l'écriture hiéroglyphique, dans laquelle aucune distinction n'était primitivement établie entre les catégories grammaticales, il participe de son obscurité et a besoin d'être expliqué : d'où les doubles rédactions en hiératique et en assyrien phonétique. Les signes qui ont été inventés pour figurer les particules, les pronoms préfixes et affixes, les tendances verbales, pour distinguer le pluriel du singulier, etc., etc., sont purement conventionnels. C'est par pure convention que les particules régissantes ont été placées à la suite de leur régime ; et nous en apercevons la raison. Placés devant les substantifs, les idéogrammes des particules auraient été interprétés comme des substantifs; on leur a assigné une position qui permettait de les réduire à leur juste valeur. Dans le verbe à un mode personnel, les pronoms préfixes de l'assyrien ont été représentés par des syllabes conventionnelles qui figurent un pronom vague, sans distinction de personne ni de genre, ce qui montre bien que ces signes ont dû être inventés à une époque où l'analyse grammaticale était encore peu développée. La voyelle A hiératique qui s'ajoute parfois aux substantifs indique qu'en assyrien phonétique la désinence casuelle est conservée dans la prononciation, ce qui n'a lieu, pour les substantifs construits avec un pronom affixe, que lorsqu'ils sont régis par une préposition. Ainsi, l'assyrien dira *id-su*, « la main de lui = sa main, » en supprimant la voyelle casuelle de *id* ; mais il dira *ana idi-su*, « à sa main, » en conservant à *id* la désinence casuelle *i*. De même l'hiératique ID, « main, » sera suivi d'un A lorsqu'il devra figurer l'assyrien *idi* précédé de la préposition. Le suffixe *is* de l'adverbe assyrien étant considéré par les Assyriens eux-mêmes comme un reste du démonstratif *su*, on l'a figuré en hiératique par le caractère BI, qui est précisément l'idéogramme du démonstratif assyrien *su*.

Les idéogrammes ayant tous plusieurs valeurs, on en a précisé le sens à l'aide de compléments phonétiques indiquant, il est vrai, une valeur syllabique, mais une valeur conventionnelle et en tout cas empruntée à l'assyrien. Ainsi, nous avons vu que l'idéogramme de « puissant » est suivi d'un complément phonétique GA, ce qui indique pour l'idéogramme en question une lecture AG. Est-ce à dire que les Assyriens lisaient AG ou AG-GA? En aucune façon. Ils lisaient *dannu*, qui est le mot ordinaire, et fléchi, dont on se sert en assyrien pour exprimer l'idée de puissant; mais il n'en est pas moins vrai que la lecture AG que nous nommons « épellation de l'idéogramme » repose sur un mot assyrien authentique *aggu* « fort, violent ». Nous avons prononcé le mot d'épellation. Nous croyons, en effet, que tout texte rédigé en hiératique pouvait être épelé, et que cette épellation constituait ce que les assyriologues veulent qu'on nomme accadien ou sumérien. Reprenons, par exemple, une phrase hiératique citée plus haut et qui signifie: « ils passent de maison en maison. » Voulait-on la lire réellement, on substituait à chaque expression idéographique, inversée ou non, l'expression assyrienne correspondante et l'on obtenait ainsi la phrase assyrienne: *istu biti ana biti ittanaplaqqatû.* Voulait-on, au contraire, épeler la phrase idéographique de façon à en exprimer tous les éléments, on épelait chaque signe en lui attribuant sa valeur syllabique conventionnelle. On obtenait ainsi : E-TA E-A-SU IN-PAL-PAL-E-NE. C'est de la même façon qu'en français la formule chimique no se lira en langue vulgaire « composé d'hydrogène et d'oxygène, eau » et s'épellera *ache-o.* Mais les Assyriens ne s'y trompaient pas plus que nous. Ils savaient fort bien que cette succession de syllabes ne constituait pas une langue parlée. Nous en avons une preuve décisive dans un petit texte qu'on n'a pas assez remarqué [1]. Ce texte, à trois colonnes, nous offre dans la première colonne une série de signes dits accadiens ou sumériens; dans la troisième, les expressions assyriennes correspondantes. La seconde colonne contient l'avis suivant au lecteur: « Ce qui est, en parole. » Or, parmi les signes accadiens figure précisé-

[1] R. V, 12, n° 3, l. 30 et suiv.

ment la préposition TA rendue en assyrien dans la troisième colonne par *istu* « de, hors de ». On nous prévient ici que TA *se dit en parole*, non pas TA, mais *istu*. On observera d'ailleurs que la phrase « ce qui est en parole » est rédigée moitié en assyrien phonétique, moitié en hiératique, étant formée du relatif purement assyrien *sa* « ce qui » et du complexe idéographique DUG-GA-TA, dans lequel DUG-GA représente l'assyrien *qibiti* « parole » et la proposition TA, la préposition assyrienne *ina* « en. »

Après ce que nous venons d'exposer, que dire des prétendues formes dialectales signalées par M. Haupt dans les *Nachrichten* de Gœttingue (n°17, 1880)? Simplement, que nous avons affaire ici à des épellations différentes pour le même caractère. Le signe DUK peut se lire encore ZIB : cela n'a rien de surprenant. Le signe GAR admet une prononciation MAR, DIMGIR une prononciation DIMMIR; pourquoi en serions-nous étonnés? Il pourrait bien se faire que ces indications se référassent à une loi phonétique assyrienne de transmutation ou d'assimilation des lettres. Dans l'état actuel de la science, et alors que le sens de pages entières d'assyrien, même phonétique, nous échappe encore, nous ne pouvons rien affirmer de précis à cet égard. Tout n'est pas encore expliqué dans ce curieux système hiératique, et il faudra sans doute encore bien des années pour en étudier le mécanisme dans ses moindres détails. Ainsi nous reconnaissons qu'il reste à découvrir l'origine assyrienne de beaucoup de lectures hiératiques, et c'est là que devront tendre désormais tous les efforts des assyriologues. Mais ce que nous pouvons affirmer dès aujourd'hui, fort des objections énoncées plus haut, c'est qu'il nous est interdit de croire à l'existence d'un idiome sumérien ou accadien, qui serait antérieur à l'assyrien; c'est que les noms de Sumer et d'Accad doivent être restitués à un peuple sémitique et n'appartiennent ni l'un ni l'autre, comme on l'a cru jusqu'ici, à un peuple touranien.

Dans ce bulletin, qui devait être consacré à exposer la religion suméro-accadienne, il se trouve que nous n'avons pas encore prononcé même le nom de religion. Nos lecteurs nous en excuse-

ront, et pour cause : la religion suméro-accadienne n'existe pas. Si nos lecteurs tombent, par exemple, sur l'*Histoire comparée des anciennes religions* de M. C.-P. Tiele, chap. II : « Religion des Soumirs et des Accads », ils y verront figurer des dieux comme *Moulge*, *Silik-moulou-chi*. Qu'ils se gardent bien d'y voir autre chose que l'épellation des signes idéographiques à l'aide desquels les Assyriens écrivaient parfois les noms de Bel et de Marduk.

Stanislas GUYARD.

P. S. Nous recevons le dernier fascicule des *Textes accadiens et sumériens* de M. Haupt, fascicule qui contient une esquisse de grammaire accadienne. M. Haupt y avance que la syllabe NAB (cf. ci-dessus, p. 259) exprime seulement le pronom régime au datif de la deuxième personne. Nous le renvoyons à R. IV, 27, numéro 3, l. 33, où NAB exprime le pronom de la troisième personne.

Addition à la page 274. Si le roi Hammurabi (Kimtu-rapastu) était un Accadien, comment se ferait-il que son père fût l'Assyrien Ummubânit ?

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES

I. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 27 janvier* 1882. M. Oppert commence la lecture d'un mémoire intitulé : *Les inscriptions chaldéennes de Gudea.* — *Séance du 3 février.* M. Lenormant lit la suite de ses *Notes archéologiques sur la terre d'Otrante.* Les armes de bronze préhistoriques se rencontrent en grand nombre dans cette région ; c'est probablement à ces armes qu'il est fait allusion dans un passage d'Athénée, auquel on n'a pas assez fait attention jusqu'ici. Suivant ce passage, une tradition de la région iapygienne rapportait que les habitants avaient été accablés par les dieux, en punition de leur impiété, d'une pluie de traits de bronze lancés du ciel et qu'on retrouvait depuis en grand nombre dans tout le pays. — M. Oppert, continuant sa lecture sur les *Inscriptions chaldéennes de Gudea*, développe les raisons sur lesquelles il s'appuie pour affirmer que les inscriptions dites sumériennes sont bien écrites dans une langue à part, différente de la langue sémitique des inscriptions cunéiformes et non pas simplement dans un système d'écriture différent. Ce qui prouve que le système d'écriture de ces inscriptions est le même que celui des textes sémitiques cunéiformes, c'est que les noms propres y sont écrits de la même façon. La différence dans la manière d'écrire les autres mots ne peut donc tenir qu'à une différence d'idiome. — *Séance du 10 février.* M. Desjardins annonce une découverte qui vient d'être faite par M. Vacquer, architecte chargé par la ville de Paris de la surveillance archéologique des fouilles et démolitions. On a trouvé, entre le boulevard Saint-Marcel, la rue Vésale et la rue de la Collégiale, un monument funéraire romain, orné d'un bas-relief, qui représente trois personnages vus de front et portant des offrandes. Sur la face latérale gauche est figuré très nettement l'instrument dit *ascia*, emblème funéraire fréquent sur les monuments de Lyon et du midi de la Gaule, mais dont on n'avait pas encore trouvé d'exemple à Paris. Au bas du monument devait se trouver une inscription ; elle a malheureusement disparu. — *Séance du 17 février.* Le P. de la Croix donne quelques détails

sur les fouilles pratiquées par lui à la Boissière près Sanxay (Vienne.) Ces fouilles ont mis principalement au jour un temple de l'époque romaine, construit en forme de croix grecque. — M. Clermont-Ganneau commence une communication sur les résultats de la mission archéologique dont il a été chargé en Syrie. — *Séance du 24 février*. M. Clermont-Ganneau, continuant sa communication, donne des détails nombreux et précis sur l'inscription du tunnel de la piscine dite de Siloé. Il rappelle que cette inscription n'est pas la seule de ce genre et de cette ancienneté qui ait été découverte jusqu'ici ; lui-même en avait déjà trouvé deux aux mêmes lieux, l'une de trois lignes, l'autre d'une ligne. Depuis, il a trouvé encore un fragment d'une inscription aussi ancienne, mais dont il ne reste malheureusement que deux lettres. — *Séance du 2 mars*. M. Bréal communique un nouvel essai d'interprétation d'une inscription latine qui a été trouvée à Rome, près de l'église San-Vitale, entre le Quirinal et le Viminal, en avril 1880, et qui a été étudiée depuis cette époque par MM. Dressel, Bücheler, Jordan et Osthoff. Ce texte, de haute antiquité, offre des difficultés particulières de déchiffrement et d'interprétation. M. Bréal en propose la traduction littérale et étymologique suivante : *Jupiter aut deus qui me admittat, ne te endo, commissi ergo, sit. Ast te nobis, eo penso* λιταῖς *iis, pacari velis. Dzenos me fecit in bonum. Nunc Dzenoneme malo sistito*, ce qui signifierait : « Jupiter, ou quel que soit le dieu qui me recevra ! Que celui-ci ne tombe pas en ton pouvoir pour ses fautes ! Mais laisse-toi apaiser par nous au moyen de ce don, de ces prières. Dzenos m'a offert en sacrifice pour le bien. Ne me prends donc pas en mauvaise part pour Dzenos. » — Ces paroles peuvent être considérées comme prononcées par le vase lui-même, placé à côté d'un mort et contenant des offrandes consacrées aux dieux. —*Séance du 10 mars*. M. Clermont-Ganneau, au cours de sa communication sur ses recherches archéologiques, revient sur une découverte dont M. Renan a déjà entretenu l'Académie, celle d'un chapiteau de colonne, portant d'un côté les mots grecs EIC ΘΕΟC, « un seul dieu, » de l'autre une formule hébraïque, écrite en lettres archaïques : « Que son nom soit béni dans l'éternité ! » La formule grecque était particulièrement répandue parmi les chrétiens de Syrie, au ve et au vi^e siècle de notre ère ; sa présence ne permet pas d'admettre que le monument puisse être antérieur au ve siècle de notre ère. L'inscription hébraïque, d'après la forme des lettres, semblerait être plus ancienne, mais un examen attentif montre qu'elle a été tracée à la même époque, sans doute avec une recherche voulue d'archaïsme. (Cf. *Revue critique*.)

II. Revue critique d'histoire et de littérature. — 6 *février* 1882. O. Brenner, Speculum regale, ein altnorwegischer Dialog, compte rendu par *E. Beauvois*. — 20 *février*. Dozy, Essai sur l'histoire de l'Islamisme traduit du hollandais par V. Chauvin. — Ed. Sayous, Jésus-Christ d'après Mahomet, compte rendu des deux ouvrages par *H. Derenbourg*. — W. Preger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter, compte rendu par *C. Schmidt*. — 6 *mars*. C. Bartholomae, Die Gathâs und heiligen Gebete des Altiranischen Volkes, compte rendu par *J. Darmesteter*. — E. Abbot, The authorship of the fourth Gospel, compte rendu par *A. Sabatier*. — 27 *mars*. Compte rendu des soutenances de thèses de doctorat de M. J. Martha sur les sujets suivants :

Quid significaverint sepulcrales Nereidum figuræ. — Des sacerdoces athéniens.

III. Journal asiatique. — *Octobre-novembre-décembre* 1881. René Basset, Études sur l'histoire d'Éthiopie (suite.)—Léon Feer, Études bouddhiques. Comment on devient Arhat. — C. de Harlez. Un fragment de commentaire sur le Vendidâd.

IV. Revue des Études juives. — *Octobre-décembre* 1881. Joseph Derenbourg, L'Inscription hébraïque du Siloah près de Jérusalem. — Joseph Halévy, les Inscriptions peintes de Citium. — Joseph Derenbourg, les Sections et les traités de la Mischnâh. — Ulysse Robert, Catalogue des actes relatifs aux Juifs du moyen âge. — Joseph Simon, les Manuscrits hébreux de la bibliothèque de la ville de Nimes. — Israël Lévi, les Traductions hébraïques de la légende d'Alexandre. — Notes et Mélanges. *Isidore Weil*, études talmudiques. — *Ab. Cahen*, la section de Mischpatim divisée en deux pour la lecture de la Thora. — *J. Derenbourg*, quelques observations sur le même sujet. — *Isidore Loeb*, la Date de l'édit d'expulsion des Juifs du Portugal. — Revue bibliographique du quatrième trimestre 1881 par *Isidore Loeb*. — Comptes rendus. Corpus inscriptionum semiticarum par *H. Derenbourg*. — Marc-Aurèle de E. Renan par *I. Loeb*.

V. Bulletin critique d'histoire, de littérature et de théologie. 1er *Décembre*. F. E. Warren, The liturgy and ritual of the celtic church, compte rendu par *L. Duchesne*. (Article intéressant). — 15 *décembre*, Puyol, De la doctrine du livre: *De imitatione Christi*, compte rendu par O. — Kraus, Synchronistiche Tabellen zur christlichen Kunstgeschichte, compte rendu par *L. Duchesne*.

VI. Revue historique. *Janvier-Février* 1882. *Bulletin historique*. France par *G. Fagniez*. — Belgique par *P. Frédéricq*. — Norvège par *G. Storm*. — Chine par *H. Cordier*. — *Comptes rendus critiques*. Ch. Molinier, l'inquisition dans le midi de la France au XIIIe et au XIVe siècle, c. r. par X. — *Mars-Avril*. C. Livet. Un épisode de l'histoire des jésuites. Le P. Malagrida. *En appendice*: Une apologie du régicide attribuée aux Jésuites, pp. *G. Fagniez* et *G. Monod*. — *Bulletin historique*. France par *G. Monod*. — *Allemagne* (Réforme) par A. Stern. — Danemark par I. Steenstrup. — *Comptes rendus critiques*. A. Hovelacque, l'Avesta, Zoroastre et le Mazdéisme, c. r. par *Ad. Barthélemy*. — P. Hinschius, Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland, c. r. par *P. Viollet*. — O. Mejer, Febronius, Weihbischof Johann Nicolaus von Hontheim und sein Widerruf, c. r. par *P. Viollet*. — F. Puaux, Les précurseurs français de la tolérance au XVIIe siècle, c. r. par *O. Douen*.

VII. Revue des questions historiques. 1er *janvier* 1882. Roult de Neuville. L'archéologie préhistorique et l'anthropologie dans leurs rapports avec l'histoire. — Vigouroux, les Héthéens de la Bible, leur histoire et leurs monuments d'après les découvertes récentes. — Douais. Un épisode de la croisade contre les Albigeois, le siège de Carcassonne.

VIII. Theologisch Tijdschrift (de Leyde). 1er *novembre*. J.-C. Matthes, Het Richterenboek (de Samenstelling). — De Vries van Heyst. Prof. Naber's ΤΡΙΤΟΝ ΤΟΥΤΟ ΕΡΧΟΜΑΙ. —A.-H. Blom, Verklaring van een paar loci

Paulini. — COMPTES RENDUS. A. Sabatier, L'Apôtre Paul, esquisse d'une histoire de sa pensée, c. r. par *Blom*. — Erich Haupt, die Kirche und die theologische Lehrfreiheit, c. r. par *Prins*. — Bibliotheek van moderne Theologie en Letterkunde, II, 1 et 2, c. r. par *Van Bell*. — BULLETIN LITTÉRAIRE par A. KUENEN, traitant de Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft; *Ed Reuss*, Die Geschichte der Heiligen Schriften Alten Testaments, 1e Hälfte: *H. Steiner*, Die zwœlf kleinen Propheten von F. Hitzig; 2te Auflage; *Hermann Krüger*, Essai sur la théologie d'Esaie XL-LXVI.

IX. Theologische Literaturzeitung. — 3 *décembre*. HOMMEL, Die semitischen Völker u. Sprachen als erster Versuch einer Encyclopædie der semit. Sprach-und Alterthumswissenschaft. Leipzig, Schulze. (*Philippi*.) — MEYER, Kritisch-exegetischer Kommentar ueber das neue Testament. — BARRET, Johannes der tæufer, biblische Studie. Leipzig, Lehmann. — ERICHSON, das Marburger Religionsgespräch über den Abendmahl im Jahre 1529. Strassburg, Trübner. — RUETSCHI, Geschichte u. Kritik d. kirchlichen Lehre v. d. ursprünglichen Vollkommenheit und v. Sündenfall. Leiden, Brill. — ZIRNGIEBL, Johannes Huber. Gotha, Perthes. (*M. Carrière*.) 17 *décembre*. WOGUE, Histoire de la bible et de l'exégèse biblique jusqu'à nos jours. (*Kautzsch*: « ce grand rabbin de France et professeur du séminaire israélite de Paris mérite le jugement qu'il porte en un endroit de son *livre*: que depuis 1540 la grammaire hébraïque et la saine exégèse sont restées longtemps stationnaires parmi les Juifs; ajoutons: jusqu'aujourd'hui ».) — KEIM, Rom u. das Christenthum, eine Darstellung d. Kampfes zwischen dem alten u. dem neuen Glauben im römischen Reiche während der beiden Jahrhunderte unserer Zeitrechnung, p. p. ZIEGLER. Berlin, Reimer. (*Bonwetsch*: rend à la science un grand service.) — Der Codex Teplensis, enthaltend « die Schrift des newen Gezeuges ». I. Die vier heiligen Evangelien, München, Huttler. — KOLDE, Friedrich der Weise u. die Anfänge der Reformation, eine kirchenhistorische Skizze mit archival. Beilagen. Erlangen, Deichert. (*Kawerau*.) — STRICKLER, Actensammlung zur schweizerischen Reformationsgeschichte in den Jahren 1521-1532. IV Band 1531-1532. Zürich, Meyer u. Zeller. — BUHLER, der Altkatholicismus, histor.-krit. dargestellt. Leiden, Brill. — SCHULTZ, die Lehre von der Gottheit Christi. Gotha, Perthes. — 14 janvier 1882; SCHOLTEN, das paulinische Evangelium. — USENER, Acta martyrum scillitanorum græce edita. Bonn. (*Harnack*). — ROLLER. Les catacombes de Rome, histoire de l'art et des croyances religieuses pendant les premiers siècles du christianisme. 2 vol. Morel. (*Schultze*.) — OCHSENBEIN, aus dem schweizerischen Volksleben des XIV. Jahrhunderts. Der Inquisitionsprozess wider die Waldenser im Jahre 1430 zu Freiburg i B. Bern, Dalp. (*Stæhelin*.) — 28 *janvier*. DRÆSEKE, Der Brief an Diognetos, nebst Beiträgen zur Geschichte des Lebens u. d. Schriften d. Gregorios v. Neocæsarea. Leipzig. Barth. (*Overbeck*.) — FISCHER, Bonifatius, der Apostel der Deutschen. — Leipzig, Weigel. (*Möller*.) SÖDER D. Begriff d. Katholicität d. Kirche u. d. Glaubens nach seiner geschichtl. Entwickl. Würzburg, Woerl. (*Harnack*.) — 11 *février*. KEIL, Commentar über d. Evangelium d. Johannes. Leipzig, Dörffling u. Franke. — FALCKENBERG, Grundzüge d. Philosophie d. Nicolaus Cusanus. Breslau, Koebner. — BAUMSTARK, Thomas Morus. Freiburg, Herder (*Tschackert*.) — HENNING, Johan Conrad

Dippels vistelse i Sverige samt Dippelianismen i Stockholm. 1727-1741. Upsala Berling (*Bender*). — GASS, Geschichte der Christlichen Ethik. I. Bis zur Reformation. Berlin, Reimer (*Bender*.) — 25 *février*. MERRILL, Galilee in the time of Christ. Boston (*Socin*.) — BONWETSCH, Die Geschichte d. Montanismus Erlangen, Deichert (*Weizacker*). — KELLER, Die Gegenreformation in Westfalen u. am Niederrhein. I. Leipzig, Hirzel (*Kawerau* : Recueil d'actes et de documents, va de 1555 à 1585). — KNOODT, Anton Günther, eine Biographie. Wien, Braumüller. — STEINMEYER, Beiträge zur Christologie. Die Epiphanien u. Theophanien im Leben des Herrn. Berlin, Wiegandt u. Grieben. — 11 *mars*. NESTLE, Brevis linguæ syriacæ grammatica, litteratura, chrestomathia cum glossario. Karlsruhe, Reuther (*Ryffel*.) — ZAHN, Forschungen zur Geschichte d. neutestamentl. Kanons u. d. altkirchl. Literatur. I. Tatian's Diatessaron. Erlangen, Deichert (*Overbeck*). — RADE, Damasus, Bischof von Rom, ein Beitrag zur Geschichte d. röm. Primats. Freiburg, Mohr (*Weizacker*). — LEDERER, Der spanische Cardinal Johann v. Torquemada, sein Leben u. seine Schriften. Freiburg, Herder (*Tschackert* : il ne s'agit pas ici du grand inquisiteur qui s'appelait non pas Jean, mais Thomas ; Jean est un dominicain qui devint cardinal et lutta pour les prérogatives de la papauté). — HÖRZL, Jakob u. Esau, Typik u. Casuistik. München, Stahl.

X. Articles signalés dans différentes publications périodiques :

F. Hüttemann, Ueber Volksreligion und geheimdienst der Hellenen. (Neue Jahrbücher f. Philologie und Pædagogie, 124.)

M. V. Schultze, Der gegenwærtige stand der Katakombenforschung. (Zeitschrift f. Kirchliche Wissenschaft und K. Leben. 1881, 12.)

J. L. Jacobi, Zur Geschichte des Griechischen Kirchenliedes. (Zeitschrift f. Kirchengeschichte, V, 2.)

F. M. Müller, Mythology among the Hottentots (Ninetheenth Century, January.)

A. Lang, Hottentot Mythology. Letter. (The Academy, 7 January.)

R. Roth, Ueber den Soma. (Zeitschrift d. D. M. G. 35, 4.)

A. H. Sayce, The myth of Er. Letter (The Academy, 28 january.)

L. Heuzey, Les fouilles de Chaldée; communication d'une lettre de M. de Sarzec. (Revue archéologique, novembre.)

H. Holtzmann, Das problem der ersten johanneischen Briefs in seinem Verhæltniss zum Evangelium (Jahrb. f. prot. theologie, 1882, 2.)

Vetter, Ueber die Handschriften der Aristides-Fragmente (Theol. Quartalschrift, 64, 1.)

Hasenclever, Christliche Proselyten der hœheren Stænde im ersten Jahrhundert (Jahrb. f. prot. Theol. 1882, 2.)

V. Scheele, Die stelle der Nordischen Religion in der Religionsgeschichte (Beweis d. Glaubens, januar.)

Himpel, Der abstrakte Einheitsbegriff Gottes und der Heiligencult im Islam (Theol. quartalschrift, 64, 1.)

P. Nippold, Zur Vorgeschichte des Pietismus. (Studien und Kritiken, 1882, 2.)

J. M. Usteri, Darstellung der Tauflehre Zwinglis. (Studien und Kritiken, 1882, 2.)

C. Bruston, Le prétendu épicurisme de l'Ecclésiaste. (Revue théologique de Montauban, octobre-décembre.)

A. Wabnitz, Une inscription relative à un premier recensement de Quirinus. (Revue théologique, octobre-décembre.)

K. H. Ittameyer, Die sage von Nero als dem antichrist. (Zeitschrift f. Kirchliche Wissenschaft und K. Leben, 1882, 1.)

H. Grauert, Die Konstantinische Schenkung I. (Hist. Jahrb. III, 1.)

M. Nicolas, L'Académie protestante de Saumur, 1598-1685. (Revue théologique, octobre-décembre.)

F. Hommel, The derivation of Aphrodite. Letter. (The Academy, 25 february.)

E. Renan, L'Ecclésiaste, étude sur l'âge et le caractère du livre. (Revue des deux Mondes, 15 février.)

J. Kropm, Der mythische character der evangelischen Erzæhlungen, I. (Protest. Kirchenzeitung, 8.)

B. Aubé, Un texte inédit d'actes de martyrs du IIIe siècle. (Revue archéologique, décembre.)

A. C. Lyall, The relations of religion to Asiatic States. (Fortnightly Review, february.)

M. Vernes, Les étapes de l'idée religieuse dans l'humanité, d'après un nouveau livre de Hartmann. (Revue philosophique, mars.)

E. de Pressensé, L'origine de la religion. (Revue chrétienne, janvier.)

C. Bruston, L'inscription d'Eshmoun-Azar traduite et annotée. (Revue archéologique, numéros de septembre et d'octobre 1881.)

E. Havet, Etudes d'histoire religieuse : l'Eglise naissante, saint Paul. (La nouvelle Revue, numéros du 1er et du 15 décembre 1881 et du 1er janvier 1882.

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS ET DIVERS.

W. Meyer. — Die Geschichte d. Kreuzholzes vor Christus, München, Franz in Comm., 1881 (66 p. 4). 2 m.

E. Gellion-Danglar. — Les sémites et le sémitisme aux points de vue ethnographique, religieux et politique. Maisonneuve et Cie, 1882 (XI, 294, p. 18).

Jacolliot. — L'Olympe brahmanique, la mythologie de Manou. Paris, C. Marpon et E. Flammarion, 1882 (8). 6 fr.

T. Hahn. — Tsani-Goam, The suprem being of the kho-khoi. London, Trübner and Co., 1881.

E. Babelon. — Les Mendaïtes, leur histoire et leurs doctrines religieuses. Paris, imp. Mouillot, 1882 (80 p. 8).

Buddhismus und Christenthum. Mit einen Anhang über das Nirvâna. Zurich, Rodolphi und Klemm, 1882 (32 p. 8).

A. Wahrmund. — Babylonierthum, Judenthum und Christenthum. Leipzig, Brockhaus, 1882 (XIII, 234 p. 8). 6 m.

R. H. Codrington. — Religious beliefs and practices in Melanesia.

W. Maxwell. — Aryan mythology in Malay traditions.

L. Leger. — Esquisse sommaire de la mythologie slave. Paris (8). 1 fr. 50

JUDAÏSME.

E. Reuss. — Die Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments. 2 Hælfte. Braunschweig, Schwetichke und Sohn, 1881 (p. 401-743, 8). 7 m.

F. Kaulen. — Einleitung in die heilige Schrift Alten und Neuen Testaments. 2 Hælfte. 1 Abth. Besondere Einleitung in das Alte Testament. Freiburg im Br. Herder, 1881, (p. 153-370, 8). 3 m.

Sophia Salomon. — The book of Wisdom : the greek text, the latin vulgate and the authorized english version, with introduction, critical apparatus and commentary, by W. J. Deane, Oxford, at the Clarendon press, 1881 (VII, 224 p. 4). 15 s.

V. Guérin. — La Terre sainte, son histoire, ses souvenirs, ses sites, ses monuments. Paris, Plon et Cie, 1881 (472 p. fol. avec 22 pl. hors texte et 288 gravures). 50 fr.

H. B. Tristram. — Pathways of Palestine : a descriptive tour through the Holy Land. Illustrated with 44 permanent photographs I. London, Sampson-Low, 1881 (4). 31 s. 6 d.

D. Roberts. — The Holy Land after lithographs by L. Haghe, from original drawings by D. Roberts. With historical descriptions by G. Croly. Division I : Jerusalem and Galilee. London, Cassel, Petter, Galpin and Co. 1881 (fol.). 18 s.

D. D. Whedon. — Commentary on the Old Testament. vol. 6. Book of Job by J. K. Burr; Book of Proverbs by W. W. Hunter; Book of Ecclesiastes and of Salomon's Song by A. B. Hyde. New-York, Philips and Hunt, 1881 (557 p. 12). 2 d. 25

P. de Lagarde. — Ankündigung einer neuen Ausgabe der griechischen Uebersetzung der A. T. Gœttingen, Dieterich, 1882 (64 p. 8). 3 m.

G. Bickell. — Carmina Veteris Testamenti metrice. Innsbruck, Wagner, 1882 (IV, 236 p. 8) 6 m. 40

S. R. Hirsch. — Die Psalmen, übersetzt und erlæutert. 1 Theil. Buch I und II. Frankfurt am Mein, Kauffmann, 1882 (IX, 380 p. 8). 4 m. 50

F. de Saulcy. — Jérusalem. Paris, Vve Morel, 1882 (1 vol. in-8 avec 39 gravures). 10 fr.

CHRISTIANISME.

Novum Testamentum græce, recensionis Tischendorfianæ ultimæ textum cum Tregellesiano et Westcottio-Hortiano contulit et brevi adnotatione critica additisque locis parallelis illustravit O. de Gebhardt. Ed. Stor. Leipzig, B. Tauchnitz, 1881 (XII, 492 p. 8). 3 m.

J. Grimm, Das Leben Jesu nach den vier Evangelien dargestellt. 3 Band. Geschichte der œffentl. Thætigkeit Jesu. 2 Band. Regensburg, Pustet, 1882 (IV, 652 p. 8). 5 m.

H. A.W. Meyer. — Kritisch exegetischer Kommentar über das Neue Testament. 15 abth. Brief d. Jacobus v. J. E. Huther. 4 aufl. umgearb. v. W. Beyschlag. Gœttingen, Vandenhoek und R., 1882 (VI, 242 p. 8). 3 m.

Tertullian's samtliche Schriften. Aus dem Lat. übersetzung v. K. A. H. Kellner, 2 Bænde. Kœln, Dumont-Schauberg, 1582 (VII, 505 et 550 p. 8) 16 m.

Pauli Orosii historiarum adversum paganos libri VII. Accedit ejusdem liber apologeticus. Recensuit et commentario critico instruxit Car. Zangemeister. Wien, Gerold's Sohn, 1882 (XXXIX, 819 p. 8). 16 m.

D. G. Monrad, Laurentius Valla und das Konzil zu Florenz. Aus dem Dæn. v. Michelsen. Gotha. F. A. Perthes, 1881 (277 p. 8). 6 m.

J. Calvini opera quæ supersunt omnia, Ediderunt G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, vol. 23. Braunschweig, Schevischke und Sohn, 1882 (XXIII, 784. 12 m.

H. Oltramare. — Commentaire sur l'épitre aux Romains, t. I. Genève, H. Cherbuliez et Cie, 1881 (530 p. 8). 9 fr.

L. Duchesne. — Vita sancti Polycarpi Smyrnæorum episcopi, auctore Pionio primum græcè edita. Paris, Klinksieck, 1881 (40 p. 8.).

A. H. Pennington. — Epochs of the papacy, from its rise to the death of Pope Pius IX in 1878. London, Bell and Sons, 1881 (508 p. 8). 10 s. 6 d.

G. G. Perry. — History of the English Church. 1st Period. From the planting of the church in Britain to the accession of Henry VIII. London, Murray, 1881 (582 p. 8). 7 s. 6 d.

P. de Fleury. — Notes additionnelles et rectificatives au Gallia-Christiana. Angoulême, imp. Baillarger, 1881 (78 p. 4.).

Boudrot. — Martyrologe de l'insigne collégiale Notre-Dame de Beaune. Beaune, Batault-Morot, 1881 (431 p. 8).

H. M. Luc Kock. — Studies on the book of Common Prayer; the anglican reform, the puritan innovations, the Elisabethan reactions, the Caroline settlement. London, Rivingtons, 1881 (272 p. 8). 6 s.

J. J. Herzog. — Abriss der gesammten Kirchengeschichte. 3. Erlangen, Besold, 1882 (XVI, 638 p. 8). 10 m.

G. Kawerau. — Caspar Güttel, ein Lebensbild aus Luthers Freundeskreise. Halle, Hendel, 1882 (VII, 100 p. 8). 2 m.

Speaker's Commentary. — New Testament, vol. IV. Hebrews, the Revelations of St. John. London, Murray, 1881 (853 p. 8). 28 s.

J. E. Field. — The Apostolic liturgy and the epistle to the Hebrews, with appendices on the liturgy of the primitive church. London, Rivingtons, 1881 (706 p. 8). 12 s.

G. A. Ballerini. — Ambrosii Mediolanensis episcopi opera omnia ad Mediolanenses codices pressius exacta. Tomus quartus. Mediolani, ex tip. S. Josephi, 1879 (1031 p. fol.).

J. P. Migne. — Patrologiæ Latinæ tomus 54. S. Leo Magnus, romanus pontifex, tomus I. Paris, Garnier frères, 1882 (791 p. 8 à 2 col.).

A. Thoma. — Die Genesis d. Johannes-Evangeliums. Ein Beitrag zu seiner Auslegung, Geschichte und Kritik. Berlin, G. Reimer, 1882 (XVI, 879 p. 8). 13 m.

K. C. A. Matthey. — Die edessenische Abgarsage, auf ihre Fortbildung untersucht. Leipzig, Hinrichs, 1882 (77 p. 8). 1 m. 50

Opera patrum apostolicorum. — Textum recensuit, adnotationibus criticis, exegeticis, historicis illustravit, versionem latinam, prolegomena, indices addidit F. X. Funk, vol. I et II. Tübingen, Laupp, 1881 (8). 18 m.

B. F. Westcott. — An introduction to the study of the gospels. 6e édition. London, Macmillan, 1882 (500 p. 8). 10 s. 6 d.

A. C. Jennings. — Ecclesia anglicana. A history of the church of Christ in England from the earliest to the present times. London, Rivingtons, 1882 (500 p. 8). 7 s. 6 d.

E. Sayous. — Les déistes anglais et le christianisme (1696-1788). Paris. Fischbacher, 1882 (216 p. 8.).

Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis, tomus VI. Freiburg im Br. Herder, 1882 (VIII, 1144, 4). 16 m.

P. M. Beaudoin. — Histoire du protestantisme et de la Ligue en Bourgogne, t. I. Auxerre, imp. Vosgien, 1882 (III, 516 p. 8). 7 fr. 50

E. Chastel. — Histoire du christianisme. Tome II : de la conversion de Constantin à l'hégire de Mahomet. Paris, 1881 (8).

INDE ET PERSE.

T. W. R. Davids. — Lectures on the origin and growth of religion, as illustrated by some points in the history of Indian Buddhism. London, Williams and Norgate, 1881 (250 p. 8). 10 s. 6 d.

A. Barth. — The religions of India. Authorised transcription by Rev. J. Wood. London (8). 20 fr.

R. S. Hardy. — The legends and theories of the buddhists compared with history and science, 2e édition. London (8) 9 fr. 50

E. de Schlagintweit. — Le bouddhisme au Tibet, traduit par L. de Milloué. (Annales du Musée Guimet, tome III). 20 fr.

Jacob. — Manual of hindu pantheism : the Vedantasara, Translated with copious annotations. 7 fr. 50

A. Pleisch. — Die Religion und philosophie der Indier und ihr Einfluss auf die Religionen der Voelker. Coire (8). 2 fr. 25

De Harlez. — La Bible dans l'Inde et la vie de Jesens-Christna d'après M. Jacolliot. Paris (12). 3 fr.

L. Juillard. — Les Parsis ou adorateurs du soleil. Bourg (8.).

F. Mischel. — Das Oupnek'hat. Aus dem sanskrit persischen uebersetzung des Fürsten Mohammed Davasche Koh in das Lateinische von Anquetil Duperron, in das Deutsche uebertragen (8) 10 fr.

GRÈCE ET ITALIE.

P. Girard. — L'Asclépieion d'Athènes d'après de récentes découvertes, vol. in-8. Paris, Thorin. 1882.

J. Martha. — Les sacerdoces athéniens. 1 vol. in-8, Paris, Thorin, 1882.

L'Éditeur-Gérant,

Ernest LEROUX.

ANGERS, IMPRIMERIE BURDIN ET Cie, RUE GARNIER.

DE L'HISTOIRE ET DE L'ÉTAT PRÉSENT

DES

ÉTUDES ZOROASTRIENNES OU MAZDÉENNES

PARTICULIÈREMENT EN FRANCE

I

La connaissance du zoroastrisme ou mazdéisme a fait des progrès remarquables depuis l'année 1771, où Anquetil-Duperron publia son *Zend-Avesta, ouvrage de Zoroastre*. Car c'est véritablement de l'apparition de ce livre que date le commencement des études zoroastriennes. On ne les avait pourtant pas négligées jusque-là ; on avait même manifesté pour elles une certaine curiosité. Mais les seules sources de travaux antérieurs avaient été les écrits des auteurs grecs et latins, les relations des voyageurs européens modernes, et parfois quelques-uns des textes orientaux les plus récents. Anquetil est le premier qui s'attaqua aux textes originaux et primitifs. Pour commencer, il traduisit la totalité du livre canonique des Parsis, avec un des ouvrages postérieurs qui s'y rattachent, le *Boundéhèche*. On ne s'est pas fait faute de le critiquer, de mettre en évidence les imperfections de son travail : et en effet, les traductions nouvelles de l'Avesta diffèrent notablement de la sienne. Les services rendus par ce courageux pionnier n'en subsistent pas moins : il aura toujours la gloire d'avoir frayé la voie à ses successeurs. Il est bien évident qu'il ne pouvait traduire avec l'exactitude désirable un livre écrit

dans une langue presque ignorée même du docteur qui la lui enseignait, et des leçons duquel il était bien forcé de se contenter, n'ayant pas le loisir de choisir ses maîtres. Il faut même s'étonner qu'il ait tant fait. Aussi est-il demeuré pour tous ceux qui se sont occupés du zoroastrisme, un guide dont l'autorité, si affaiblie qu'elle soit, est toujours respectée et s'impose encore quelquefois. Il n'est que juste de rendre à l'ancêtre de tant de travaux, qui dérivent plus ou moins directement du sien, l'honneur qui lui est dû.

La publication d'Anquetil fut accueillie par des rires d'incrédulité et même par des invectives. Si on ne le traita pas d'imposteur, on vit du moins en lui une dupe ou un naïf, qui, admettant la réalité d'une langue fabriquée et l'authenticité d'un livre apocryphe, tentait de faire partager son erreur au public. D'Allemagne et surtout d'Angleterre, où de célèbres orientalistes, tels que William Jones et Richardson, se fourvoyèrent étrangement, de vives attaques furent dirigées contre lui. Il trouva néanmoins des appuis sérieux. Une traduction publiée par Kleuker sous le titre de *Zend-Avesta, parole vivante de Zoroastre*, avec des observations et des appendices (Riga, 1776-7 et 1781-3) fit connaître à l'Allemagne l'ouvrage du savant français. L'éminent historien Heeren vantait les progrès que la connaissance du Zend-Avesta devait à la critique du traducteur allemand; lui-même s'occupa du Zend-Avesta. Dans un écrit spécial et dans son grand ouvrage *Idées sur la politique et les relations commerciales dans l'antiquité*, il établit l'authenticité de ce livre et du système religieux qui y est exposé. Les premiers essais de déchiffrement des inscriptions perses, accueillis également par Heeren qui leur donna place dans son ouvrage, firent concevoir aux amis des études zoroastriennes de grandes espérances : on pensait y trouver plus d'éléments religieux qu'il n'en existe réellement. Mais la défaveur qui succéda bientôt à l'enthousiasme et l'imperfection très réelle des premières lectures, malgré la base solide posée par Grotefend, ne permirent alors de tirer aucun parti de cette branche d'études.

Néanmoins, l'intérêt éveillé par la publication d'Anquetil alla croissant. Les Parsis de l'Inde et les Européens rivalisèrent

d'ardeur : le Cheikh Mohammed Fani publiait en 1808 son *Dabistan* qui renferme un exposé de la religion des anciens Perses, et le Mollah Firaz ben Kaus, en 1818, son *Desatir, ou écrits sacrés des anciens prophètes persans*. Ces deux ouvrages étaient immédiatement traduits en anglais ; il y eut même une traduction allemande du premier. En 1816, Pope publiait à Londres la traduction anglaise d'un livre curieux, l'*Ardâi Viraf Nâmeh*, ou les voyages d'Ardâi-Viraf dans l'autre monde, — la *Divine Comédie* des Mazdéens, — dont une nouvelle traduction a été publiée par Martin Haug en 1872, simultanément avec le texte pehlevi édité par un Parsi de Bombay. Les travaux de Rhode, qui parurent en allemand de 1817 à 1820, et dont le principal est très important, malgré la singularité et l'inexactitude du titre : *Traditions sacrées..... du peuple « Zend »* (!), se rattachent étroitement à l'œuvre d'Anquetil et marquent ce que l'on pourrait appeler la fin de son école. Le temps approchait où une autorité nouvelle allait remplacer la sienne.

Rask, dont le principal ouvrage date de 1826, fut l'Anquetil-Duperron danois. Il rapporta à Copenhague une belle collection de manuscrits mazdéens, et, s'il ne tenta pas de faire une traduction qui, à cette époque, n'eût guère pu être supérieure à celle d'Anquetil, il donna du moins sur le zend, sur le pehlevi, langue dans laquelle l'Avesta fut traduit et divers livres furent composés, sur la langue des inscriptions perses, sur les rapports de ces langues entre elles et avec le sanskrit, des renseignements exacts accompagnés de réflexions judicieuses. De nouveaux moyens d'investigation étaient d'ailleurs mis à la portée des chercheurs.

En effet, la connaissance très imparfaite que l'on avait de la langue du Zend-Avesta était le grand obstacle à l'avancement de cette branche d'études ; et il était impossible de lever cet obstacle sans le secours de la philologie comparée. Or la connaissance du sanskrit conduisait naturellement à celle du zend, ou plutôt, elle était une précieuse ressource pour quiconque cherchait à se rendre maître de cette langue. Non seulement l'étude parallèle des deux idiomes devait faciliter les progrès dans la con-

naissance de celui qu'on connaissait le moins, mais il existait une traduction sanskrite d'une notable portion de l'Avesta, celle de Nériosengh, faite, à la vérité, non sur le texte zend, mais sur la version pehlevie. Anquetil avait eu connaissance de cette traduction, mais il n'avait pu en profiter. Les textes sanskrits étaient lettre close quand il publia son livre. C'est seulement en 1785 que la langue et la littérature sanskrites furent en quelque sorte révélées à l'Europe par la célèbre publication du *Bhagavat-Gita* de Wilkins. Les progrès accomplis depuis cette époque mémorable devaient amener le jour où l'étude de la langue du Zend-Avesta et de ce livre lui-même, faite à la lumière du sanskrit, serait renouvelée et transformée.

Ce fut Eugène Burnouf qui ouvrit la voie nouvelle. En 1829, année où Mohl publia en persan les fragments de Firdouçi et autres auteurs relatifs à Zoroastre, dont Vullers donna deux ans plus tard la traduction avec une préface de Windischmann, Burnouf commença sa publication du *Vendidad-Sadé* lithographié, achevée seulement en 1843; mais, ce qui est plus important, il donna en 1835 son *Commentaire sur le Yaçna*. Découpant son texte phrase par phrase, il commence par reproduire la version d'Anquetil, suit le texte zend mot par mot, comparant chacun d'eux avec la traduction française d'Anquetil et la traduction sanskrite de Nériosengh, éclairant le sens, si ces rapprochements ne suffisent pas, à l'aide des secours fournis par la philologie comparée, constituant la grammaire zend en même temps qu'il détermine les notions religieuses exprimées par le texte et plus ou moins fidèlement conservées par la tradition. Après avoir ainsi pesé et discuté chaque mot, il donne la traduction définitive du paragraphe. A marcher de la sorte, si l'on avance sûrement, on avance lentement. Le gros volume intitulé *Commentaire sur le Yaçna* ne contient qu'une infime portion de cette portion de l'Avesta; et, même en y joignant les textes zends étudiés de la même façon, dans le *Journal asiatique*, de 1830 à 1840, on trouve que la portion du Zend-Avesta traduite par Burnouf est bien petite. Mais Burnouf n'a guère fait autre chose que créer une méthode. Il a peu traduit et seulement

montré comment il faut traduire. Il a ainsi provoqué et comme dirigé les traductions qui ont été faites, depuis son *Yaçna*, d'après les principes qu'il avait établis et l'exemple qu'il avait donné.

En même temps qu'il fondait la méthode d'interprétation de l'Avesta, Burnouf concourait à l'explication des textes épigraphiques perses par un important mémoire publié dans l'année qui suivit celle de l'apparition du *Commentaire sur le Yaçna*. Les travaux subséquents de MM. Rawlinson, Oppert et Spiegel ont mené à bonne fin la grande entreprise commencée par Grotefend au commencement du siècle et à laquelle Burnouf avait aussi apporté son concours. Les inscriptions perses, maintenant lues avec certitude et interprétées d'une manière très satisfaisante, ont leur utilité pour la connaissance du mazdéisme, ainsi que nous le montrerons.

C'est en Allemagne que Anquetil-Duperron avait été pris au sérieux et suivi avec intelligence; c'est encore en Allemagne que Burnouf fut écouté et qu'on appliqua immédiatement sa méthode. L'œuvre d'Anquetil y fut reprise sur de nouveaux errements : Spiegel retraduisit l'Avesta, Justi retraduisit le Boundéhèche. Burnouf avait entrepris la publication des textes zends apportés par Anquetil; en 1850, H. Brockhaus faisait paraître à Leipzig, le texte de l'Avesta (*Yaçna*, *Vendidad* et *Vispered*) en caractères romains. De 1853 à 1858, Spiegel publia à Vienne le texte zend et la version huzvarèche de l'Avesta, en 1861 la version sanskrite de Nériosengh. Vers le même temps, et même un peu plus tôt, de 1851 à 1854, Westergaard, utilisant le riche dépôt de Copenhague, donnait de son côté le texte zend de l'Avesta et le texte pehlevi du Boundéhèche, sans compléter cette publication par la grammaire et le dictionnaire qu'il avait promis.

Revenons aux travaux d'interprétation. La traduction allemande de l'Avesta de Spiegel a paru en trois volumes, datant respectivement de 1853, 1859, 1863, et précédés chacun d'une longue et importante introduction. Elle fut suivie d'un *Commentaire de l'Avesta* en deux volumes (1864 et 1868). On doit à M. Spiegel un grand nombre d'autres publications historiques,

critiques, philologiques, grammaticales, relatives au mazdéisme; nous citerons seulement la *Grammaire de la langue huzvarèche* (1856) et les *Inscriptions cunéiformes en perse ancien* (1862). Le *Boundéhèche* de M. Justi, qui donnait le texte de l'ouvrage en caractères pehlevis, puis en caractères persans, et la traduction allemande avec un glossaire, date de 1868. Indépendamment de ces traductions étendues, de savantes monographies furent publiées par divers auteurs pour éclaircir certains points spéciaux. De 1844 à 1863, Vindischmann publia des traités sur Soma, sur Mithra, sur Anahita, etc. Joseph Muller, qui avait publié dès 1839 une étude sur le pehlevi, discuta le dualisme. Nous ne pouvons citer tous les auteurs et leurs travaux; on les trouvera dans un livre de M. Hovelacque dont il sera question plus tard.

La méthode inaugurée par Burnouf et suivie fidèlement par Spiegel et la majorité des iranisants ne s'établit pas sans contestations. Nous ne dirons rien du « principe tout à fait nouveau » d'après lequel M. Pietraszewski a expliqué le « Zend-Avesta ou plutôt Zend-daschta, » lorsqu'il en donna une traduction polonaise et française publiée à Berlin de 1858 à 1862 (avec le texte, une grammaire et un glossaire) en trois volumes in-4. Nous ne connaissons pas ce « principe » qui ne paraît pas avoir fait fortune. Mais trois systèmes connus ont été mis en avant. Le premier repose sur l'étymologie et consiste à n'attribuer aux mots zends que la signification du terme sanskrit correspondant. Le second consiste à chercher dans les seuls Védas l'origine et l'explication des croyances et des pratiques mazdéennes. Le troisième a pour principe de s'en rapporter uniquement à la tradition parsie la plus moderne. Aucun de ces procédés n'est illégitime en soi; il ne devient mauvais que par la prépondérance exclusive accordée à un élément d'interprétation qui doit être contrôlé par d'autres. Le second système a été préconisé et appliqué avec éclat par Roth; le premier fut adopté par le Bavarois Martin Haug, qui, dans la suite, s'étant rendu dans l'Inde où il fit un séjour prolongé, et d'où il rapporta des manuscrits pour la bibliothèque de l'université d'Erlangen, s'attacha au troisième système. Ni la polémique active, véhémente et envenimée de Haug, ni l'exposé calme

et savant de Roth n'ont prévalu contre la méthode de Burnouf, suivie avec tant de succès par Spiegel et son école.

Le parsis de l'Inde qui, dès le commencement du siècle avaient abordé l'étude de leur religion, y persévérèrent et y progressèrent sous l'influence de la science européenne. Mais leurs publications sont généralement en guzarati; toutefois elles sont partiellement en anglais. Nous en avons un exemple dans le *Din-Kard* (Bouclier de la foi) en cours de publication, dont le premier volume a paru en 1874, le troisième tout récemment en 1881. L'auteur, le docteur Peshotun Bheramji Sunjana, donne le texte pehlevi avec une transcription en caractères zends, une traduction guzarati et une traduction anglaise. Haug, pendant son séjour dans l'Inde, écrivit quelquefois en anglais, la traduction de l'*Ardâi Viraf Nâmeh* notamment. Sans cette activité du parsisme, il n'y aurait presque pas de publications sur le mazdéisme en anglais. En effet, bien qu'elle possède les premiers manuscrits mazdéens apportés en Europe, avant Anquetil, bien qu'on lui doive le premier ouvrage où le mazdéisme est étudié directement, celui de Hyde, publié en 1700, l'Angleterre s'est comme tenue à l'écart des études mazdéennes. Elle a mal accueilli l'œuvre d'Anquetil : elle s'est bornée à traduire, mais au moins elle a traduit l'Avesta de Spiegel. On peut avancer que sa contribution aux études mazdéennes a été à peu près nulle. Il faut dire cependant qu'elle possède actuellement un iranisant du plus grand mérite, M. West, qui s'est appliqué principalement à l'étude du pehlevi.

L'Allemagne n'a pas cessé de s'intéresser à l'étude du mazdéisme. L'*Aogemadaêcâ*, ouvrage traitant du sort de l'homme après la mort, que M. Geier a publié en 1878 en donnant le texte pazend avec les versions zend et sanskrite et une traduction allemande, n'est point un ouvrage volumineux ; mais c'est un ouvrage intéressant et nouveau par plus d'un point, et d'un travail délicat et difficile. L'*Aogemadaêcâ* est, avec le *Din-Kard* dont nous parlions tout à l'heure, ce qui a paru le plus récemment hors de France et dans une langue autre que la française.

La patrie d'Anquetil-Duperron qui, jusqu'à Burnouf, avait paru assez indifférente à la branche d'études inaugurée par la

publication du Zend-Avesta, sembla vouloir persister, après Burnouf, dans cette même apathie, moins peut-être par indifférence réelle que par crainte de ne pouvoir suivre un si grand modèle. Il est à remarquer, dans tous les cas, que les traductions intégrales de l'Avesta, faites en français depuis Anquetil, sont dues à des étrangers. Nous avons parlé tout à l'heure d'une traduction exécutée par un Polonais et publiée à Berlin, il y a vingt ans, sous un titre assez bizarre. Une traduction plus récente, faite d'après les principes régnants, et qui, selon toutes les apparences, sera la traduction définitive de l'Avesta en français, n'est point non plus l'œuvre d'un Français et n'a point paru en France. *L'Avesta, livre sacré des sectateurs de Zoroastre*, que M. de Harlez a fait paraître à Liège de 1875 à 1877 en trois volumes, est une œuvre importante, bien que la priorité du travail de Spiegel en diminue beaucoup l'originalité. Il n'est pas douteux que M. de Harlez a largement profité de la traduction allemande ; il n'en pouvait être autrement. Mais il a travaillé sur le texte, discutant l'interprétation de son devancier, se séparant de lui assez souvent et quelquefois avec raison. Bref, c'est une œuvre indépendante, et, nous le répétons, la seule que nous ayons en français faite d'après la méthode régnante. Il vient d'en paraître une nouvelle édition datée de Paris, 1881, considérablement améliorée et augmentée, de manière à pouvoir être considérée comme un travail nouveau.

II

De ce que la France a laissé à un étranger l'honneur de traduire l'Avesta en français, il ne s'ensuit pas qu'elle ait déserté les études mazdéennes. Elle s'y mit, mais lentement. Je n'insisterai pas sur l'opuscule de M. Menant sur Zoroastre publié en 1844 et réédité en 1857, ni même sur la publication du texte pehlevi du Vendidad-Sadé autographié, que M. Jules Thonnelier avait entreprise pour faire pendant à la publication du texte zend

de Burnouf. Ce travail, commencé en 1855, est resté inachevé. En 1862 M. Bréal insérait dans le *Journal Asiatique* deux articles relatifs au mazdéisme, l'un sur la géographie de l'Avesta, qu'il déclare purement imaginaire, l'autre sur le brahmane Tchengrengâtchah, qu'il identifie avec le docteur indien Çankara Atchârya. En même temps paraissait une brochure de M. Oppert sur le Honover. A partir de 1869, le mazdéisme fut la matière d'une série d'articles publiés par M. Hovelacque et par M. Girard de Rialle dans la *Revue de linguistique et de philologie comparée*. M. Hovelacque condensa ses travaux sur le mazdéisme en un fort volume in-8 de 521 pages intitulé : *L'Avesta, Zoroastre et le Mazdéisme*, qui parut en 1880. L'auteur y étudie le mazdéisme tel que le Zend-Avesta le fait connaître ; il ne se préoccupe ni des origines lointaines de cette religion, ni de ses altérations postérieures, ni de l'influence qu'elle a pu exercer au dehors ou en recevoir. Le sujet est bien circonscrit, et l'auteur ne sort pas des limites qu'il s'est tracées. Il a divisé son ouvrage en quatre livres précédés d'une introduction, qui résume tous les travaux dont le mazdéisme a été l'objet depuis le XVI[e] siècle jusqu'à nos jours et comprenant trois parties : 1. Période antérieure à Anquetil-Duperron. 2. Anquetil-Duperron et ses contemporains. 3. Eugène Burnouf et son œuvre. Je dois dire que j'ai puisé dans cette introduction beaucoup de renseignements pour tout ce que j'ai dit jusqu'à présent. Le livre I traite de l'Avesta tel qu'il a dû être et tel qu'il est, et de Zoroastre. Le livre II parle des dieux mazdéens, des dieux bienfaisants d'abord (34 articles), des dieux malfaisants ensuite (9 articles) ; l'auteur y fait connaître le rôle et les attributs de chaque divinité. Le livre III est relatif à la conception du monde dans l'Avesta ; il y est question de la révélation, de la création, du sort de l'homme après la mort, de la résurrection. Le livre IV, intitulé la Loi mazdéenne, traite de la pureté et de l'impureté, du « saint-sacrifice », des cérémonies en usage dans les circonstances importantes de la vie. Le V[e] livre est consacré à la morale de l'Avesta. Une table analytique termine ce livre où l'on trouve un grand nombre de citations plus ou moins étendues tant de l'Avesta lui-même que des auteurs

qui ont traité du mazdéisme. Les opinions émises par ceux-ci sont exposées et généralement appréciées; les ouvrages souvent analysés et caractérisés. En un mot, c'est un livre fort utile, où se trouvent condensés les résultats de beaucoup de recherches, qui est un fort bon guide pour l'étude du mazdéisme et présente un tableau fidèle de l'état de la science sur cette matière. Seulement M. Hovelacque, qui reproche à plusieurs auteurs d'avoir mêlé à l'étude du mazdéisme leurs préoccupations religieuses, aurait bien dû prêcher d'exemple en tenant en bride sa passion antireligieuse. Il se plaint de ce que le mazdéisme ne répond pas à « la conscience actuelle des groupes les plus avancés de l'humanité ! » Qui se serait attendu à rencontrer les « groupes les plus avancés de l'humanité » du XIXe siècle dans l'exposé d'un système religieux déchu depuis le VIIe et dont l'origine remonte à plus de 2500 ans?

M. James Darmesteter est aujourd'hui l'« iranisant » (ou « l'éraniste ») français. Ses deux principaux ouvrages sont *Haurvatât et Ameretât, essai sur la mythologie de l'Avesta* (Paris, 1875, 85 pages in-8) et *Ormazd et Ahriman, leurs origines et leur histoire* (Paris, 1877, 360 pages in-8). Outre ces deux publications qui font partie de la Bibliothèque des hautes études, M. Darmesteter vient de faire paraître une traduction en anglais du Vendidad dans le recueil de *Livres Sacrés de l'Est* que publie M. Max Muller à Oxford. Nous ne connaissons ce dernier travail qu'imparfaitement et indirectement. Il n'est que le commencement d'une traduction complète de l'Avesta. Voici l'analyse des deux ouvrages français :

1° Haurvatât et Ameretât sont deux Amchaspands inséparables; ils font couple. Leurs attributs matériels sont de présider aux eaux et aux plantes; leurs adversaires naturels sont en ce sens la faim et la soif. — Leurs attributs abstraits, antérieurs aux précédents, sont, pour Ameretât, l'immortalité, c'est-à-dire la longue vie, pour Haurvatât la santé; d'où la conséquence que leurs adversaires sont la mort et la maladie. De ces deux attributs abstraits sont dérivés les attributs matériels ci-dessus et ensuite un nouvel attribut abstrait qui en fait les génies de l'abondance.

L'auteur trouve dans les Gathas qui passent pour la partie la plus ancienne de l'Avesta, la trace de ces trois phases : génies de la santé et de la longue vie, génies des eaux et des plantes, génies de l'abondance. Dans une dernière période Haurvatât (Khordâd) a dégénéré en génie du feu, et Ameretât (Amerdâd) en ange de la mort.

Ce développement de la notion des deux Amchaspands tient à cette idée que les eaux et les plantes donnent santé et longue vie. M. Darmesteter retrouve dans les Védas cette même idée ; il découvre même le mot *Sarvatâti* reproduisant *Haurvatât*, expression plus ancienne que la langue védique, « prévédique » par conséquent. Aussi ne s'étonne-t-il pas de n'avoir pu rencontrer Amartâti qui serait le pendant de Sarvatâti ; mais l'existence du terme Amrita lui suffit pour affirmer que le couple santé-longue vie existait chez les Indo-Iraniens avant leur séparation. Les Iraniens lui ont donné un corps en personnifiant les deux éléments du couple ; les Indiens ne l'ayant pas fait, il s'est oblitéré pour eux.

Il est clair que cette seconde partie de l'exposé de M. Darmesteter est plus conjecturale et moins sûre que la première.

Dans *Ormazd et Ahriman*, M. Darmesteter applique la même méthode. Il commence par définir l'*Acha* (la pureté), qui selon lui est purement liturgique, analogue au *rita* védique et partant destiné à désigner la règle. L'Acha est donc, pour lui, l'ordre, l'ordre cosmique, l'ordre universel. Sur ce premier point, il est combattu par M. de Harlez et par M. Hovelacque qui, le premier avec une tendance religieuse marquée, le second avec une tendance purement morale, voient dans l'Acha une notion de moralité et maintiennent la traduction de « pureté. » Après cette sorte de préambule, l'auteur prend Ormazd, dont il étudie les fonctions, les attributs (le principal est d'être le créateur de l'Acha) et les compagnons, savoir les six Amchaspands, dont il est le premier, pour ne pas dire le septième. Passant ensuite au Varuna védique qui correspond à Ormazd, il en étudie les fonctions, les attributs et les compagnons qui sont les Adityas. Enfin il étudie le couple védique Varuna-Mitra auquel corespond le

couple mazdéen moins apparent, mais résultat logique, Ahura-Mitra. Il arrive ainsi à montrer que d'une part Ahura (Mazdâ) Mitra, les Amchaspands, et d'autre part Varuna, Mitra, les Adityas sont deux développements parallèles d'une même conception primitive, l'un iranien, l'autre indien. La supériorité d'Ormazd est proclamée si haut que M. Darmesteter reconnaît dans le mazdéisme une tendance monothéiste, mais il y a tant de restrictions à cette supériorité qu'elle ne constitue pas un monothéisme véritable. Après Ormazd, Ahriman. L'auteur passe en revue et discute les principaux actes attribués à Ahriman ; sa lutte contre Ormazd et ses créations malfaisantes ; la mort du taureau créé unique (le premier des animaux), la mort de Gaya-Maratan (le premier des hommes), la mort du héros Thamurath (Takhma-urupa), la mort de Zoroastre. Dans tous ces récits, il retrouve un seul et même mythe primitif et fondamental, la lutte de l'orage, le duel d'un dieu bienfaisant (le feu) avec un serpent (Azhi) qui détient la pluie et que la victoire du dieu bienfaisant contraint à la laisser répandre. Le taureau primitif, c'est le nuage identifié avec la vache ; le premier homme, Gayo-maratan, c'est l'homme d'en haut, l'homme nuage, le Marut indien (l'auteur identifie Marut et Maratan). Zoroastre, le premier fidèle, est aussi l'homme d'en haut, il n'est autre que Gayo-Maratan. Dans la lutte de Thamurath et des autres héros iraniens avec Ahriman, M. Darmesteter retouve cette lutte d'orage ; il la voit encore dans l'interminable querelle de l'Iran et du Touran. Tous ces rapprochements faits avec la plus grande habileté à l'aide des documents fournis par le Boundéhèche, l'Avesta, les Vedas, la philologie, offrent un vif intérêt. Nous ferons seulement deux remarques : 1° C'est surtout le Boundéhèche, livre très important, mais non canonique, qui fournit la matière de ces assimilations ; ce qui est emprunté à l'Avesta, au livre sacré, se réduit à très peu de chose ; 2° l'esprit de système y est poussé très loin. On s'étonne d'apprendre que la lutte de l'Iran et du Touran se passe dans les nuages. Rien n'est plus certain que ces guerres : il est vrai que les détails n'en sont pas connus, et il est tout naturel que l'histoire en ait été faite sous une forme légendaire ; mais

il faut de la bonne volonté pour la rattacher à la lutte du feu contre Azhi ou d'Indra contre Vritra.

Pour M. Darmesteter, Ahriman est le serpent Azhi, le ravisseur des eaux enfermées dans les nuages, érigé en esprit du mal, en mauvais principe. Étudiant les rapports d'Ormazd et d'Ahriman et des deux classes d'êtres rangés sous ces deux chefs, ceux des croyances mazdéennes avec les conceptions védiques, il nie l'opposition qu'on a cru voir entre les Aryas de Perse et les Aryas de l'Inde, il réfute Haug et son école. Il ne voit entre les Aryens de l'Inde et ceux de l'Iran aucune trace de rupture violente, de schisme : les uns et les autres sont partis des mêmes croyances, des mêmes mythes ; seulement les Aryens de la Perse ont tranformé en Génies du bien et du mal en lutte les uns contre les autres, des Génies les uns bienfaisants, les autres malfaisants qui luttaient dans les nuages sans être enrégimentés et classés méthodiquement par les Indiens comme ils l'ont été par les Iraniens. Quand le changement s'est-il fait ? L'auteur ne peut le dire ; il constate seulement que, au temps d'Aristote, le système était déjà complet.

Dans une troisième partie, l'auteur étudie une dernière phase du mazdéisme. Ormazd n'étant que l'antique Varuna védique, le ciel légèrement transformé, et Ahriman étant le serpent élevé à la dignité d'un dieu du mal modelé par opposition sur le dieu du bien, il en résulte, d'après M. Darmesteter, qu'Ahriman est de création plus moderne ; mais postérieurement, quand le système fut créé, on se demanda si Ahriman était aussi ancien qu'Ormazd, s'il n'y avait rien eu avant eux, et l'on imagina d'attribuer la création d'Ormazd au temps sans bornes, Ahriman demeurant une création postérieure et subalterne. On l'a aussi attribuée au destin, à la lumière, à l'espace ; mais ces diverses notions se résolvent dans celle du ciel ; il se trouve qu'on remontait ainsi à l'origine d'Ormazd qui n'est autre que le ciel, Varuna des Vedas, Ouranos d'Hésiode.

Le livre de M. Darmesteter provoqua une réfutation immédiate. M. de Harlez, qui avait déjà publié dans le *Journal Asiatique* de Paris deux articles sur le sens des mots Zend-Avesta et sur divers

passages difficiles des textes zends, inséra dans ce même recueil de 1878 à 1880 six articles contre *Ormazd et Ahriman*. Il commence par combattre les idées de M. Darmesteter sur l'Acha, sur l'identification des Amchaspands avec les Adityas, sur celle d'Ahura-Mazda avec Varuna. Nous avons déjà parlé de l'Acha : au sujet des Amchaspands-Adityas, M. de Harlez nie que le nombre sept soit la caractéristique des uns et des autres : le groupe des Adityas s'est formé progressivement ; celui des Amchaspands de même ; d'ailleurs il est très postérieur, composé d'Izeds élevés peu à peu au rang qui leur a été donné. On ne peut en faire remonter l'origine aux Védas. Quant à Ahura-Mazda, M. Darmesteter le rabaisse en ne lui reconnaissant pas le caractère créateur qui le met bien au-dessus de Varuna. M. de Harlez ne combat cependant pas le rapprochement de Ahura-Mazda et de Varuna ; ce qu'il condamne c'est celui du Varena zend et du Varuna sanskrit et surtout l'opinion qui fait des *Genas* (« femmes ») des épouses d'Ahura-Mazdâ ; il ne voit en elles que des femmes terrestres fidèles à la loi de Zoroastre. Le critique dirige surtout une attaque en règle contre la thèse de *l'oragisme* qui consiste à tout expliquer par la lutte de l'orage, celle du feu contre le serpent Azhi. Dans les combats des héros légendaires de la Perse Thraetona contre Azhi-Dahâka, Yima contre Franraçya l'envahisseur touranien, il ne voit que des querelles nationales, des guerres de race plus ou moins transfigurées, nulle trace de la lutte de l'orage. Varena n'est pas l'éclair, c'est la lumière attribut naturel des gens de bien. Verethraghna n'est pas davantage l'éclair ; c'est le Victorieux, et plusieurs dieux sont décorés de cette épithète. Tistrya n'est qu'une étoile bienfaisante ; et sa lutte contre Apaocha qui veut l'éteindre n'a rien qui appartienne à l'orage.

M. de Harlez repousse l'identification d'Aghra-Mainyus (le mauvais principe) et de Ahi par les raisons suivantes : 1° *Vâi*, théâtre de la lutte des deux adversaires, n'a rien de commun avec Vâyu, le vent de l'atmosphère où s'accomplit la lutte de l'orage ; 2° Aghra-Mainyus n'est point un serpent ; 3° le mauvais œil n'est point l'éclair ; 4° Atar et Vohumano, qui repoussent Aghra-Mainyus du monde de la sainteté, n'ont rien de commun avec l'o-

rage ; Vohumano est la personnification très postérieure d'une idée purement morale, Atar est le feu terrestre ; 5° Azi, l'adversaire d'Atar, est le Deva de la luxure et de la mollesse, distinct du serpent aérien Azhi ; 6° Harâberezaiti est une montagne pure et simple qui n'a rien de commun avec les nuages ; il en faut dire autant de ce taureau primordial qui est un vrai taureau et non un nuage, de Gayo-Maratan (« vie mortelle ») qui est bien un homme, non un nuage ou un Marut : M. de Harlez repousse l'identification de Marut avec Maratan. Il réfute également les arguments sur lesquels s'appuie l'opinion qui fait de Zoroastre l'équivalent de Gayo-Maratan. Il n'admet pas non plus la participation des Fravashis dans la lutte d'orage et pense reconnaître dans le développement très complexe de la notion de ces Fravashis une influence sumérienne. Enfin, dans les Yâtus, dans les Pairikas, qui n'ont, selon lui, rien de commun avec les Apsaras, il ne voit que des génies mâles et femelles sans aucun lien avec le mythe de l'orage ; dans les Kayadhas, les Kaqaredas, les Achemaoghas, des êtres humains qui ne songent guère à se battre dans les nuages.

Bref, M. de Harlez contredit M. Darmesteter sur tous les points. L'auteur d'*Ormazd et Ahriman* rattache tous les noms, tous les faits de l'Avesta aux noms et aux faits de la lutte de l'orage. La conception dualiste du mazdéisme n'est qu'une transformation, un agrandissement de cette notion primitive : le feu en lutte avec le serpent dans le nuage orageux. Pour M. de Harlez, la conception mazdéenne est une création originale qui n'a rien emprunté et ne reflète nullement le mythe védique ; il prétend (et le fait est curieux) qu'il n'y a pas même de nom connu en zend pour l'orage et pour l'éclair.

La réfutation de M. de Harlez n'est pas aussi concluante qu'elle en a l'air ; ou du moins, elle s'applique à autre chose qu'à ce que dit son adversaire, lequel n'a pas manqué de le faire observer. M. Darmesteter ne dit nullement que la notion d'orage subsiste dans les données mazdéennes, ni qu'on doive l'y trouver actuellement ; il prétend simplement que cette notion existait à l'origine et qu'elle s'y est transformée au point d'avoir presque

entièrement disparu : elle n'en serait pas moins le point de départ. Mais aussi M. de Harlez semble bien quelque peu fondé à demander pourquoi la lutte de l'orage, si elle a exercé une influence si profonde, si puissante, si générale sur la formation des doctrines mazdéennes, si elle s'y retrouve sous tant de formes, n'a pas laissé plus de traces visibles et comment il se fait que le mythe originaire lui-même et les éléments dont il est composé soient comme bannis du livre canonique des Zoroastriens.

Selon M. de Harlez, « l'Avesta provient d'une combinaison entre le naturalisme polythéistique amoindri, primitif ou renouvelé, le dualisme, et un monothéisme imparfait. » Bien que chacune de ces tendances se manifeste dans certaines portions du livre spécialement, l'expression de plusieurs d'entre elles peut se rencontrer dans une même section, un même chapitre. Le mazdéisme (au moins celui de l'Avesta) est une réforme, dans laquelle M. de Harlez distingue les points suivants : le monothéisme, la création, le dualisme, les abstractions, la cosmogonie, l'eschatologie (au point de vue dogmatique), et, en ce qui touche les pratiques : les incantations, la destruction des serpents, le mode de traitement des cadavres. Ces doctrines et ces pratiques sont de diverse origine. Les incantations, le culte du feu, le faisceau barecma, la Naçus, les usages funéraires, les Fravashis sont attribués à une influence touranienne ou sumérienne. — Le dualisme, la hiérarchie céleste, la cosmogonie et l'eschatologie sont propres au zoroastrisme. — Le monothéisme, la création, le démonisme et le prophétisme sont communs au judaïsme et au zoroastrisme sans qu'on puisse scientifiquement déterminer lequel des deux a emprunté à l'autre ; mais M. de Harlez repousse l'idée d'un emprunt fait par le judaïsme au zoroastrisme.

La polémique ouverte par les communications de M. de Harlez au *Journal asiatique* a continué en s'aigrissant. En 1880 M. de Harlez inséra dans le journal un article critique sur la traduction anglaise du Vendidad de M. Darmesteter qui, sans perdre de temps (juin 1881), répondit aux critiques de son adversaire et, par la même occasion, aux attaques dirigées antérieurement contre

Ormazd et Ahriman. M. de Harlez répliqua dans le journal par un bref article du mois de décembre 1881 et par une brochure, écrite sans doute en même temps que l'article, mais publiée au mois d'août à Louvain et distribuée aux membres de la Société asiatique. M. Darmesteter ayant annoncé, dans sa réponse, l'intention de ne pas rentrer dans la polémique, on peut considérer le débat comme terminé.

J'ai essayé de présenter un tableau des principaux travaux dont le zoroastrisme a été l'objet en passant plus rapidement sur ceux du passé, en insistant davantage sur les plus récents et sur ceux qui ont paru en France. Ma tâche peut paraître finie. Je pense pourtant qu'elle ne l'est pas encore. Je ne voudrais pas, à la vérité, faire un traité méthodique sur le mazdéisme ; mais il me paraît à propos de citer, dans le meilleur ordre possible, certains points particuliers, certaines questions, et de faire connaître sur chacune, la solution admise et l'état de la science. J'aurai à revenir sur quelques sujets traités précédemment ; je m'appliquerai alors à rappeler seulement ou à résumer ce qui aura déjà été dit et à ne m'étendre que sur des choses nouvelles.

III.

Age du mazdéisme. Religion des Perses. — Ces deux questions se tiennent. Les documents authentiques les plus anciens de la Perse sont les inscriptions des Achéménides. Or les Achéménides étaient mazdéens ; cela ne fait pas de doute. Mais qu'était leur mazdéisme ? Auramazdâ est leur grand dieu ; ils citent Mithra, Anahita. Du reste, nulle trace certaine de dualisme. Les tentatives faites pour en découvrir n'ont guère eu d'autre résultat que de faire briller le génie inventif de ceux qui ont entrepris ce genre de recherches. A quoi cela tient-il ? Ces textes étant historiques, et non religieux, il est impossible d'y voir un exposé complet des croyances régnantes et, par conséquent, de rien conclure. On semble admettre généralement assez volontiers que

le mazdéisme en Perse n'était pas la religion nationale, ou que le mazdéisme perse différait de celui de l'Avesta, qui peut-être aurait été imposé aux Perses. Bref, il y a là des obscurités qu'on n'a pas encore dissipées. Tout ce que l'on peut affirmer, c'est que le mazdéisme existait au temps des Achéménides et qu'ils y adhéraient.

Langues du mazdéisme. La langue des inscriptions perses est bien distincte de celle de l'Avesta. C'est, à n'en pas douter, la langue des Perses proprement dits. Qu'est donc celle de l'Avesta connue sous le nom de Zend? Est-ce un dialecte contemporain, ou la même langue à une autre époque de son histoire? On paraît la regarder comme un dialecte contemporain. Mais où se parlait-elle? Il n'y a pas longtemps encore, et cette opinion n'est pas abandonnée complètement, on la considérait comme celle des Bactriens. *Alt-baktrisch* (ancien bactrien), est même le nom qui lui a été donné et qu'on lui donne encore en Allemagne. On prétend aujourd'hui que c'était la langue parlée au nord-ouest de l'Iran, celle des Mèdes; d'où la conclusion que l'Avesta serait le livre sacré des Mèdes, et que le mazdéisme (au moins celui de l'Avesta) aurait été apporté aux Perses par les Mèdes.

Mais le mazdéisme connaît d'autres langues que le mède et le perse; aucun de ces idiomes ne se parlait plus lors du relèvement du mazdéisme et de son plus grand éclat historique connu, sous les Sassanides. La langue usitée alors était le pehlevi; les textes sacrés furent traduits et divers ouvrages composés dans cette langue qui mêlait à un fonds iranien des éléments sémitiques; de là vient qu'on lui donne aussi le nom de huzvarèche, quoique ce terme désigne plus spécialement la partie sémitique du langage. Enfin il existe une quatrième langue, le pârsi, « idiome des chefs de la loi religieuse « selon M. Hovelacque. Nous ne disons rien du persan moderne, qui est à peine une langue mazdéenne.

Zend-Avesta. Ce titre adopté par Anquetil qui lui attribuait le sens de « Parole vivante » a donné lieu à une foule d'interprétations et de discussions. Il faut prendre les deux termes un à un. *Avesta* signifie pour J. Müller, le texte, la tradition; pour Spie-

gel, Dorn, Benfey, la prière; pour Haug, la science. M. Oppert, l'expliquant par le mot perse *Abasta*, le traduit par « loi, » traduction fort analogue à celle de « texte, » et qui semble devoir être préférée. Avesta, « texte » ou « loi » est donc le vrai nom du canon mazdéen; c'est du reste, celui qui est adopté. On dit : Avesta, et non plus : Zend-Avesta. Quant au mot Zend que M. Oppert traduit par « prière » et Burnouf par « livre, » il doit avoir le sens de « commentaire » que lui attribue M. Spiegel. L'Avesta et le Zend sont donc la loi et le commentaire ou la traduction de la loi; ce qu'on appelle pazend est la glose de cette traduction ou du zend. — La loi (Avesta) est écrite en langue zend : la traduction de la loi et les ouvrages qui la complètent (le Zend) sont écrits en langue pehlevie ou huzvarèche; le pazend ou la glose est rédigé en pârsi. Nous avons ici l'inconvénient d'un double emploi du mot Zend; à la lettre, il désigne le commentaire, les écrits en langue vulgaire; dans l'usage, il désigne la langue du texte, la langue sacrée. Cet usage, tout défectueux qu'il paraisse, doit être conservé, faute d'une dénomination qu'on puisse appliquer avec certitude à la langue des textes mazdéens. Celle de vieux bactrien, qui paraissait naguère le dernier mot de la science sur la question, est déjà usé; on ne pourrait adopter celle de mède, sans courir le risque d'une pareille déconvenue. Tout impropre qu'il est, le mot Zend est encore le meilleur pour désigner la langue de l'Avesta.

L'Avesta. — 21 livres représentant 200,000 lignes ou phrases (on avait dit, probablement par erreur, un million) auraient formé toute la littérature sacrée du mazdéisme et auraient été perdus lors de la conquête d'Alexandre. L'Avesta que nous avons serait un fragment ou une réunion de fragments. On a cru reconnaître dans l'Avesta des portions d'âges différents; ainsi les Gâthâs semblent être des textes particulièrement anciens. Mais cette question donne lieu à tant de distinctions délicates et est en somme si obscure qu'on n'est pas arrivé encore à une solution définitive.

La compilation de l'Avesta des Pârsis est ordinairement rapportée à la période des Sassanides. M. Darmesteter la fait re-

monter jusqu'aux Arsacides et à Vologèse ; M. de Harlez le combat sur ce point. Ce qui n'est pas douteux c'est que la traduction pehlevie fut faite sous les Sassanides et que le Boundéhèche date de la même période. Cet ouvrage, où l'on a puisé une foule de renseignements que l'Avesta lui-même ne fournit pas, est le seul que nous citerons de toute la littérature dérivée de l'Avesta.

Zoroastre et Zoroastrisme. — Qu'était Zoroastre ? Un sage bactrien, auteur du Zend-Avesta et fondateur du mazdéisme, répond Anquetil-Duperron ; — un réformateur contemporain de Darius, ont cru d'autres auteurs ; — un brahmane hérésiarque et schismatique, banni de l'Inde et fondateur d'un religion hostile à celle de son pays d'origine, prétend Haug ; — le premier homme, l'homme-nuage, pense M. Darmesteter ; autant dire que Zoroastre n'a pas existé. C'est ce que d'autres critiques, entre autres M. Kern, ont affirmé d'une façon plus formelle. Les bizarreries, les variations de la biographie traditionnelle de Zoroastre, le défaut de documents certains sont en effet de nature à exciter bien des doutes. Il est pourtant bien difficile de ne pas admettre l'existence d'un docteur qui aurait eu une grande part à la création ou à la propagation du mazdéisme et qui serait Zoroastre. M. Hovelacque, qui ne pèche pas par excès de crédulité, pense qu'un individu de ce nom aurait pu venir du nord-ouest de l'Iran dans la Bactriane ou y envoyer des disciples pour y prêcher les doctrines mazdéennes. L'opinion qui fait de Zoroastre un mède et même un mage mède est une suite nécessaire de celle que nous avons fait connaître tout à l'heure relativement à l'origine et à la langue de l'Avesta.

M. de Harlez insiste peu sur la personnalité de Zoroastre ; il semble attribuer à plusieurs la réforme zoroastrienne qui aurait été une tentative pour abolir l'ancien culte. Le succès n'aurait pas été complet ; et le mazdéisme serait un compromis entre le culte établi et une réforme radicale. Quand eut lieu cette révolution religieuse ? C'est ce qui reste obscur.

Ajoutons que, d'après une opinion qui se rapproche de celle-ci et à laquelle nous avons déjà fait allusion, il a pu exister plusieurs formes de mazdéisme, plusieurs sectes, qui auraient plus

ou moins différé les unes des autres. Le mazdéisme de l'Avesta serait l'une d'elles ou le résultat de la fusion de plusieurs d'entre elles.

Origine du mazdéisme. — L'école régnante admet que les Aryens de l'Inde et ceux de la Perse partageaient à l'origine les mêmes croyances; à une certaine époque, ils se divisèrent et suivirent deux courants d'idées divergents. Quelle fut la cause de cette séparation ? On l'a attribuée longtemps à une opposition de vues formelle, à une rupture violente, à un véritable schisme. Cette opinion semble aujourd'hui abandonnée. On admet que les deux races auraient suivi pacifiquement leurs voies diverses; et même on a prétendu voir dans le développement de leurs systèmes religieux la trace de leur ancienne communauté de croyances. S'il m'est permis d'exprimer une opinion personnelle dans un travail où je me fais surtout le rapporteur des idées d'autrui, je dirai que, puisqu'on cherche à établir un parallélisme entre les Aryens de l'Inde et ceux de la Perse, la seule doctrine qui, dans l'Inde, me paraisse correspondre au dualisme de la Perse est celle de la transmigration. L'un et l'autre système est pour chacune des deux races la solution du problème de l'origine du mal; tous les deux me paraissent inspirés par la même pensée, par le même besoin de la conscience morale. Je ne sache pas qu'on ait porté sur ce terrain la comparaison des deux branches de la race aryenne et de leurs religions respectives. — Je reprends mon rôle de rapporteur.

L'esprit du bien. — On s'accorde à identifier Ahura-Mazdâ, l'esprit du bien, avec le Varuna indien qui est l'Ouranos grec. Ahura est une des épithètes de Varuna; les Iraniens auraient donc conservé l'épithète et changé le nom. Le Varuna indien est inséparable de Mitra; les Iraniens ont donc séparé ce que les Indiens unissent. Mais dans Mitra-Varuna, Mitra est le ciel diurne ou lumineux, Varuna le ciel nocturne ou ténébreux. Ahura-Mazdâ étant un dieu de lumière, il a bien fallu changer le nom; seulement, il était plus simple de prendre Mithra pour l'esprit du bien. Or Mithra figure dans l'Avesta comme un autre Ahura-Mazdâ, presque un rival. Il lui est subordonné sans doute; mais on

l'exalte comme s'il était son égal. M. de Harlez explique l'importance donnée à Mithra comme la conséquence d'une sorte de propagande dirigée par les Achéménides. Il semble qu'il y ait eu, dans le mazdéisme, plusieurs sectes dont l'une aurait reconnu Mithra, l'autre Ahura-Mazdâ pour le plus grand des dieux. La seconde l'aurait emporté en faisant des concessions à la première. Mon impression finale est qu'il y a dans les rapports d'Ahura-Mazdâ et de Mithra des obscurités qui ne sont pas dissipées.

Amchaspands et Izeds. — Nous ne reviendrons pas sur ce qui a été dit au sujet des Amchaspands et du rapprochement qu'on a voulu faire d'eux et des Adityas védiques. Parmi les génies qui combattent pour la cause du bien, les Fravashis (Férouers) sont les plus énigmatiques : on a fini par les identifier avec les étoiles ; mais c'est là une donnée relativement moderne. M. Hovelacque ne voit en eux que les prototypes des êtres. MM. de Harlez et Darmesteter sont d'accord pour les assimiler aux pitris de l'Inde, les mânes des ancêtres; ce qui explique le passage du sens de ce mot à celui de « génie »; car les Indiens admettent des pitris divins antérieurs aux dieux proprement dits. Nous avons déjà dit que M. de Harlez voit une influence chaldéenne dans le développement de la notion des Fravashis. Il est bien singulier que ce mot ne prête pas à l'un de ces rapprochements si nombreux qu'on a tentés entre les expressions mazdéennes et les expressions védiques ; cela l'est d'autant plus qu'il s'agit d'un des cultes les plus anciens, les plus répandus, les plus populaires, le culte des morts ou des ancêtres.

Tistrya. — L'étoile Sirius, la plus brillante du ciel, est un allié d'Ahura-Mazdâ. Cette donnée semble plonger dans les origines les plus lointaines du mazdéisme. Tistrya représente peut-être le Varuna védique, le ciel nocturne étoilé. Seulement on lui attribue une fonction qui rappelle un âge postérieur; il donne la pluie, comme l'Indra védique, en sorte que M. Damesteter le rapproche d'Indra, le meurtrier de Vritra, Vritrahân, exactement reproduit dans le zend Verethraghna. Je ne reviens pas sur la polémique de M. de Harlez à propos de ce mot ; la correspondance

des termes sanskrit et zend n'est pas douteuse. Mais si Tistrya est Verethraghna, son adversaire doit être Vritra : point du tout, c'est Apaocha, nom pour lequel on n'a pas d'équivalent védique. Apaocha est donc l'adversaire d'un dieu céleste de la période la plus ancienne devenu un dieu atmosphérique de période plus moderne, contrairement à la marche des choses qui, du moins dans l'Inde, a substitué les dieux atmosphériques aux dieux célestes. Il y a donc là un singulier mélange de données quelque peu étonnées de se trouver ensemble. Ces incohérences vont se retrouver dans l'explication de l'origine de l'Esprit de mal.

L'Esprit du mal. — Revenons un instant à la polémique de M. de Harlez contre M. Darmesteter au sujet de l'Esprit du mal. C'est sur l'origine et le caractère d'Ahriman que porte surtout le dissentiment. Il est à remarquer que M. Darmesteter fait Ahriman bien postérieur à Ormazd, et par là même il le fait très inférieur, trop inférieur peut-être ; M. de Harlez, qui semble le considérer presque comme contemporain, diminue jusqu'à un certain point la distance qui les sépare. Quoi qu'il en soit, la thèse de M. Darmesteter a l'inconvénient de mettre en présence des êtres pour ainsi dire hétérogènes. L'esprit du mal Ahriman n'étant autre que Azhi, son adversaire et son vainqueur doit être Indra et non Ormazd. Azhi le serpent n'est pas l'ennemi naturel d'Ormazd, et Ormazd n'appelle point Azhi. On ne comprend pas Ormazd (Varuna détrôné par Indra) triomphant de l'ennemi d'Indra. Ormazd est étranger à la lutte de l'orage ; il plane au-dessus d'elle dans l'espace et dans le temps. On me répondra que la lutte est non entre Ormazd et Azhi, mais entre le feu (Atar) représentant Indra et Azhi ; je réplique que cela ne supprime pas l'incohérence qui consiste à apparier deux divinités qui n'ont rien de commun ; il y a là un anachonisme mythologique. Ce n'est pas que je nie l'intrusion ou l'incorporation de la lutte de l'orage dans celle d'Ormazd et d'Ahriman ; et M. de Harlez va certainement trop loin en refusant de l'apercevoir. Mais cette lutte de l'orage est-elle le principe générateur de la lutte du bien et du mal ? J'avoue que j'ai peine à le croire.

Diws. — Daevas ou Diws est, on le sait, le nom de la milice

d'Ahriman. Parmi ces mauvais génies quelques-uns ont été choisis pour être opposés aux Amchaspands ; ce sont des contre-Amchaspands. Il en est fort peu question : le nom de l'un d'eux Andra est peut-être, probablement même, l'équivalent du sanskrit Indra ; nous en parlerons plus loin.

Culte mazdéen. — Les deux principaux actes d'adoration dans le mazdéisme sont l'entretien du feu et l'offrande du Haoma. Je n'en parlerai pas longuement. Je me borne à rappeler que Haoma est le sanskrit Soma, tandis que Atar, nom du feu en zend, n'a rien de commun avec Agni, nom du feu en sanskrit.

Purification ; expiation. — La « pureté » joue un rôle très important dans le mazdéisme : il en a déjà été question. Le mazdéen peut la perdre dans un grand nombre de cas que nous n'avons pas à énumérer. Il lui faut alors, pour la recouvrer, faire des actes de purification consistant en prières à réciter, en cérémonies particulières à accomplir, en amendes à payer, en dons à faire, en travaux à exécuter, en un certain nombre de coups à porter avec deux instruments « l'aiguillon du cheval » (açpahê astra) et le *çraosocarana* dont le sens n'est pas bien déterminé et qui doit être un fouet. Mais c'est là une mince difficulté ; il en existe une bien plus grande, celle de savoir si c'est le pénitent qui reçoit les coups ou s'il les donne. Selon M. de Harlez et M. Hovelacque, le pénitent doit frapper avec ces instruments les animaux de la création d'Ahriman, les animaux nuisibles. Mais, dans sa réponse à la critique faite par M. de Harlez de la traduction du Vendidad, M. Darmesteter, sans traiter la question directement, parle comme si les coups dont il s'agit étaient administrés au pénitent par un prêtre chargé de cet office. M. Darmesteter a donc, dans sa traduction du Vendidad, adopté cette interprétation qui est l'interprétation ancienne. Donc, incertitude sur la manière d'expier les fautes par les coups de l'aiguillon et du çraosocarana. Nous ne traitons pas la question, nous nous bornons à constater le désaccord des interprètes. *Periti certant...*

Eschatologie. — *Résurrection.* — *Fin du monde.* — A sa mort, l'homme devient, selon la manière dont il a vécu, le compagnon d'Ormazd et des Izeds, ou la proie d'Ahriman et des Diws ; il

attend sur la montagne resplendissante Albourz (Haraberezaiti) ou dans les ténèbres de l'Arezura, la fin des temps, la résurrection qui sera opérée par Çaoshyant, troisième fils de Zoroastre et dernier homme. A ce moment la victoire d'Ormazd sur Ahriman sera complète et définitive. M. Darmesteter ramène tout à la lutte de l'orage ; dans la première invasion d'Ahriman comme dans sa défaite dernière, il voit, un orage qui commence, et « un orage qui finit. » M. de Harlez ne manque pas de le combattre, en invoquant surtout la postériorité de ce système eschatologique qui s'est formé tardivement et progressivement alors qu'on ne pouvait plus avoir conscience des anciens mythes. Le fait est que les traits définitifs du système se trouvent dans le Boundéhèche et dans d'autres livres plus récents que l'Avesta, ouvrages qui conservent incontestablement des débris de l'ancienne tradition, mais envers lesquels on ne peut se défendre de quelque défiance. Le passage d'Hérodote sur lequel on s'appuie pour attribuer aux Perses la croyance à la résurrection n'est guère concluant.

Monothéisme, dualisme. — Entre M. Darmesteter qui reconnaît au mazdéisme une tendance vers le monothéisme et M. de Harlez qui y voit un monothéisme imparfait, il n'y a guère qu'une nuance. La question du monothéisme iranien a été fort discutée. Presque tous les iranisants ont dit leur mot. M. Spiegel admet le monothéisme mazdéen, mais le considère comme l'effet d'un développement ultérieur dû à une influence occidentale. Haug a prétendu que dans le mazdéisme la religion est monothéiste et la philosophie dualiste. Il est trop évident que le dualisme zoroastrien a un caractère religieux. M. Hovelacque ne veut pas entendre parler du monothéisme des Mazdéens ; pour lui, ils sont polythéistes à outrance. Même désaccord au sujet du dualisme. M. de Harlez insiste sur l'infériorité et la fuite d'Ahriman. M. Hovelacque répond que la défaite définitive d'Ahriman n'empêche par l'égalité primitive de deux principes en origine et en puissance. Il n'est peut-être pas inutile de remarquer que l'infériorité d'Ahriman est surtout accentuée dans les ouvrages de la période ultérieure ; ce qui donne lieu de croire que primitive-

ment Ormazd et Ahriman étaient sinon égaux, au moins dans un état d'inégalité l'un envers l'autre moindre que celui qui a été ultérieurement décrit. La supériorité d'Ahura-Mazdâ est, du reste, énoncée dans l'Avesta d'une manière incontestable ; mais cette supériorité n'empêche ni l'existence d'une foule de divinités plus ou moins importantes, ni celle d'un mauvais principe qui tient le bon continuellement en échec. L'idée qu'on se fait du monothéisme, du polythéisme, du dualisme mazdéen pourra être longtemps encore un sujet de discussion; les textes ne permettent guère de la déterminer avec précision, et chacun la conçoit selon sa disposition d'esprit et ses vues particulières.

Le temps infini. — Pour quelques-uns, à commencer par Anquetil, le temps infini *Zervan akeren* a paru être la notion qui servait de base au monothéisme mazdéen. On le considérait comme l'existence première de laquelle toutes les autres dériveraient. Nous avons déjà dit que le système sur lequel cette opinion repose est celui d'une secte relativement moderne. Les passages de l'Avesta qui semblent la favoriser avaient été mal interprétés.

Aryens de l'Inde et Aryens de la Perse. — Haug, pour qui Zoroastre était un brahmane hérésiarque et schismatique, est l'auteur qui a soutenu avec le plus d'éclat et d'ardeur le système d'après lequel le mazdéisme résulterait d'une scission entre les Aryens de la Perse et ceux de l'Inde ; cette origine violente attribuée au zoroastrisme n'est plus admise par personne. M. de Harlez considère comme le meilleur service rendu par M. Darmesteter aux études zoroastriennes le talent avec lequel il a fait justice de cette opinion. Comment s'inscrire en faux contre un résultat qui réunit dans un touchant accord M. de Harlez et M. Darmesteter? Je ne voudrais pas brouiller de nouveau les Iraniens et les Indiens si la science les a véritablement réconciliés. Cependant je ne puis m'empêcher de craindre que leur concorde ne soit bien fragile, et de le dire. Le fait brutal est là : Deva qui désigne, dans l'Inde, les bons génies, et qui signifie « lumineux, brillant, » désigne en Perse les démons, les mauvais génies, les esprits ténébreux ; je vois là une opposition formelle qu'aucun artifice d'interprétation ne fera disparaître. Je recon-

mais bien que le mot zend Ahura (divin), l'un des noms du bon principe, n'est pas l'antithèse mazdéenne du sanskrit Asura (ennemi des dieux), puisque Ahura, épithète de Varuna, existe dans le sanskrit védique; ce sont les Indiens eux-mêmes qui auraient transformé Ahura en Asura et de plus créé le mot Sura qui est un vrai barbarisme. A quelle intention l'ont-ils fait? M. de Harlez suppose que Indra, dieu atmosphérique, ayant supplanté Varuna, dieu céleste, l'épithète principale de ce dieu déchu aura été prise en mauvaise part. L'explication serait excellente si Varuna avait été rayé du panthéon indien ou était devenu un mauvais génie. Mais il n'en est rien. Varuna est, il est vrai, devenu le dieu des eaux (ce qui n'est pas d'ailleurs une véritable déchéance), mais il est resté ou devenu le dieu qui punit, le dieu rémunérateur et vengeur, attribut qui rappelle au plus haut degré l'antique souveraineté du dieu du ciel; enfin le souvenir du Varuna céleste, bien qu'affaibli, n'a pas disparu complètement : le nom de Mitra-Varuna revient souvent dans le classique Mahâbhârata, qui garde ainsi la trace des plus anciennes traditions religieuses de l'Inde. Si donc les Indiens ont dénaturé le sens du mot antique Ahura, ce pourrait fort bien être parce que ce mot servait à désigner dans l'Iran la transformation mazdéenne de l'antique Varuna qui ne leur plaisait pas : il y aurait là une marque d'hostilité non plus des Iraniens contre les Indiens, mais des Indiens contre les Iraniens. Andra, nom d'un contre-Amchaspand, est aussi un des arguments de la thèse soutenue par Martin Haug. L'identification de ce terme avec Indra est, il vrai, contestée, mais elle n'est pas définitivement rejetée; elle est possible et même probable. Admettons-la : Verethraghna étant un des noms d'Indra, ce dieu se trouve figurer dans les deux camps : sous le nom d'Indra parmi les Diws, sous celui de Verethraghna parmi les Izeds. Cela s'explique sans difficulté : Indra ayant détrôné Varuna, c'est-à-dire Ahura, les Iraniens qui ont voué un culte spécial à cet Ahura ont dû nécessairement rejeter son adversaire dans l'armée du mal : mais comme Indra a notoirement vaincu un démon malfaisant, il a pris place, au moins de nom, dans l'armée du bien, et même

on a eu soin d'appliquer le terme qui exprime son triomphe (Verethraghna) à un dieu céleste de la bande de Varuna, Tistrya. Je trouve que tout cela s'explique très bien par une hostilité de race ou une rivalité religieuse. La seule objection qu'on pourrait faire est tirée de l'obscurité de l'Andra des Mazdéens : il n'est presque pas cité; or si les Iraniens avaient eu contre Indra l'aversion que le système suppose, il lui auraient, ce semble, assigné un rôle bien plus important. Je ne prétends donc pas faire revivre dans son entier le système qui paraît abandonné ; mais je trouve qu'on en tient maintenant trop peu de compte. L'opposition des Iraniens et des Indiens me semble attestée par trop de faits, et elle est trop vraisemblable pour qu'il ne soit pas juste de l'admettre dans une certaine mesure; on parviendra peut-être, sans lui rendre l'importance exagérée qu'on lui attribuait jadis mal à propos, à déterminer le degré d'intensité qu'elle a pu avoir et le degré d'influence qu'elle a pu exercer [1].

Desiderata. — Malgré les progrès étonnants qu'ont faits la connaissance du mazdéisme et l'interprétation de l'Avesta et de ses commentaires, il reste encore bien des points à éclaircir, bien des phrases à expliquer dans les textes, bien des mots dont le sens n'a encore pu être déterminé. Par exemple, la fameuse et toute-puissante invocation Ahuna-vairyo (Honover) est encore incomprise. M. Hovelacque a réuni les diverses traductions qui en ont été faites ; elles diffèrent tellement entre elles qu'il est permis d'affirmer que le texte est jusqu'à présent inintelligible. Le même auteur déclare que « l'obscurité des Gâthâs est à peine concevable, » et qu'il n'en existe pas de traduction satisfaisante. Cela ne l'empêche pourtant pas de parler avec autant de précision que d'assurance du contenu de cette portion de l'Avestâ; mais il n'est pas impossible que l'on saisisse la portée et le sens général d'un

[1]) Ne voyons-nous pas, dans le christianisme, les catholiques et les protestants qui suivent les mêmes principes fondamentaux, qui s'en rapportent finalement au même livre, différer sur une foule de points, ne pas entendre de la même manière des textes qui, au fond, ne sont pas des sujets de polémique? L'Oraison dominicale a été traduite dans un grand nombre de langues ; il est ordinairement très facile de voir, par les termes seuls de chaque traduction, si elle a été faite par un catholique ou par un protestant. Pourquoi n'y aurait-il pas entre les Iraniens et les Indiens quelque chose d'analogue ?

texte sans être pour cela en état de traduire convenablement chaque phrase et chaque mot. Il est donc certain qu'il reste, dans les écrits mazdéens, une foule d'obscurités non encore dissipées, et on doute s'il sera jamais possible de porter partout la lumière. Les conquêtes que l'on fait pas à pas sur le champ de l'inconnu ne sont pas seulement très lentes, elles sont quelquefois incertaines, et il ne faut pas crier trop tôt victoire. M. Darmesteter a été félicité naguère d'avoir débarrassé la science mazdéenne du chien Madhaka. Il est question deux fois, à ma connaissance, de ce chien réel ou prétendu (au verset 58 du premier fargard du Vendidad, — que Spiegel a renoncé à traduire tant le texte en est obscur et corrompu, — et au verset 68 du septième fargard). Or, dans la première édition de son Avesta, antérieure à la découverte de M. Darmesteter, M. de Harlez avait déjà émis des doutes sur le mot Madhaka qu'il considère comme pouvant être un nom propre et désigner un brigand. M. Darmesteter a tranché la question par une traduction nouvelle que je ne connais pas, mais qui provoque la critique de M. de Harlez. Je n'ai pas à discuter la question, encore moins à me prononcer entre les deux adversaires. Mais M. de Harlez dit que son système est de continuer à douter; et cette position est trop bien justifiée pour que je ne la prenne pas comme lui. Le doute s'imposera probablement longtemps encore, peut-être toujours, sur bien des points, à quiconque s'occupera du mazdéisme. La modestie et la réserve conviennent à tout le monde, à tous les savants et érudits; mais il en est peu pour lesquels elles soient un devoir plus strict que pour les iranisants ou, si l'on aime mieux, les éranistes.

Je termine ici cet exposé de l'état des études zoroastriennes. Tout long qu'il est, il pourra être jugé incomplet; car j'ai dû laisser de côté une foule de points intéressants, qui m'auraient entraîné dans des détail infinis. Force était de se restreindre; j'ai fait ce qui dépendait de moi pour n'omettre aucun travail important, ni aucune question digne de fixer l'attention.

Léon Feer.

ÉTUDES

SUR

PHILON D'ALEXANDRIE

PREMIER ARTICLE

I.

Les juifs qui, trois siècles environ avant l'ère chrétienne, formaient la cinquième partie de la population d'Alexandrie, n'avaient été en général attirés dans cette ville que par le désir d'y faire fortune par le commerce, pour lequel l'expérience a suffisamment prouvé leur aptitude extraordinaire. Obligés d'entretenir des relations suivies avec la partie la plus active de la population, qui était d'origine grecque et dont le plus grand nombre était, comme eux, des négociants, des banquiers et des gens d'affaires, ils ne tardèrent pas à oublier leur langue nationale, et à la seconde, tout au plus à la troisième génération, ils ne connurent et ne parlèrent que celle des Grecs. Dès ce moment les fils des familles riches, ou même simplement des familles aisées ne purent rester étrangers au mouvement littéraire et scientifique qui tenait déjà une si grande place dans cette ville. On sait du moins que dans les deux siècles qui précédèrent l'avènement du christianisme, un certain nombre de juifs alexandrins, prenant Thucydide pour modèle, entreprirent d'écrire en grec l'histoire de leur nation. Les noms de quatre ou cinq d'entre eux

nous ont été conservés par Alexandre Polyhistor qui vivait du temps de Sylla et qui avait composé lui-même un ouvrage sur les Juifs.

Pendant cette même période, d'autres juifs d'Alexandrie s'exercèrent dans la poésie grecque. On cite en particulier un Ezéchiel, auteur de tragédies bibliques, un Philon qui composa un poème sur Jérusalem, et un Théodote, sans doute un samaritain, qui publia un poème dans lequel il célébrait la gloire de Sichem, selon lui, la ville sainte d'Israël.

Ce qu'on connaît des œuvres de ces poètes et de ces historiens n'est pas de nature à donner une haute idée de leur talent littéraire ; mais enfin, et c'est ce qu'il suffit ici de montrer, leurs ouvrages sont une preuve irrécusable que les juifs fixés à Alexandrie prirent intérêt à la littérature grecque, qu'ils en étudièrent les productions, et que plusieurs d'entre eux s'efforcèrent de les imiter. Faisons remarquer comme un trait important et caractéristique que ces juifs d'Alexandrie ne prirent pour sujets de leurs récits et de leurs chants que des faits se rapportant à leur histoire et à leur religion nationale.

La philosophie grecque fit une impression bien autrement profonde sur leur esprit. Ils ne purent voir sans un extrême étonnement l'accord de cette philosophie avec les doctrines juives sur les points les plus importants de la religion. Platon, Aristote et les stoïciens proclament l'unité et la spiritualité de Dieu aussi hautement que Moïse et les prophètes. Comme eux, ils enseignent que la pratique du bien moral est la condition indispensable du bonheur des nations aussi bien que des individus. Et ces grands principes, ils ne se contentent pas de les exposer dans des élans lyriques comme des inspirations venues d'en haut ; ils les appuient sur des raisons, en donnent des démonstrations suivies, et les présentent sous une forme scientifique.

Il est permis de supposer que leur étonnement fut accompagné de quelque secret dépit. Jusqu'à ce moment ils s'étaient représenté tous les hommes qui n'appartenaient pas à la famille d'Israël comme des adorateurs de fausses divinités, de vaines idoles de pierre ou de bois, comme des esclaves de leurs passions et sans

aucune connaissance de la loi morale. Ils les flétrissaient tous indistinctement du nom de pécheurs[1]. Seuls, à ce qu'ils croyaient, ils possédaient la connaissance du vrai Dieu, du Dieu unique; ils se glorifiaient d'être le peuple élu, et, par opposition à toutes les autres nations, ils s'appelaient eux-mêmes les saints. C'est sur cette croyance que se fondait le sentiment de leur supériorité sur toutes les autres familles humaines. Et voilà que tout d'un coup ils découvrent qu'il y a eu, qu'il y a encore parmi les peuples païens des hommes qui font, comme eux, profession du monothéisme et d'une morale d'une élévation pour le moins égale à celle que prescrivent tous leurs livres saints.

Leur orgueil national va-t-il en être ébranlé? et faisant un retour sur eux-mêmes, renonceront-ils à leurs préjugés et à leurs espérances séculaires? En aucune façon. L'esprit juif sut trouver immédiatement un moyen de sauvegarder, du moins à ses propres yeux, son privilège exclusif d'être un peuple mis à part pour recevoir de Dieu la connaissance de la vérité religieuse et pour la transmettre au reste du monde. Il y a plus, de cet accord qu'il ne pouvait méconnaître entre la philosophie grecque et ses propres croyances monothéistes, il sut se faire un argument en faveur de sa religion et de ses livres saints.

Tous les juifs qui acquirent quelque connaissance de la littérature et de la philosophie des Grecs, non seulement à Alexandrie, mais encore dans tout autre milieu où dominait la population grecque, n'eurent, à partir de ce moment, d'autre pensée, ne se proposèrent d'autre but, que d'affirmer, que de prouver, bien entendu à leur manière, que la culture des Grecs tout entière, en particulier que leur philosophie, dérivait uniquement des livres saints de la famille d'Israël.

Cette opinion des judéo-alexandrins sur l'origine biblique de la philosophie grecque fut-elle sincère? A en juger par les moyens qu'ils employèrent d'abord pour l'établir, on serait tenté de croire qu'elle ne leur fut inspirée que par le désir de faire valoir leur propre religion, et de se venger du mépris trop peu dissimulé des

[1]) *Galates*, II, 15.

Grecs à leur égard. Aristobule qui le premier, du moins à notre connaissance, prétendit que les philosophes grecs avaient emprunté leurs doctrines aux livres saints des Israélites, ne sut appuyer cette assertion que sur des faits controuvés, et que sur des témoignages qu'il avait arrangés ou composés lui-même de toutes pièces. Pour établir que les Grecs avaient pu connaître les écrits qui portent le nom de Moïse, il ne craignit pas d'affirmer que, bien avant la version des LXX, il existait en Egypte une traduction grecque des cinq livres de la Loi[1]. Il ne pouvait pas cependant se faire la moindre illusion sur la fausseté de cette affirmation. A une époque où il n'y avait tout au plus en Egypte que quelques Juifs disséminés et ne connaissant en aucune façon la langue grecque, et où cette langue n'y était parlée que par un très petit nombre de Grecs établis sur quelques points du littoral en qualité de courtiers de commerce, il ne pouvait y avoir eu la moindre raison de traduire en grec les livres sacrés de la famille d'Israël. Et si cette ancienne version avait existé, quelle nécessité y aurait-il eu de travailler plus tard à celle qui porte le nom de version des LXX ?

Cette fable, fût-elle même acceptée comme un témoignage historique d'une incontestable vérité, aurait prouvé seulement que les Grecs auraient pu connaître le Pentateuque ; Aristobule affirma qu'ils l'avaient si bien connu, que très souvent, dans leurs écrits, ils avaient parlé de l'histoire et de la religion des Juifs. Et comme il lui était impossible de produire aucun ouvrage grec dans lequel il fût question de la famille d'Israël, il interpréta certaines poésies qui passaient pour antiques; il en fabriqua même de toutes pièces ; et il y inséra avec une insigne maladresse des allusions (trop transparentes pour ne pas trahir le faussaire) aux patriarches, aux institutions mosaïques, à l'unité de Dieu, etc. Telle est entre autres celle qui porte le titre de ἱερὸς λόγος et qui est attribuée à Orphée[2]. Dans cette pièce qui est censée

[1]) Le passage d'Aristobule est cité par Eusèbe : *Præp. Evang.*, XIII, 12 ; voyez la traduction française de cet ouvrage d'Eusèbe par Seguier de Saint Brisson, t. II, p. 302 ; comp. *Ibid.*, IX, 6, et traduct. française, t. II, p. 10.

[2]) Nomen fraudibus semper accommodum, comme dit Valkenaer, *Diatribe de Aristobulo judæo*, Lugd. Batav., 1806, in-4, p. 7 et suiv., et 66.

adressée à des initiés, ce personnage mythologique parle du descendant unique d'une ancienne tribu de la Chaldée (Abraham), de l'enfant sauvé des eaux (Moïse), de la loi écrite sur les deux tables (le Décalogue), etc.[1].

D'autres Juifs hellénistes paraissent avoir employé le même genre de fraude pieuse pour faire croire que les Grecs avaient connu, de fort bonne heure, les livres saints des Hébreux, et avaient fait, dans leurs écrits, des allusions manifestes aux croyances et aux institutions mosaïques. M. Jacob Bernays l'a prouvé du moins pour le petit poème qui porte le nom de Phocylide, écrivain gnomique de Milet, du vi[e] siècle avant l'ère chrétienne et qui est incontestablement l'œuvre d'un Juif antérieur d'une centaine d'années à l'avènement du christianisme[2].

L'opinion émise par Aristobule sur l'origine biblique de la philosophie grecque est tellement absurde ; les prétendus arguments sur lesquels il s'imagina de l'établir, et qu'adoptèrent ses imitateurs, sont d'une si insigne et si puérile maladresse, que nous ne concevons même pas qu'ils n'aient pas soulevé la clameur générale. Mais les écrits des judéo-alexandrins ne sortaient pas du cercle de leurs coreligionnaires ; ils étaient ignorés des Grecs ; il n'en resterait pas trace, si les chrétiens des premiers siècles ne nous en avaient parlé. Les juifs, aussi bien les hellénistes que les palestiniens, étaient profondément étrangers à toute connaissance historique ; ils manquaient à un haut degré de tout esprit critique ; le sens philosophique leur faisait complètement défaut ; ils n'avaient pas la moindre idée ni de la nature de la philosophie, qui est le résultat d'un travail réfléchi de la raison, ni de la manière dont elle avait pris naissance et

[1]) Cette pièce est citée, avec des variantes, dans Justin Martyr, *Exhortatio*, cap. 15, *De Monarch.*, cap. 3 ; Clément d'Alexandrie, *Protrepticon*, cap. 7 ; *Stromat.*, V, 14 ; Cyrille d'Alex., *Adv. Julian.*, I, 1 ; et sous une forme plus complète, ou du moins plus étendue, dans Eusèbe, *Præpar. Evang.*, XIII, 12 (dans la traduction française de Séguier de Saint Brisson, t. II, p. 649, note 10 ; page 647, note 5 ; page 648, note 7 ; et page 655, note 32.)

[2]) *Ueber das phokylideische Gedicht, ein Beitrag zur hellenistiche Literatur*, von Jacob Bernays. Berlin, 1856, in-4, de XXXVI et 7 pp. — M. Bernays a voulu trouver des traces d'interpolations juives dans les prétendues lettres d'Héraclite. *Die heraklitischen Briefe. Ein Beitrag zur philosophischen und religionsgeschichtlichen Literatur.* Berlin, 1869 ; mais il n'est pas arrivé à des résultats aussi certains que dans son ouvrage sur le poème de Phocylide.

dont elle s'était développée dans la Grèce, au milieu d'un peuple libre et doué d'une grande activité d'esprit; ils rapportaient leurs propres croyances à une révélation venue d'en haut; ils n'auraient pas compris qu'elles pussent avoir une autre origine; et comme ils ne pouvaient croire que Dieu se fût révélé à d'autres peuples qu'au peuple élu, quand ils remarquèrent chez les Grecs des doctrines analogues à celles que contenaient leurs livres saints, ils ne purent s'expliquer ces ressemblances qu'en supposant que les philosophes de la Grèce avaient connu les écrits de Moïse et s'en étaient inspirés. Leur vanité nationale contribua puissamment à le leur faire croire.

Du temps de Philon, et probablement depuis plusieurs années, cette opinion était devenue générale parmi les juifs d'Alexandrie, comme parmi les juifs qui habitaient au milieu de populations grecques. Philon la partage en plein; il n'éprouve pas un seul moment le besoin d'en donner des preuves; et fort souvent dans ses écrits il rapproche avec une imperturbable assurance des doctrines de la philosophie grecque avec des passages du Pentateuque, sans paraître se douter le moins du monde que le plus ordinairement les formules ou les paroles qu'il met en parallèle, expriment en réalité des idées entièrement différentes, parfois même contraires.

Avec une naïveté qui fait peu d'honneur à sa judiciaire, il affirme que les lois de Moïse ont été accueillies par bien des peuples, et par quiconque attache du prix à la vertu. Elles ont été également vénérées des Grecs et des Barbares, des habitants des îles, des nations de l'Orient aussi bien que de celles de l'Occident[1].

[1] Τῶν μὲν γὰρ νόμων τὸ κλέος οὓς ἀπολέλοιπε, διὰ πάσης τῆς οἰκουμένης περιπολοῦν, ἄχρι καὶ τῶν τῆς γῆς τερμάτων ἔφθακε, *De vita mosis*, I, § 1, *De vita mosis*, II, § 4, et au § suivant : Τὸ δὲ τῆς νομοθεσίας ἱεροπρεπὲς ὡς οὐ παρ' Ἰουδαίοις μόνον, ἀλλὰ καὶ παρὰ πᾶσι τοῖς ἄλλοις τεθαύμασται. Nos citations de Philon se rapportent à l'édition de Leipzig, 1828-1830, 8 vol. in-12. Nous avons choisi cette édition, non seulement parce qu'elle est plus complète que les précédentes, mais encore parce que le texte étant divisé en paragraphes numérotés, il est infiniment plus facile et plus commode d'y vérifier les citations.

C'est aussi ce qu'affirme Josèphe. « C'est de nous, dit-il, que sont venues les lois que tant d'autres ont embrassées ; et quoique les plus sages des Grecs observent en apparence celles de leur pays, ils suivent en réalité les nôtres ; ils ont les mêmes sentiments de Dieu que nous, et ils enseignent à vivre conformément à ce que notre loi prescrit[1]. »

II

Tous les écrits de Philon, sans exception, sont consacrés à l'apologie de la religion de la famille d'Israël ; ils ont pour but unique de montrer que cette religion, fondée par Dieu lui-même, possède la meilleure de toutes les législations, les croyances les plus conformes à la vérité, le culte le plus saint, la morale la plus élevée et la plus pure.

Ils se présentent tous sous la forme de discours ou de traités de médiocre étendue[2] ; chacun d'eux est destiné à l'explication d'un passage ou d'une péricope d'un des livres de la Bible, le plus ordinairement de la Genèse ou de l'Exode. On serait parfois tenté de croire qu'ils ont été prêchés ou lus dans une assemblée publique. Ils ont en effet une forme oratoire, et les sujets assez importants pour demander des développements considérables, ou pour donner lieu à un ouvrage de longue haleine, sont traités en deux ou trois conférences qui se suivent. Ainsi la vie de Moïse est racontée et expliquée dans trois dissertations distinctes ; ce qui se rapporte aux *allégories des Lois*, un des points les plus importants de l'ensemble des conceptions de Philon, se compose aussi de trois parties ou de trois discours. D'autres fois, des traités, portant chacun un titre particulier, se complètent les uns les autres pour expliquer un même ordre d'idées ou de faits.

[1]) *Contra Appionem*, lib. II, cap. 9.

[2]) Ces traités sont au nombre d'une soixantaine ; l'authenticité de quelques-uns d'entre eux est fortement contestée, mais comme ils sont conçus en général dans le même ordre d'idées que tous les autres et sont probablement de la main de disciples ou d'imitateurs de Philon, nous ne nous arrêtons pas ici à discuter cette question.

C'est ainsi que ce qui regarde le culte est exposé dans quatre ou cinq conférences, et que les dix commandements en ont demandé trois.

Autant que nous pouvons en juger, ces discours ou ces traités ne s'adressent pas aux Juifs ; l'auteur les a composés en vue des Grecs. Voici ce qui nous le fait croire :

1° Ils sont écrits dans un grec classique, et non dans ce grec macédonien plus ou moins corrompu qu'on parlait à Alexandrie, et qui sans le moindre doute était le seul idiome qui fût entendu par la masse des Juifs de cette ville ;

2° La multiplicité et l'étendue des détails qui sont donnés sur les institutions mosaïques, sur la vie des patriarches, sur la manière dont le culte se célébrait, etc., entièrement inutiles pour les Juifs qui assistaient si souvent à la lecture des livres de la Loi et auxquels tout cela était familier, ne s'expliquent qu'autant que ces écrits avaient été composés en vue des Grecs qui n'en connaissaient pas le premier mot, et auxquels il fallait en présenter des descriptions assez claires, pour qu'ils pussent comprendre les interprétations, souvent singulières, qu'en donne Philon ;

3° Si ces ouvrages avaient été destinés à l'édification et à l'instruction des Juifs, il aurait été fort inutile de faire remarquer si fréquemment l'accord qui se trouve sur bien des points (Philon le croyait du moins) entre l'enseignement biblique et la philosophie grecque ; une remarque générale présentée une fois pour toutes sur cet accord aurait amplement suffi pour satisfaire la curiosité ou la vanité nationale de la famille d'Israël, en supposant toutefois que Philon eût jugé nécessaire de leur donner cette satisfaction, dont ils n'avaient certes pas besoin pour continuer à se croire le peuple élu. Qu'on admette au contraire que ces écrits s'adressaient aux Grecs, on saisit aussitôt la raison de la fréquence de ces comparaisons entre les livres sacrés des Juifs et les opinions analogues des philosophes grecs. C'était piquer la curiosité des Grecs ; c'était leur rappeler que leurs plus grands génies s'étaient mis à l'école de Moïse et des prophètes ; c'était leur insinuer que, quand les Socrate, les Platon, les stoïciens, etc., n'avaient pas dédaigné de se faire en quelque sorte les disciples

de la sagesse hébraïque, de se déclarer en un certain sens à moitié juifs, ce qu'ils avaient de mieux à faire, eux les enfants spirituels de ces grands hommes, c'était de suivre leur exemple, et de se ranger décidément, ouvertement, du côté du monothéisme d'Israël.

De ce point de vue qui, si nous ne nous faisons illusion, est le seul conforme à la réalité des choses, les traités de Philon sont des livres de propagande religieuse.

Ce n'étaient pas seulement les pharisiens de la Judée, qui « couraient la mer et la terre pour faire un prosélyte[1] ; » les Juifs hellénistes étaient dévorés du même zèle[2], probablement même à un plus haut degré. Répandus parmi les païens, ils avaient presque constamment à souffrir du mépris qu'ils leur témoignaient, et ils éprouvaient par cela même plus vivement que leurs coreligionnaires de la Judée, le désir et le besoin de défendre, de faire valoir leurs croyances religieuses, de les répandre autour d'eux. Il se trouvait aussi qu'ils étaient dans de bien meilleures conditions que ces pharisiens dont parle l'Évangile, pour travailler à cette œuvre de propagande.

Loin de la mère patrie, ils n'avaient pas renoncé à leur attachement à toutes les cérémonies, à toutes les pratiques, à toutes les prescriptions, dont l'observation constituait à Jérusalem le fond de la piété ; mais ils ne pouvaient prendre part à la plupart d'entre elles que par la pensée ; leur religion en prit forcément une teinte quelque peu idéale. Ils ne purent d'ailleurs vivre au milieu de la civilisation grecque, sans perdre une foule de préjugés qui régnaient dans le petit monde fermé du judaïsme palestinien. Par suite de ces diverses circonstances il se forma parmi les juifs hellénistes, probablement sans qu'ils en eussent eux-mêmes conscience, une certaine tendance spiritualiste, libérale, cosmopolite, qui était entièrement étrangère à leurs coreligionnaires de la Judée[3].

Quand on tient compte de ces considérations, on peut com-

[1] *Matthieu*, XXIII, 15.
[2] Hausrath, *Neutestamentl. Zeitgeschichte*, t. II, p. 141.
[3] Ed. Reuss, *Die Geschichte der heiligen Schriften alten Testaments*, 1881, p. 648 650.

prendre que des Grecs instruits qui auraient pris la fuite devant les discussions ardues des rabbins de Jérusalem sur la pureté légale et le régime diététique, aient pu trouver quelque intérêt à entendre Philon leur parler de la foi, de cette foi aux promesses de Dieu, par laquelle Abraham avait été justifié[1], de l'amour du prochain qui est la sœur germaine de l'amour de Dieu et qui relie tous les hommes en une sainte confraternité[2], de la liberté de l'âme, la vraie liberté, qui consiste à s'affranchir de la servitude du péché et des passions[3], du souci des accidents de la vie, et de la crainte de la mort[4]. Ces sentiments élevés et vraiment humains pouvaient racheter, à leurs yeux, tant d'ennuyeuses et lourdes digressions, tant de pensées presque insensées, tant de déclamations vides et prétentieuses, dont ce théosophe a eu le tort de remplir tant de pages de ses écrits.

Il n'est pas hors de propos de faire remarquer, en passant, comme un trait caractéristique de Philon, que toute cette partie des travaux des rabbins, qu'on désigne sous le nom de halacha, et qui avait pour but essentiel d'enfermer la vie toute entière du juif dans une réglementation sévère, qui l'empêchât d'avoir des rapports suivis avec les païens au milieu desquels il ne pouvait guère désormais s'empêcher d'habiter, ne paraît pas avoir eu pour lui le moindre intérêt ; il n'y en a que de très rares traces dans ses écrits[5] ? Il n'en est pas de même de cet ensemble de considérations pieuses, de récits édifiants, d'explications dévotes des traditions et des légendes rapportées dans les livres saints, qui paraît avoir été à l'usage des prédicateurs et des moralistes, et

[1]) λογισθῆναι τὴν πίστιν εἰς δικαιοσύνην αὐτῷ. *Genèse*, XV, 6, cité dans *Quis rerum divinarum hæres*, § 19 ; passage également cité, dans une intention quelque peu analogue, par l'apôtre Paul, *Rom.*, IV, 5, et *Galat.*, III, 6. Il convient cependant de faire remarquer que l'idée de la foi, point central de la théologie de Paul, a un rôle bien moins important dans le système mystico-extatique de Philon. Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger des alten Testaments*, p. 307, note 1.

[2]) *De caritate*, § 1.

[3]) *Quod omnis probus liber*, § 3.

[4]) *Ibid.*, § 4.

[5]) Il est universellement reconnu que « ses ouvrages sont de peu d'importance pour l'exégèse halachique, » comme dit Hirschfeld, *Halachische Exegese*, 1840, p. 16.

qu'on appelle l'haggada [1]. Il avait une prédilection marquée pour ces produits de la piété de ses coreligionnaires. On pourrait presque dire que ses écrits en sont pleins [2], et il est permis d'ajouter que la plupart de ses théories y plongent leurs racines; nous aurons probablement l'occasion de le faire remarquer plus d'une fois.

III

La nature avait fait de Philon un mystique extatique. Elle lui avait donné toutes les qualités de l'esprit qui entraînent l'homme dans ce sens, un goût prononcé pour la vie intérieure; un mépris non déguisé pour tout ce qui est le plus recherché par l'immense majorité des humains: la fortune, les honneurs, les plaisirs; une irrésistible avidité de connaître les premiers principes des choses; et, d'un autre côté, elle lui avait refusé ce tact philosophique qui nous met en garde contre les conceptions aventurées, quelque séduction qu'elles nous offrent; cette pondération de jugement qui sait comprendre les difficultés et nous force à en tenir compte; cette retenue de la raison qui oppose aux aspirations de l'âme vers l'infini la nécessité de procédés logiques et de données bien constatées par la réflexion [3].

Dès sa jeunesse, Philon fut un extatique, c'est lui-même qui nous l'apprend. Avant qu'il fût en âge d'être employé dans l'administration des intérêts et des affaires de ses coreligionnaires à Alexandrie, il vivait retiré en lui-même, plongé dans la méditation des choses divines, heureux de s'élancer en haut, dans les espaces éthérés où se promènent le soleil, la lune et les étoiles, et où aussi, pouvons-nous ajouter, résidaient sans doute, à ce qu'il croyait, les chimères mystiques dont il recherchait la vue; et quand il fut obligé, nous ignorons par quelles circonstances,

[1]) Sur l'halacha et l'haggada, Schürer, *Lehrbuch der Neutestamentl. Zeitgeschichte*, p. 35-37 et 446-451.

[2]) M. Siegfried en indique plusieurs traits pris dans ce que Philon raconte des vies d'Abraham, de Joseph et de Moïse, *Philo von Alexandria als Ausleger des alten Testaments*, p. 145-147.

[3]) Ritter reproche avec raison à Philon de faire peu de cas de la preuve.

mais, comme il le dit lui-même, par les ennemis de son repos et de ses goûts, de prendre une part active aux affaires publiques de ses coreligionnaires, il réussit au milieu des ennuis dans lesquels il se sentit alors comme enseveli, à se créer quelques heures de liberté, pendant lesquelles secouant, grâces à Dieu, les ténèbres dans lesquelles il était plongé, il était illuminé de quelques rayons de la sagesse [1].

Cela suffit, ce nous semble, pour établir que la théosophie à laquelle il arriva, dérive de sa propre nature, et qu'elle n'a pas d'autre origine. Nous exposerons cette théosophie dans une prochaine étude ; mais nous croyons devoir montrer d'abord comment il s'y prit pour se persuader qu'il l'avait trouvée toute entière dans les cinq livres de la Loi et qu'elle était le véritable enseignement de l'auteur des Institutions hébraïques. Philon était un Juif plein de zèle et de foi. Il avait besoin, pour croire à ses propres aspirations, de les prendre pour la pensée essentielle des livres saints de sa nation [2] ; et c'est ce qu'ont fait aussi tous les mystiques extatiques qui ont appartenu à des religions fondées sur des écrits sacrés : les chrétiens en ont appelé au Nouveau Testament, les musulmans au Coran, et les procédés employés par les uns et les autres ont toujours été les mêmes.

A la suite du passage que nous venons de citer, Philon se vante d'avoir, tout jeune encore, étudié assez profondément les écrits de Moïse, pour en avoir saisi le sens intérieur qui échappe à la plupart des hommes, et pour voir clairement au travers de ses

[1] Φωτὶ τῷ σοφίας ἐναυγάζομαι, 2e Traité *De specialibus legibus*, § 1, et dans l'édition de Mangey, t. II, p. 299 et 300. Dans plusieurs passages de ses écrits, Philon parle comme s'il était le chef de quelque doctrine secrète, dont les destinées lui avaient été confiées et qu'il avait la mission de surveiller et de propager. Il nous suffira de citer les quelques paroles suivantes : « Que les superstitieux s'éloignent, les oreilles bouchées, s'écrie-t-il dans son Traité *De Cherubim*. Nous ne livrons les mystères divins qu'à ceux qui ont été initiés aux choses sacrées, c'est-à-dire, qu'à ceux qui cultivent sans ostentation la piété vraie et sincère. Nous n'admettons pas aux choses sacrées ceux qui, frappés d'une maladie incurable, sont séduits par la pompe des paroles, l'éclat des mots, les illusions des coutumes, et qui ne font pas consister la sainteté dans autre chose. » *De cherubim*, § 12. Ces objurgations s'adressent évidemment aux Juifs littéralistes qui condamnaient l'interprétation allégorique des livres saints.

[2] Philon ne reconnaît pas d'autres maîtres que Moïse, l'interprète et l'ami de Dieu. Καὶ γὰρ ἐγὼ παρὰ Μωσεῖ τῷ θεοφιλεῖ μυηθεὶς τὰ μεγάλα μυστήρια, *De cherubim*, § 14.

paroles[1]. C'est par l'interprétation allégorique qu'il était arrivé à cette étonnante découverte.

Cette méthode s'imposait, si l'on peut ainsi dire, à Philon. L'emploi en était consacré dans la science religieuse des Juifs alexandrins. C'est par elle que, plus d'un siècle avant lui, Aristobule avait expliqué la sainte Ecriture pour prouver aux Grecs, auxquels il s'adressait aussi, comme l'indique la dédicace de son livre à Ptolémée, que les anthropomorphismes et les anthropopathies qui s'y trouvent si fréquemment en parlant de Dieu sont des expressions qui ne doivent pas se prendre à la lettre et qui demandent à être entendues dans un sens allégorique[2]. Depuis, d'autres écrivains juifs soit alexandrins soit hellénistes en avaient fait usage, entre autres l'auteur de la Lettre d'Aristée, celui du IVe livre des Maccabées, etc. Mais Philon, en l'adoptant, lui donna une extension qu'elle n'avait pas eue jusqu'alors ; elle devint, entre ses mains, l'instrument par lequel il crut réussir à trouver son mysticisme extatique dans les cinq livres de la Loi. Il le reconnaît lui-même : « Qui ne traite pas allégoriquement, dit-il, les paroles de la Loi, n'y entendra rien[3]. »

C'est que Philon se faisait une idée extraordinaire de ces livres et de leur auteur. Il s'imaginait que Moïse avait, de propos délibéré, composé ses écrits de telle façon qu'ils eussent tous, du commencement à la fin, un double sens, un sens littéral pour faire connaître tout ce qui se rapporte à l'histoire des vénérables ancêtres de la famille d'Israël et aux institutions religieuses, morales, cérémonielles, économiques, etc., que l'Eternel avait ordonné d'établir parmi les hébreux, toutes choses qui avaient besoin d'être familières à tous les Israélites, même aux plus ignorants, et un sens plus élevé, un sens spirituel, pour nous servir

[1]) Ἰδοὺ γέ τοι τολμῶ μὴ μόνον τοῖς ἱεροῖς Μωυσέως ἑρμηνεύμασιν ἐντυγχάνειν, ἀλλὰ καὶ φιλεπιστημόνως διακύπτειν εἰς ἕκαστον, καὶ ὅσα μὴ γνώριμα τοῖς πολλοῖς διαπτύσ-σειν καὶ ἀναφαίνειν σκοπεῖν. *De specialibus legibus*, § 1. Edition de Leipzig, t. V, p. 64 et 65.

[2]) Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger des alten Testaments*, p. 24-29.

[3]) Τοῖς τὰ ῥήματα τοῦ Νόμου μὴ πραγματευομένοις πρὸς ἀλληγορίαν, ἀκολουθήσει τὸ δοκεῖν ἀπορεῖσθαι. *Leg. allegor.*, III, § 84 (dans l'édit. de Mangey, t. I, p. 134.)

de ses propres expressions, à l'usage des esprits réfléchis qui éprouveraient le besoin de comprendre les raisons de ces histoires et de ces institutions, et qui voudraient savoir quelle en est la véritable importance[1].

Les livres de la Loi sont à la fois une histoire réelle, une législation véritable, et un ensemble d'enseignements en quelque sorte secrets, donnés par cette histoire et cette législation expliquées allégoriquement. Les patriarches dont il est parlé dans la Genèse et dans l'Exode avaient été des personnes qui avaient vraiment vécu comme il est raconté dans ces écrits, qui étaient bien les ancêtres de la famille d'Israël; mais ils avaient été en même temps des τρόποι ψυχῆς, des types, des figures d'états d'âme; chacun d'eux agissant conformément à la vertu ou au défaut moral dont il est le type, nous représente dans chacune de ses actions comme aussi dans leur succession une image psychologique, si on peut ainsi dire, de l'état, des procédés, des mouvements de cette vertu ou de ce défaut moral[2]. Les lois et les prescriptions diverses qui sont inscrites dans la sainte Ecriture, sont bien de véritables lois, de véritables prescriptions, imposées à tout Israélite; mais en même temps elles peuvent représenter à l'esprit des sentiments religieux et moraux qui doivent naître dans le cœur des hommes pieux. Il n'est pas jusqu'aux lieux, aux montagnes, aux fleuves qui y sont mentionnés qui, tout en étant des objets très réels de la nature, ne soient aussi des représentations symboliques de certaines dispositions morales ou psychiques[3].

Pour être convaincu que tel était son sentiment, il n'y a qu'à s'en rapporter à ses propres paroles. « Il y a, dit-il, certaines personnes qui pensent que les lois écrites sont des figures des choses intelligibles, et qui, s'attachant à celles-ci (au sens figuré), négligent la pratique de celles-là (des lois écrites). Je ne saurais les

1) La lettre, c'est le corps, c'est le vêtement; par l'interprétation allégorique on pénètre jusqu'à l'âme, jusqu'à l'idée. Ἀλλὰ χρὴ ταῦτα μὲν σώματι ἐοικέναι νομίζειν, ψυχῇ δὲ ἐκεῖνα. *De migratione Abrahami*, § 16.

2) Τὰς μὲν οὖν τῶν διὰ τοῦ προφήτου Μωυσέως λογίων τρεῖς ἰδέας εἶναι συμβέβηκε... Τὸ δὲ ἱστορικὸν μέρος ἀναγραφὴ πονηρῶν καὶ σπουδαίων βίων ἐστί, καὶ τῶν ὁριζομένων ἑκατέροις ἐπιτίμια καὶ γέρα ἐν ἑκάσταις γενεαῖς. *De præmiis et pœnis*, § 1.

3) Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger*, p. 182-197.

approuver. Il faut avoir égard à l'un et à l'autre, rechercher avec attention le sens caché, et observer avec soin, à la lettre, ce qui est clairement prescrit. Nous ne vivons pas dans la solitude; nous ne sommes pas dépouillés de notre corps... Quoique le septième jour signifie que l'être incréé est tout-puissant, et que les créatures ont besoin de repos, il ne peut s'agir de se dispenser des lois prescrites à ce sujet, comme d'allumer du feu ce jour-là, de cultiver les champs, de porter des fardeaux, de faire ce qui est permis les jours ouvrables... Et parce que la circoncision nous apprend qu'il faut renoncer à toutes les passions et à la volupté, il ne faut pas croire que la loi portée sur la circoncision soit périmée. Autrement, les saintes cérémonies du temple et bien d'autres choses encore seraient négligées, si, les figures exclues, on n'avait égard qu'à ce qu'elles signifient. Les unes sont l'âme, et les autres le corps; mais il faut avoir soin du corps, comme étant le domicile de l'âme, et pratiquer les lois littéralement. Celles-ci bien observées, on en connaît bien mieux la signification[1]. »

IV

Cette théorie du double sens des livres de la Bible qui portent le nom de Moïse, une des plus extravagantes conceptions qui se soient jamais produites dans l'histoire des religions et des systèmes mystico-extatiques, qui sont cependant si riches en ce genre, est le trait le plus caractéristique de la théosophie philonienne, qui ne se distingue en rien des rêveries des autres mystiques spéculatifs que par les termes moyens qui servent à l'établir, et ces termes moyens ne sont que des applications ou des déductions de cette théorie. On ne saurait par conséquent s'en faire une idée assez exacte, si on veut comprendre le philonisme tel qu'il est réellement. Peut-être réussirons-nous à jeter quelque lumière sur ce singulier sujet, en examinant comment, sur un

[1] *De migratione Abrahami*, § 16. (Edition Mangey, t. I, p. 450 et 451.)

ou deux points de grande importance dans ce système, Philon a procédé pour découvrir un enseignement mystique dans les récits de la Genèse.

L'explication allégorique de l'histoire d'Abraham est un des points sur lesquels il a le plus insisté[1], certainement parce qu'il lui attribuait une grande importance et le tenait pour un de ceux qui pouvaient donner lieu à faire connaître des idées essentielles dans son système. La rapide analyse que nous allons en tracer suffira, ce nous semble, à montrer par quels procédés, parfois ingénieux, mais toujours arbitraires, Philon croit pouvoir découvrir sous les récits historiques du texte sacré, un tableau complet du développement religieux et scientifique de ce patriarche, développement qui est précisément celui que notre théosophe impose à quiconque aspire à la sagesse suprême, c'est-à-dire à la vue de Dieu par l'ascétisme et par l'extase.

Abraham, nous apprend l'Écriture, naquit à Ur dans la Chaldée, et dans son âge mûr alla s'établir dans le pays de Canaan. Ces détails auraient eu, au sentiment de Philon, fort peu d'intérêt pour Moïse ; le grand législateur ne nous les aurait certainement pas rapportés, s'ils n'avaient pas impliqué une indication de l'état d'âme de ce patriarche. En nous apprenant qu'il était de la Chaldée, l'écrivain sacré veut nous faire savoir que, en tant que Chaldéen, Abraham possédait toute la science de la Chaldée, c'est-à-dire non seulement l'astronomie, mais encore une connaissance parfaite de la nature toute entière, que suppose, que demande nécessairement cette science. Or de la contemplation des merveilles, de l'ordre et de l'harmonie de la nature, le patriarche arriva par ses propres réflexions à la connaissance de son auteur ; il reconnut et professa l'unité de Dieu, et c'est ce qu'a voulu nous faire entendre Moïse en nous disant qu'il alla alors s'établir dans le pays de Canaan, ce pays étant le symbole du monothéisme.

1) Cette explication allégorique est exposée ou rappelée dans la plupart de ceux de ses traités qui sont consacrés à l'enseignement de ses principes théosophiques, entre autres dans *De cherubim* ; *Quis rerum divinarum sit hæres* ; *De congressu quærendæ eruditionis gratia* ; *De migratione Abrahami* ; *De Abrahamo* ; *De mutatione nominum*.

Abraham ne s'en tint pas là ; sa foi lui fut, il est vrai, imputée à justice, comme nous l'apprend l'écrivain sacré[1] ; mais à la foi, il désira joindre la science, à la croyance en Dieu la vue de Dieu. Cependant cette science, il ne la trouva pas d'abord, quoiqu'elle fût près de lui. Philon s'imagine que, dans le langage de l'Écriture sainte, Sara, la femme d'Abraham, est le symbole de la sagesse divine, de la science de Dieu. La raison qu'il en donne n'est pas bien concluante ; mais enfin Sara signifie princesse, et à la rigueur Sara peut représenter symboliquement la sagesse, la science suprême, et il n'y a pas de connaissance plus élevée que celle que l'homme peut avoir de Dieu. Malheureusement Sara était stérile, ce qui signifie qu'Abraham recherchait en vain cette science suprême ; il n'y faisait aucun progrès et ne recueillait aucun fruit de son application. C'est qu'il lui manquait pour y réussir des connaissances préliminaires, préparatoires, ce que l'écrivain sacré veut nous faire entendre en nous racontant que Sara, l'épouse légitime (la sagesse suprême) lui donna pour concubine une de ses servantes, Agar, pour qu'il en eût des enfants. Ce récit qui, à la lettre, est destiné à nous apprendre que les Ismaélites descendaient d'un fils qu'Abraham eut d'Agar, doit aussi, entendu allégoriquement, nous faire connaître, selon Philon, que, dans ce commerce temporaire, le patriarche acquit les connaissances préliminaires qui pouvaient seules le préparer à l'étude de la sagesse suprême. Agar est en effet le symbole des sciences encycliques ou de la philosophie[2] qui en est à la fois le résultat et le résumé. Et ce qui nous prouve qu'Agar doit se prendre dans ce sens, c'est qu'elle est la servante de Sara (la sa-

[1] *Genèse*, XV, 6.

[2] Τὴν ἑαυτῆς ἐγγυᾷ θεραπαινίδα, τὴν ἐγκύκλιον, ὡς ἔφην, παιδείαν. *De congressu quærendæ eruditionis gratia*, § 14. « De même, dit Philon, que la maîtresse se rapporte à la servante, l'épouse légitime à la concubine, ainsi Sara (la vertu) à Agar (l'éducation préparatoire), aussi naturellement à l'homme qui porte le nom d'Abraham, c'est-à-dire à l'homme adonné à la contemplation et à la science, la femme légitime doit être la vertu, c'est-à-dire Sara, et la concubine sera Agar, c'est-à-dire l'ensemble des sciences encycliques. Quiconque a été bien conseillé par ses maîtres, ne rejettera pas Agar, la possession des sciences préliminaires étant d'une absolue nécessité. » *Ibid.*, § 5 (dans Mangey, t. I, p. 522.)

gesse suprême), et que la servante de la sagesse suprême est la philosophie[1].

Une fois en possession de ces connaissances préparatoires, Abraham revint à l'étude de la sagesse divine, et se trouva en état d'y réussir ; c'est ce que l'écrivain sacré nous fait entendre, en nous racontant qu'il eut alors un enfant de Sara, sa femme légitime.

Philon a voulu, dans cette explication allégorique de quelques traits de la vie d'Abraham, représenter les divers stades de la discipline mystique, et mettre le tableau qu'il en trace sous l'autorité de Dieu lui-même en le donnant pour l'interprétation spirituelle de récits mosaïques. Il y manque encore une prescription essentielle. Tous les mystiques spéculatifs sont d'accord à présenter comme une condition indispensable de l'extase, le renoncement à soi-même, la suspension, la ligature des facultés, comme s'exprime Maraval ; la simplification, comme disent les néoplatoniciens, c'est-à-dire l'anéantissement de tout désir, de toute activité spirituelle, de ce qui fait de l'homme une individualité libre et active. Ce trait important, Philon le trouve dans ces paroles de Dieu à Abraham : « Sors de ton pays, de ta famille, et de la maison de ton père[2]. » Voici comment Philon explique cet ordre : « Si tu veux, ô mon âme, hériter des biens célestes, il ne te faudra pas seulement, comme notre premier patriarche, quitter la terre que tu habites, c'est-à-dire ton corps, la famille où tu es né, c'est-à-dire tes sens, et la maison de ton père ou la parole ; il faudra aussi te fuir toi-même, afin d'être hors de toi ; l'héritage des biens célestes est seulement là où l'âme n'habite plus en elle-même, mais plonge avec délices dans l'amour divin et se sent entraînée vers son père[3]. »

Des interprétations de ce genre abondent dans les écrits de

[1]) Φιλοσοφία δούλη σοφίας. *Ibid.*, § 14. La scolastique (*fides quærens intellectum*) ne parle pas autrement que Philon, qu'elle ne connaissait certainement pas. On y part de la foi pour arriver, par le moyen de la philosophie (*philosophia ancilla theologiæ*) à la théologie qui est la science suprême et divine, ou, comme on le pense, l'*intellectus fidei*, la foi ayant pris la parfaite connaissance réfléchie d'elle-même.

[2]) *Genèse*, XII, 1.

[3]) *Quis rerum divinarum sit hæres*, § 14.

Philon, principalement dans ceux qu'il a consacrés à l'exposition de ses idées mystiques. Il n'a pas d'ailleurs d'autre manière de les faire connaître, puisqu'il veut à tout prix leur donner une base scripturaire, et les retrouver dans l'histoire primitive du peuple hébreu. Naturellement cette histoire ne contient et ne peut contenir rien de semblable ; l'interprétation allégorique servira à les y faire découvrir. C'est ainsi que ce qui est dit de la création d'Adam et d'Ève est pour lui l'occasion de faire connaître une théorie des rapports de l'âme et du corps accommodée à sa doctrine de l'extase.

Adam est, à ce qu'il assure, le νοῦς, la raison humaine [1]. Quand le monde sensible fut produit, il devint nécessaire que ce νοῦς qui existait déjà et qui appartient au monde suprasensible, prît un corps ; sans quoi il n'aurait pu se mettre en rapport avec les choses sensibles [2]. « Comment en effet, dit-il, notre esprit aurait-il pu percevoir que ceci est noir ou blanc, s'il n'avait pas eu la vue à son service, ou que le son de la lyre est agréable ou peu harmonieux, s'il n'avait pas eu l'ouïe, etc., » [3]. Tant qu'il resta sans être revêtu d'un corps, il fut condamné par cela même à la solitude ; mais il ne parut pas bon à Dieu, comme dit la *Genèse* II, 18, que l'homme fût seul ; il lui créa les organes des sens, c'est-à-dire Ève qui est le sensible dans l'homme. La comparaison de la sensibilité physique avec la femme, et de l'intelligence avec l'homme, répond, selon Philon, à la réalité des choses ; car ce qui distingue l'homme est l'activité, tandis que la femme est destinée à la passivité, ἐν τῷ πάσχειν ; l'esprit est actif et le sens passif.

Cette sensibilité physique fut nommée Ève, parce que par elle la vie commença pour l'homme, les sens le mettant en rapport avec le monde extérieur. C'est pour cela que, d'après Philon, Moïse désigne la femme comme une aide d'Adam et qu'il la représente comme lui étant alliée [4].

N'était-il pas à craindre cependant que l'esprit (le νοῦς, Adam), dans le sentiment de sa supériorité, dédaignât de faire usage de

[1]) *De cherubim*, § 17 et 18 ; *De legib. allegor.*, I, § 30.
[2]) *De legib. allegoriarum*, § 1, 3, 12 et 13.
[3]) *De legibus allegoriarum*, II, § 3.
[4]) *Genèse*, II, 18.

l'instrument (l'αἴσθησις, Ève, le corps) par lequel Dieu avait voulu le mettre en rapport avec le monde sensible ? Dans ce cas, l'âme et les sens seraient restés l'un à côté de l'autre, indifférents l'un à l'autre ; c'est ce que l'écrivain sacré veut faire entendre quand il dit que, avant d'être séduits par le serpent, l'homme et la femme étaient également nus [1]. Pour que cet état cessât, il fallait un lien (δεσμός) entre les deux ; ce lien fut le plaisir (ἡδονή) [2] ; Moïse le représente sous l'image du serpent [3].

Citons enfin l'explication allégorique que Philon donne du jardin d'Eden [4]. Il s'agit bien ici d'un récit allégorique ; ce genre d'explication est par conséquent bien à sa place. Le sens de cette allégorie ou de ce mystère, si on préfère lui donner ce nom, n'est pas difficile à découvrir. Il est peu de peuples qui n'aient pas placé un âge d'or à l'origine des choses ; il semble qu'on n'ait pu croire que l'homme, en sortant des mains de Dieu, ait été placé dans la pénible condition de l'existence actuelle [5]. Cette interprétation si simple, si naturelle, ne s'est pas présentée à Philon, probablement parce qu'elle était simple et naturelle. Sans doute il ne s'agit pas ici, pour lui, d'un jardin. Que ferait Dieu d'un jardin ? En réalité c'est de l'âme humaine qu'il est question ; et sous le nom d'arbre, il est parlé des qualités que Dieu y a plantées et que chaque homme doit cultiver. Et ces quatre fleuves qui sortent de ce jardin sont les quatre grandes vertus platoniciennes, la φρόνησις, la σωφροσύνη, l'ἀνδρία, et la δικαιοσύνη qui est la conséquence des trois autres [6].

[1]) *Genèse*, II, 25.
[2]) *Leg. allegor.*, II, § 18.
[3]) Τὸν εἰρημένον ὄφιν ἡδονῆς εἶναι σύμβολον. *De mundi opificio*, § 56. Ἡ (Ève) δέ γε ὁμολογεῖ ποιῆσαι παρὰ τὴν τῆς πανούργου καὶ ποικίλης ἡδονῆς ἀπάτην. *Leg. alleg.*, III, § 21. L'ascète n'arrivera jamais à la vue de Dieu, s'il ne rompt d'abord le lien du plaisir.
[4]) *Genèse*, II, 8-15.
[5]) Peut-être le jardin d'Eden est-il un souvenir du var d'Yima.
[6]) *Leg. alleg.*, I, § 14-24. *De Plantatione*, § 7-10. — Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger der alten Testaments*, p. 272.

V

Cette singulière manière d'interpréter les livres saints ne peut nous sembler, aujourd'hui, que l'effet de quelque insanité d'esprit. Les anciens en jugeaient autrement. Philon a traité la Bible de la même façon que les stoïciens traitaient les poèmes d'Homère. Ils prétendaient y découvrir tous les principes de la philosophie grecque aussi bien que toutes les connaissances qu'on possédait de leur temps ; et ils les y trouvaient en effet par des interprétations allégoriques analogues à celles par lesquelles le théosophe judéo-alexandrin se flattait d'avoir montré des ascètes et des extatiques dans les ancêtres de la famille d'Israël [1].

Philon ne procédait pas au hasard dans ses explications allégoriques. Il nous parle des κανόνες τῆς ἀλληγορίας [2], des νόμοι τῆς ἀλληγορίας [3], d'une méthode de ce genre d'interprétation, méthode qu'il désigne du nom de ἡ σοφὴ ἀρχιτέκτων [4]. Les stoïciens avaient aussi des règles pour l'emploi de l'allégorie ; mais Philon qui les a adoptées, leur en a ajouté d'autres se rapportant uniquement aux livres saints des hébreux [5].

D'un autre côté, on ne saurait douter qu'il n'ait trouvé une sorte d'antécédent pour son allégoristique dans les moralistes et les prédicateurs juifs qui visaient uniquement à l'édification [6]. Ces écrivains avaient souvent occasion de présenter à leurs audi-

[1]) Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger der alten Testaments*, p. 9-16.
[2]) *De victimis offerend.*, § 5 ; *De Somniis*, I, § 13.
[3]) *De Abrahamo*, § 15.
[4]) *De Somniis*, II, § 2.
[5]) Siegfried, *Philo von Alexandria*, p. 160-197.
[6]) Les juifs palestiniens n'étaient pas moins avides que leurs coreligionnaires d'Alexandrie, de découvrir des mystères dans leurs livres saints ; mais ils n'y employaient pas l'interprétation allégorique ; ils avaient recours à d'autres procédés, plus singuliers encore que celui auquel les juifs alexandrins avaient été initiés par les Grecs. Voyez sur ces procédés *Die Geschichte der heiligen Schriften alten Testaments*, von Ed. Reuss, § 582, p. 720 et 721 ; *Lehrbuch der neutestament. Zeitgeschichte* von Em. Schürer, p. 448 et 449.

teurs et à leurs lecteurs les patriarches et les autres personnages renommés de leur histoire nationale comme des modèles à imiter. Ils célébraient la foi d'Abraham, la piété de David, la patience de Job. Abraham devint ainsi le type de la confiance en Dieu, David celui du sentiment religieux, Job celui de la résignation. De là à les donner pour des τρόπους ψυχῆς, il n'y avait qu'un pas.

La théorie qui considère les ancêtres de la famille d'Israël comme des figures ou des symboles des divers états de l'âme, théorie qui est un des points de départ de l'allégoristique philonienne, repose d'ailleurs sur l'autorité de Moïse. Et en effet, s'il faut en croire Philon, les noms par lesquels le grand législateur hébreu a désigné les personnages dont il rapporte l'histoire, sont tous sans exception en rapport direct avec leurs dispositions morales, et expriment leur nature psychique [1]. Il suffit de les entendre nommer pour savoir ce qu'ils sont et quelle qualité bonne ou mauvaise chacun d'eux représente, et met en pratique dans sa vie [2]. Cette opinion n'est pas d'ailleurs exclusivement propre à Philon; elle se retrouve dans bien d'autres écrivains juifs, et il convient d'ajouter que Platon et surtout les stoïciens ont fréquemment expliqué la fonction symbolique de plusieurs des divinités mythologiques de la Grèce par l'étymologie du nom qu'elles portent [3].

Après avoir essayé, dans ces préliminaires, de donner une idée de l'esprit de Philon, esprit qui d'ailleurs fut partagé, à différents degrés, par un grand nombre de ses contemporains, soit parmi ses coreligionnaires, soit parmi les païens, soit même parmi les chrétiens, nous allons exposer sa théosophie qui n'est, comme nous l'avons déjà dit, que cette espèce de mysticisme qu'on désigne d'ordinaire par les noms de spéculatif ou d'extatique.

Michel Nicolas.

[1]) *De Cherubim*, § 17, *De agricultura*, § 1.
[2]) M. Siegfried rapporte de nombreux exemples de ces explications étymologiques. *Philo von Alexandria*, p. 491 et suiv., comp. *Ibid.*, p. 153 et suiv.
[3]) Siegfried, *Ibid.*, p. 11 et suiv.

BULLETIN CRITIQUE

DE LA

RELIGION CHRÉTIENNE

SAINT PAUL.

Nous avons consacré un premier bulletin à une revue des principales solutions littéraires concernant les livres du Nouveau Testament [1]; un second a porté sur la personne même du fondateur du christianisme, Jésus de Nazareth [2]; dans le présent nous traiterons d'un homme qui a mérité d'être appelé le second fondateur de la religion qui a prévalu chez les peuples européens, de l'apôtre saint Paul. Son rôle ne saurait être surfait; il a été le principal propagateur du christianisme naissant et il lui a, du même coup, donné sa doctrine. Homme d'action et de pensée tout à la fois, Paul de Tarse est une des plus grandes figures de l'histoire religieuse : il est en même temps l'une des mieux connues, grâce à la conservation d'un certain nombre de lettres importantes.

Deux travaux d'un mérite solide, émanant de théologiens protestants, MM. Sabatier [3] et Ménégoz [4], l'un et l'autre pro-

[1] Voyez la *Revue*, tome II, p. 197.

[2] *Ibidem*, t. IV, p. 187.

[3] *L'apôtre Paul, esquisse d'une histoire de sa pensée*. Deuxième édition revue et augmentée. 1 vol. in-12, Paris, Fischbacher, 1881.

[4] *Le péché et la rédemption d'après saint Paul*. 1 vol. in-8, Paris, Fischbacher, 1882.

fesseurs à la faculté de théologie protestante de Paris, vont se rencontrer ici avec une étude que M. Havet a donnée à la *Nouvelle revue* [1].

I

« Il est, dit en d'excellents termes M. Sabatier, il est dans la nature de toute tradition, et plus particulièrement de toute tradition religieuse, de changer en types et en symboles les figures des hommes qu'elle a une fois consacrées. Celles des premiers apôtres du Christ ont pris ainsi, à la longue, le caractère et l'immobilité hiératique de leurs statues de pierre que l'on voit rangées dans un ordre roide et symétrique sous le portail des cathédrales. Ce furent pourtant des hommes réels que ces hardis missionnaires de l'idée chrétienne, des hommes appartenant à leur race, à leur siècle et apportant chacun son tempérament et son génie dans l'accomplissement de l'œuvre qui leur était échue. Retrouver cette physionomie originale et distincte à travers les légendes et les dogmes, la vie personnelle dans le type traditionnel, en un mot l'homme dans l'apôtre, tel doit être l'effort de l'histoire et tel est aussi le but inconscient ou hardiment avoué de tout le travail de critique et d'exégèse biblique accompli depuis cinquante ans. — Cette sorte de résurrection historique est malheureusement impossible pour la plupart des premiers apôtres, qui ont fait en quelque sorte une œuvre anonyme et commune sans nous laisser de leur personne autre chose qu'un nom souvent incertain, accompagné de légendes. Il en est tout autement du dernier venu, du treizième, de Paul de Tarse, le missionnaire des païens. Non seulement nous possédons de lui, sans contestation, un certain nombre de pages authentiques; mais encore son génie

[1] *L'Eglise naissante. Saint Paul.* Dans les numéros du 1[er] et 15 décembre 1881 et du 1[er] janvier 1882.

et sa passion les ont animées d'une vie si intense qu'elles sont la révélation spontanée et involontaire de son âme, l'une des plus fortes et des plus originales qui fut jamais. Les commencements et la fin de sa vie restent, il est vrai, enveloppés d'ombres. Mais grâce aux épîtres aux Thessaloniciens, aux Galates, aux Corinthiens, aux Romains, aux Philippiens, d'un côté, et à la seconde partie si précise du livre des *Actes*, de l'autre, nous obtenons au plein milieu de la carrière de l'apôtre une période d'une dizaine d'années éclairée d'une vive lumière et dans laquelle sa figure se détache avec une singulière netteté. En partant de ce centre lumineux, par des inductions historiques ou psychologiques, nous pouvons retrouver avec une suffisante certitude la direction essentielle de sa vie. »

Nous possédons sous le nom de saint Paul jusqu'à treize lettres, dont quelques-unes sont de véritables petits traités. Elles se répartissent en quatre groupes; d'une part les épîtres aux Galates, aux Corinthiens (deux) et aux Romains, dont l'authenticité est absolument acquise, puis les deux épîtres aux Thessaloniciens dont la théologie est encore peu développée, et les épîtres à Philémon, aux Philippiens, aux Colossiens et aux Éphésiens qui présentent au contraire un type doctrinal plus avancé. Ce second et ce troisième groupe ne sont point incontestables mais émanent, sinon de Paul lui-même, au moins de quelqu'un de ses disciples. Le quatrième groupe est formé par les épîtres dites *pastorales* (deux à Timothée, une à Tite) dont l'authenticité ne semble plus guère défendable. Chacun des trois premiers groupes — qui chronologiquement doivent être ainsi rangés : 1° les épîtres aux Thessaloniciens, 2° les quatre épîtres dites grandes (Galates, deux aux Corinthiens, Romains), 3° les épîtres à Philémon, aux Philippiens, Colossiens, Éphésiens ou épîtres de la captivité, parce qu'elles répondent à l'époque de la vie de Paul où il se trouvait détenu, — représente, d'après M. Sabatier, un « type doctrinal homogène nettement distinct, aussi bien caractérisé par le tour des pensées que par le genre de la polémique. » Ces trois types, d'après le même écrivain, « se succèdent logiquement et correspondent exactement aux grandes périodes de la vie de l'apôtre : la

première dominée par l'activité et les préoccupations missionnaires; la seconde par la lutte acharnée contre les judaïsants; la troisième par l'apparition de l'ascétisme gnostique. »

Les principales dates de la vie de l'apôtre peuvent être établies avec un degré d'approximation très satisfaisant grâce à l'emploi simultané et à la concordance des données contenues au livre des Actes ou éparses dans les Épîtres. Si l'on fixe à l'an 60 de l'ère chrétienne avec M. Sabatier son départ de la prison de Césarée pour Rome, on peut remonter de là jusqu'au moment même de sa conversion au christianisme qui aurait eu lieu en l'an 35, d'après le même auteur, en avance de quelques années sur les dates le plus généralement adoptées. Quant à sa mort, M. Sabatier admet, sans vouloir se prononcer davantage, qu'il a souffert le martyre à Rome sous Néron. La carrière apostolique de Paul à nous connue aurait donc duré une trentaine d'années, se divisant en trois périodes bien distinctes, dont nous empruntons le tableau au savant écrivain.

Première période essentiellement missionnaire.

35. Conversion de Paul. Voyage d'Arabie.

38. Première visite à Jérusalem.

38-49. Mission en Syrie et en Cilicie. Tarse et Antioche.

50-51. Premier voyage missionnaire. Chypre, la Pamphilie et la Galatie (*Actes* XIII-XIV).

52. Conférence de Jérusalem (*Actes* XV, *Galates* II).

52-53. Deuxième voyage missionnaire. *Lettres aux Thessaloniciens* (de Corinthe).

Deuxième période. Les grandes luttes et les grandes épîtres.

54. Retour à Antioche. Discussion avec Pierre (Galates II, 12-22).

55-57. Mission à Éphèse et en Asie.

56. *Lettre aux Galates.*

et sa passion les ont animées d'une vie si intense qu'elles sont la révélation spontanée et involontaire de son âme, l'une des plus fortes et des plus originales qui fut jamais. Les commencements et la fin de sa vie restent, il est vrai, enveloppés d'ombres. Mais grâce aux épîtres aux Thessaloniciens, aux Galates, aux Corinthiens, aux Romains, aux Philippiens, d'un côté, et à la seconde partie si précise du livre des *Actes*, de l'autre, nous obtenons au plein milieu de la carrière de l'apôtre une période d'une dizaine d'années éclairée d'une vive lumière et dans laquelle sa figure se détache avec une singulière netteté. En partant de ce centre lumineux, par des inductions historiques ou psychologiques, nous pouvons retrouver avec une suffisante certitude la direction essentielle de sa vie. »

Nous possédons sous le nom de saint Paul jusqu'à treize lettres, dont quelques-unes sont de véritables petits traités. Elles se répartissent en quatre groupes : d'une part les épîtres aux Galates, aux Corinthiens (deux) et aux Romains, dont l'authenticité est absolument acquise, puis les deux épîtres aux Thessaloniciens dont la théologie est encore peu développée, et les épîtres à Philémon, aux Philippiens, aux Colossiens et aux Éphésiens qui présentent au contraire un type doctrinal plus avancé. Ce second et ce troisième groupe ne sont point incontestables mais émanent, sinon de Paul lui-même, au moins de quelqu'un de ses disciples. Le quatrième groupe est formé par les épîtres dites *pastorales* (deux à Timothée, une à Tite) dont l'authenticité ne semble plus guère défendable. Chacun des trois premiers groupes — qui chronologiquement doivent être ainsi rangés : 1° les épîtres aux Thessaloniciens, 2° les quatre épîtres dites grandes (Galates, deux aux Corinthiens, Romains), 3° les épîtres à Philémon, aux Philippiens, Colossiens, Éphésiens ou épîtres de la captivité, parce qu'elles répondent à l'époque de la vie de Paul où il se trouvait détenu, — représente, d'après M. Sabatier, un « type doctrinal homogène nettement distinct, aussi bien caractérisé par le tour des pensées que par le genre de la polémique. » Ces trois types, d'après le même écrivain, « se succèdent logiquement et correspondent exactement aux grandes périodes de la vie de l'apôtre : la

première dominée par l'activité et les préoccupations missionnaires; la seconde par la lutte acharnée contre les judaïsants; la troisième par l'apparition de l'ascétisme gnostique. »

Les principales dates de la vie de l'apôtre peuvent être établies avec un degré d'approximation très satisfaisant grâce à l'emploi simultané et à la concordance des données contenues au livre des Actes ou éparses dans les Épitres. Si l'on fixe à l'an 60 de l'ère chrétienne avec M. Sabatier son départ de la prison de Césarée pour Rome, on peut remonter de là jusqu'au moment même de sa conversion au christianisme qui aurait eu lieu en l'an 35, d'après le même auteur, en avance de quelques années sur les dates le plus généralement adoptées. Quant à sa mort, M. Sabatier admet, sans vouloir se prononcer davantage, qu'il a souffert le martyre à Rome sous Néron. La carrière apostolique de Paul à nous connue aurait donc duré une trentaine d'années, se divisant en trois périodes bien distinctes, dont nous empruntons le tableau au savant écrivain.

Première période essentiellement missionnaire.

35. Conversion de Paul. Voyage d'Arabie.

38. Première visite à Jérusalem.

38-49. Mission en Syrie et en Cilicie. Tarse et Antioche.

50-51. Premier voyage missionnaire. Chypre, la Pamphilie et la Galatie (*Actes* XIII-XIV).

52. Conférence de Jérusalem (*Actes* XV, *Galates* II).

52-53. Deuxième voyage missionnaire. *Lettres aux Thessaloniciens* (de Corinthe).

Deuxième période. Les grandes luttes et les grandes épîtres.

54. Retour à Antioche. Discussion avec Pierre (Galates II, 12-22).

55-57. Mission à Ephèse et en Asie.

56. *Lettre aux Galates.*

57 (Pâques). 1re *Lettre aux Corinthiens* (d'Ephèse).
57 (Automne). 2e *Lettre aux Corinthiens* (de Macédoine).
58 (Hiver). *Lettre aux Romains.*

Troisième période. La captivité.

58 (Pentecôte). Paul est arrêté à Jérusalem.
58-60. Captivité de Césarée, *Lettres à Philémon, aux Colossiens et aux Ephésiens.*
60 (Automne). Départ pour Rome.
61 (Printemps). Arrivée de Paul à Rome.
62-63. *Lettre aux Philippiens.*
63. Fin du récit des *Actes des Apôtres.*

Toutes les données de cet aperçu chronologique n'ont point sans doute une valeur irréfragable ; telles qu'elles sont toutefois elles assurent à l'historien des premiers temps du christianisme une base d'opérations des plus solides, des plus satisfaisantes.

Paul avait commencé par se montrer persécuteur acharné des premiers groupes qui se réclamèrent de Jésus le Messie, de l'Eglise naissante. Une conversion subite fit de lui un adhérent résolu de ses adversaires de la veille. Mais, en changeant de camp, il se trouva avoir affaire non plus seulement à ses alliés de la veille devenus ses adversaires, aux Juifs, mais à une fraction importante de ses nouveaux amis, aux chefs mêmes de la nouvelle doctrine, à ceux que l'histoire connaît sous le nom de judéo-chrétiens.

C'est le mérite immortel du chef de l'école de Tubingue, de F. C. Baur, d'avoir reconstitué, après un séculaire oubli, cette lutte intestine du christianisme naissant qui mit aux prises le parti conservateur, représenté particulièrement par les disciples immédiats de Jésus, avec le grand propagateur de l'Évangile en dehors des bornes de la Palestine. Ce conflit, dont la solution était d'une importance capitale pour les destinées ultérieures du christianisme, est au point culminant de l'action de saint Paul. M. Sabatier l'a exposé avec beaucoup de fermeté et de clarté, et,

comme ces questions sont singulièrement ignorées en France malgré les travaux de M. Renan, nous croyons ne devoir pas reculer devant un certain détail.

Le christianisme a commencé par n'être qu'une branche du judaïsme. Les membres de la communauté de Jérusalem étaient des Juifs, ne se distinguant de leurs concitoyens et coreligionnaires qu'en un point, à savoir qu'ils tenaient Jésus de Nazareth pour le Messie, mais ne leur cédant en rien par leur respect pour les obligations contenues dans la loi de Moïse. Saint Paul, de son côté, poursuivait parmi les païens « avec autant de succès que d'audace, » dit fort bien M. Sabatier, une mission qui « était la réalisation pratique du royaume de Dieu en dehors de l'enceinte sacrée du peuple d'Israël. » Si Paul, durant sa première période missionnaire, par exemple, « n'attaque point en théorie l'autorité de la loi, il l'ignore absolument en fait et poursuit son œuvre sans en prendre aucun souci.... Par les progrès inattendus de cette œuvre, la négation du judaïsme, impliquée dans la foi de l'apôtre, passait de cette sphère interne dans la vie générale de l'Église et se traduisait par des faits décisifs en attendant de se formuler en un dogme. »

Les fidèles de Jérusalem ne pouvaient admettre ce point de vue. Une telle conduite était pour eux la négation même de l'Évangile tel qu'ils le comprenaient.

« Précisons bien, dit M. Sabatier, la grande question qui surgit alors. Il ne s'agit pas de savoir s'il faut admettre des païens dans le royaume de Dieu. Sur ce point tout le monde est d'accord; mais de savoir *à quelles conditions* ils doivent y être admis? Est-il nécessaire de devenir juif pour devenir chrétien? Faut-il passer par le judaïsme pour arriver à l'Évangile? Voilà le point du débat. Ceux qui soutenaient les droits éternels de la vieille religion devaient nécessairement imposer la circoncision aux païens ; car c'était par la circoncision seule qu'on pouvait être matériellement incorporé au peuple élu et devenir membre de la famille d'Abraham. C'est donc sur la circoncision que va se livrer la grande bataille.

« Il ne faut point s'étonner si elle fut longue et acharnée. Le

christianisme et le judaïsme combattaient ici pour leur existence. Si les païens entrent directement dans l'Église et y obtiennent, par la foi seule, le même rang et les mêmes privilèges que les juifs eux-mêmes, que deviennent les droits d'Israël? Quel avantage a le peuple élu sur les autres nations? N'est-ce pas la négation la plus radicale de la valeur absolue du judaïsme? D'un autre côté, si la circoncision est imposée aux païens convertis, la foi en Christ n'est-elle pas déclarée par cela même insuffisante pour le salut? L'Évangile est-il autre chose qu'un élément accessoire du mosaïsme? N'est-ce point la négation de la valeur absolue de l'œuvre de Jésus-Christ?

« Telle était la question fondamentale que les succès missionnaires de Paul venaient jeter au sein des Églises de la Judée. Elle devait y produire un déchirement profond. Jusqu'à cette heure, le christianisme et le judaïsme avaient marché en se donnant la main. Maintenant il fallait choisir. Les chrétiens juifs, et ils étaient nombreux, qui appartenaient plus à Moïse qu'à Jésus, devaient sans hésiter se faire les champions ardents du judaïsme menacé. Paul, au contraire, devenait naturellement l'apôtre de la liberté chrétienne. Défendre l'indépendance de l'Évangile, c'était, pour lui, défendre son œuvre, son apostolat, sa foi, sa conversion. Cette grande cause devenait sa cause personnelle. »

C'est dans l'épître aux Galates qu'apparaît le conflit avec une vivacité et une clarté singulières. Quand on a saisi une fois la signification de cet écrit, le débat ressuscite avec une précision dont le souvenir ne saurait se perdre. Les Églises de la province de Galatie fondées par Paul, avaient reçu après son départ la visite d'hommes qu'il désigne assez dédaigneusement par le terme de τινές, des quidam. « Ces nouveaux missionnaires apportaient à ces jeunes congrégations non pas, si l'on veut, un autre évangile, mais ces mêmes prétentions judaïques qu'ils avaient défendues à Jérusalem et, pour un moment, fait triompher à Antioche. Ils les appuyaient du nom et de l'exemple des Douze, de l'autorité de l'Église même de Jérusalem. Les apôtres que le Christ a établis, qui ont vécu avec lui et ont reçu ses ordres et sa doctrine,

vivent et prêchent autrement que Paul. Surtout il n'est point vrai, comme Paul l'enseigne, que l'ancienne alliance ait été anéantie par la mort du Christ. Dieu ne saurait être infidèle, manquer à sa promesse ou retirer ce qu'une fois il a donné. Or il a conclu une alliance *éternelle* avec Abraham et promis le salut aux seuls enfants d'Abraham. La parole de Dieu demeure. La mort du Christ est si loin d'avoir anéanti cette alliance, que cette mort n'a son plein effet et sa réelle vertu que dans cette alliance et pour ceux qui y sont entrés. C'est dans cette alliance qu'il vous faut entrer si vous voulez appartenir au vrai peuple messianique. Si vous ne vous faites circoncire et ne devenez ainsi enfants d'Abraham, vous ne pouvez être sauvés. Voici les deux affirmations qui peuvent résumer la pensée de Paul et celle des judaïsants. Le premier disait : La loi et les cérémonies ne sont rien sans la croix de Christ, et rien pour le croyant en Christ. — La mort de Christ et la foi en Christ, répliquaient les autres, ne sont rien hors de la circoncision et de l'observation de la loi. La différence dans les mots ne paraît pas grande au premier abord ; au fond elle est énorme. La première proposition est la négation du judaïsme, la seconde est la ruine de l'Évangile. »

Quand on envisage ces débats du passé à la lumière des idées philosophiques courantes, on peut être tenté de n'y voir que des abstractions et des subtilités. Quand on fait effort pour y pénétrer et pour les comprendre, quand on envisage les conséquences énormes qu'ils ont eueset qu'une solution différente de celle qui a prévalu aurait pu avoir, pour le développement de la civilisation européenne, on change de langage. Il ne s'agit point là d'une querelle de rabbins, il s'agit tout simplement de la détermination d'un type religieux qui, selon qu'il réalisera tel caractère ou tel autre, sera ou non apte à la conquête du monde gréco-romain et, plus tard, des groupes germaniques et slaves. Si Paul n'eût triomphé à force d'énergie et de ténacité, l'avenir du monde était changé.

Ce triomphe, en effet, est celui d'une doctrine extraordinairement forte et serrée. Dans cette même lettre aux chrétiens de Galatie il l'expose avec une verve incroyable, en y mêlant le sou-

venir d'une altercation qu'il avait eue à ce propos avec l'apôtre Pierre. Ici encore nous aurons plus tôt fait de nous en rapporter au vigoureux exposé de M. Sabatier que de recommencer, avec une possession moindre du sujet, une tâche dont il s'est si bien acquitté.

« Voici, dit notre auteur, le dilemme accablant dans lequel il enferme Pierre : Ou cette foi en Christ est suffisante pour elle-même, et alors pourquoi demander aux païens autre chose ? Pourquoi se glorifier en autre chose qu'en elle ? — Ou elle n'est pas suffisante ; mais, si elle ne l'est pas, c'est qu'elle n'est pas sérieusement nécessaire ; nous avons eu tort, nous juifs, de désespérer d'être sauvés par la loi et de recourir à la foi et à la mort du Christ. Cette mort n'est qu'un luxe inutile. Dans ce dilemme est tout le discours.

« Paul se place dès l'entrée au point de vue des judéo-chrétiens, il veut montrer la contradiction radicale qu'il y a, à leur insu, entre cette foi en Christ qu'ils professent et les prétentions juives qu'ils veulent imposer. Nous juifs d'origine et non point pécheurs païens, ayant la conviction que l'homme ne peut être justifié par la loi s'il reste étranger à la foi en Christ, nous, dis-je, avons aussi cru en Jésus-Christ pour être justifiés par la foi et non par les œuvres de la loi. Qu'est-ce à dire, sinon que notre conversion à Christ est, chez nous juifs, l'irrécusable preuve que la justification n'est pas essentiellement dans la loi, mais essentiellement dans la foi ? Car nous n'avons cru à Christ qu'après avoir désespéré de la loi. Donc il est vrai de dire que, à nos yeux aussi, nulle chair ne peut être justifiée devant Dieu par la loi. Voilà comment Paul arrive, en face de l'opposition judaïsante, à dégager pleinement et à formuler la grande thèse de sa théologie, la *justification par la foi*, et à l'appliquer également aux juifs et aux païens, sans différence aucune. Il insiste et tire logiquement les conséquences de ce premier principe ainsi obtenu. Dans l'œuvre de notre justification, la foi en Christ se substitue donc aux œuvres de la loi. Si nous cherchons à être justifiés en Christ, c'est que nous reconnaissons par cela même que la loi est impuissante à le faire. La foi en Christ implique donc pour tous

la négation de la loi. Mais alors se dresse l'éternelle objection qu'on lancera à Paul. La suppression de la loi fera descendre les juifs au rang des ἁμαρτωλοί, des païens; le péché n'aura plus de frein et, si Jésus abolit la loi, il devient serviteur, ministre du péché. Paul ne se contente pas de repousser cette conséquence par un énergique μὴ γένοιτο. Loin de là, s'écrie-t-il, il arrive au contraire que, si je réédifie la loi que j'avais écartée en allant au Christ, non seulement je me mets en contradiction avec moi-même, mais je perds ce que j'avais gagné et, devant cette loi relevée, je me retrouve et me constitue moi-même transgresseur. Avec la loi revient en effet nécessairement la transgression, et la mort du Christ est rendue vaine. Là où il n'y a point de loi, au contraire, il n'y a pas non plus de transgression. Or par la loi je suis mort à la loi même; j'ai été crucifié et condamné par la loi avec Christ, je suis donc affranchi de la loi, *ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi*, et ce que je vis encore en ma chair, je le vis non sous la loi, mais dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi. Résumant enfin cette puissante et profonde argumentation en une seule proposition, il s'écrie : Si la justification nous vient d'une loi quelconque, Christ est mort pour rien. »

« Ainsi compris, conclut avec raison M. Sabatier, le discours (censément adressé à Pierre) que Paul a condensé dans cette forme abstraite est vraiment le programme complet que développeront les grandes épîtres. Non seulement toutes les idées essentielles de la théologie paulinienne s'y retrouvent, mais elles se suivent déjà dans l'ordre logique qu'elles auront dans l'épître aux Romains : Juifs d'origine et pécheurs d'entre les païens, également impuissants à se justifier par leur œuvres; pour les uns et les autres égale nécessité de croire en Christ ; opposition de la justification par la foi et de la justification par la loi; dans la foi, la loi abolie; la rédemption conçue comme une mort à la loi et une résurrection avec Christ, aboutissant à la liberté glorieuse des enfants de Dieu, tous les anneaux de cette chaîne d'or se trouvent ici dans leur liaison organique. »

Pour saisir la portée de ces théories qui s'éloignent tellement

de nos préoccupations habituelles, est-il nécessaire de rappeler une fois de plus qu'il faut les replacer dans leur milieu, qui est la théologie juive du premier siècle de notre ère. Cette théologie se nourrissait de l'étude de la Bible, qu'elle n'interprétait pas, comme nous, selon son sens historique, mais par la voie de l'allégorie, dont le sens naturel était considéré comme la grossière enveloppe. Voilà déjà de quoi écarter les indignations tant soit peu naïves d'un grand nombre de lecteurs modernes des lettres de l'apôtre Paul; pourquoi le procédé qu'on prise dans Philon serait-il ridicule sous la plume du premier dogmatiste de l'Église chrétienne? La même théologie juive avait également enseigné à celui qui resta jusqu'à sa conversion l'un de ses adeptes les plus intelligents et les plus résolus, différentes doctrines qui se retrouvent dans ses écrits avec des transformations plus ou moins marquées et qui servent à les faire comprendre : notion de Dieu, de la justice, du péché; notions anthropologiques, doctrine de la prédestination, des deux Adam; eschatologie, démonologie, nature du paganisme et de ses dieux, etc.

Pour comprendre la doctrine de Paul, il faut à tous ces éléments en ajouter un, sa conversion. Qu'était Paul avant l'événement du chemin de Damas? — Un juif qui considérait qu'attribuer la qualité de Messie à un individu mort sur le gibet était un blasphème et une infamie, constituait la négation même de la loi mosaïque. Les disciples de ce Jésus de Nazareth, du « pendu » selon l'expression juive populaire, prétendaient bien que leur Maître était ressuscité des morts; mais ce n'était là qu'un mensonge et une imposture de plus.

Soudain Jésus apparaît à Paul, persécuteur de ses disciples, comme l'archange Michel devait, bien des siècles plus tard, apparaître à Jeanne d'Arc et décider par là à la fois de l'avenir de la jeune fille et du salut de la France. Par quel procès psychologique cela se fit, il n'importe aussi. Ce qui nous importe, ce sont les conséquences d'un événement que la philosophie moderne qualifiera d'interne et de subjectif, mais qui, pour celui qui en est l'objet, devient et reste un fait extérieur, d'une réalité objective inattaquable. Ce fait était le suivant : Jésus de Nazareth, dont je poursuis

les disciples, est ressuscité. Il est donc le Messie, comme ils l'assurent. Cet esprit et cette âme vigoureux devinrent aussitôt le siège d'une fermentation extraordinaire. Au système brutalement détruit par la main divine, il fallait en substituer un autre. C'est ce qui se fit, non par des conversations avec les disciples directs de Jésus, mais par une méditation acharnée, à la résolution de laquelle le résultat ne pouvait se dérober longtemps.

Jésus de Nazareth Messie est mort et il est ressuscité. Pourquoi est-il mort, pourquoi est-il ressuscité? La réponse fut: Il est mort à la place des hommes, condamné à la mort à cause de leurs péchés par la justice divine. Il est ressuscité parce que Dieu a accepté la substitution de sa mort à la mort des hommes. Qu'a donc l'homme à faire pour se procurer le bénéfice de cette substitution? Il n'a que faire d'œuvres de la loi: il doit simplement croire en Jésus-Messie et à Dieu qui l'a ressuscité. Par cette foi il sera identifié au Christ, tenu pour mort au péché avec Jésus mourant sur la croix, tenu enfin pour juste devant Dieu avec Jésus ressuscité. Tout le système repose, en dernière analyse, sur une double identification mystique, du Christ avec l'humanité dont il prend la place, du croyant avec le Christ dont il prend la nature, ou, si l'on veut, dans lequel il s'absorbe. « *Christ est mort pour tous.. Je suis mort... je ne vis plus, moi, c'est Christ qui vit en moi.* »

Ce réalisme mystique passait par-dessus la tête des premiers adhérents juifs du christianisme; ils n'y comprenaient rien, ou peu de chose, sinon que la loi juive était directement menacée. En vain Paul répondait: « C'est par la loi que je suis mort à la loi, » ou, en d'autres termes et pour nous en tenir à l'esprit de cette déclaration plutôt qu'à son sens exact: C'est l'Écriture même qui déclare que la loi qu'elle renferme doit céder la place devant le Messie et le régime nouveau qu'il inaugure, — ses contradicteurs ne concevaient pas qu'on n'unît point l'une et l'autre, la loi et le Christ, dans une commune vénération.

Le rapport immédiat qui lie l'apparition du chemin de Damas, autrement dit la conversion de Paul, aux points essentiels de son système, ne me semble pas relevé par M. Sabatier avec autant

de vigueur que les autres parties de son exposition, si forte, si lucide, si entraînante. Il ne marque pas assez, à mon gré, ce qu'il y a eu de profondément et d'exclusivement personnel dans la formation du système de l'apôtre. Il nous le montre préoccupé de savoir ce qu'avait fait Jésus, quand des déclarations précises et répétées font voir au contraire qu'en dehors de ces deux « faits » de la mort et de la résurection du Christ Jésus, tout son système est le fruit direct de sa dialectique. Il me paraît aussi qu'il y aurait eu lieu d'insister un peu plus sur ce que j'ai appelé tout à l'heure le « réalisme mystique » de ce système, expression qui me semble lui convenir assez exactement.

Nous manquerions à nos devoirs de critique si nous ne signalions pas un point auquel M. Sabatier attache une importance particulière. Il croit trouver dans les dix lettres de Paul dont il admet l'authenticité et qu'il a réparties, comme on se le rappelle, en trois groupes, la marque d'un développement dans la pensée de l'apôtre. De là le sous-titre même de son *Saint Paul: Esquisse d'une histoire de sa pensée*. Voici exactement ce que M. Sabatier entend par là : « Sa pensée a toujours suivi son expérience religieuse et ne l'a jamais devancée. Née dans la sphère de la vie individuelle, elle s'est élevée, par voie de généralisation, dans la sphère sociale et historique, et, comme elle tendait d'un effort incessant vers l'unité et les derniers principes, elle est arrivée à s'épanouir enfin dans la sphère métaphysique. » C'est ainsi que le point de vue subjectif prédominerait dans les épîtres aux Thessaloniciens, le point de vue historique (plan général de Dieu et justification par la foi en Jésus-Christ mort et ressuscité) dans les quatre grandes épîtres, le point de vue métaphysique enfin dans les lettres aux Philippiens, Colossiens, Ephésiens.

Il nous semble qu'il y a quelque exagération dans ces assertions, subordonnées d'ailleurs à l'acceptation de l'authenticité de ces dix lettres. Si le fond de la doctrine paulinienne se rattache aussi intimement à sa conversion que nous l'avons indiqué tout à l'heure, il n'est pas admissible que vingt ans se soient écoulés entre cet événement (35) et la rédaction de l'épître aux Galates (56) où la doctrine de la justification par la foi trouve pour la

première fois à notre connaissance son expression complète.

Ces critiques et ces réserves sont d'ailleurs secondaires. *L'apôtre Paul* de M. Sabatier est une œuvre d'une haute valeur. Elle fait revivre avec une force, elle ressuscite avec une sagacité et une verve singulières la figure et la doctrine d'un homme dont nos contemporains ne savent guère que le nom ; l'étude de son ouvrage doit être d'autant plus recommandée à ceux qui cherchent un guide en ces difficiles matières que l'intelligence de l'œuvre pratique et théorique du treizième apôtre risque d'échapper à ceux qui l'aborderaient sans une préparation spéciale.

II

Nous ne conseillons point à ceux qui tiennent toute spéculation théologique pour une perte de temps d'entreprendre la lecture du *Péché et de la Rédemption d'après saint Paul*, de M. Ménégoz ; quant à ceux qui croient que la dialectique a joué dans les affaires du monde, et particulièrement en matière religieuse, un rôle considérable, nous leur promettons de cette même lecture un plaisir très vif et très soutenu.

M. Ménégoz admet les bases de l'interprétation de la doctrine paulinienne telles qu'elles ont été établies par Baur, telles que les ont présentées tout récemment M. Sabatier en France et M. O. Pfleiderer, de Berlin, en Allemagne. Il ne s'est pas proposé de recommencer ce que d'autres avaient bien fait ; mais, fort de l'accord intervenu depuis quelque temps sur les grandes lignes du système, il a voulu serrer de plus près que ses devanciers un certain nombre de questions où il lui paraît que la lumière n'a pas été faite complètement. Son œuvre comporte deux divisions principales, le péché d'une part, la rédemption de l'autre ; la première partie comprend quatre chapitres, intitulés la Notion morale du péché, la Notion dogmatique du péché, le Châtiment du péché, le Péché et la loi. La seconde traite égale-

ment en quatre chapitres de la Miséricorde de Dieu, du Fils de Dieu, de l'Expiation et de la Justification. Elle présente, plus encore que la première partie, des vues originales et vraiment nouvelles sur plusieurs points, dont l'importance ne saurait être contestée quand on aspire à une intelligence complete de la pensée de l'apôtre Paul. Nous reprendrons avec lui quelques-uns de ces points.

Avant d'y entrer, disons toutefois quelques mots de la position prise par M. Ménégoz à l'endroit de l'authenticité des lettres attribuées à saint Paul. L'authenticité des deux lettres aux Thessaloniciens lui semble compromise; il tient au contraire fermement pour celles aux Colossiens, aux Éphésiens, à Philémon, aux Philippiens. Il ne se résout pas non plus à sacrifier complètement les épîtres dites pastorales et suppose que « ces lettres sont authentiques, mais que des copistes dirigés plutôt par quelque évêque (comme c'est ordinairement le cas), y ont ajouté des surcharges motivées par la situation de l'Église. »

En revanche, l'écrivain fait peu de fond sur le livre des *Actes des apôtres*, auquel M. Sabatier faisait plus volontiers emprunt. « Autant cet écrit, dit M. Ménégoz, nous semble digne de foi au point de vue de l'histoire extérieure de la vie de Paul, surtout dans les chapitres où l'auteur parle à la première personne du pluriel, autant nous nous méfions des discours de Paul que renferme ce livre... On verra, du reste, conclut-il, que notre travail se fonde, en première ligne, sur les quatre grandes épitres, incontestablement authentiques, et que les questions d'authenticité relatives aux autres sont sans influence sur les résultats historiques de cette étude. »

M. Ménégoz avait également à dire son avis sur la question du développement de la pensée de saint Paul, mise en avant par M. Sabatier. Il s'en exprime en des termes qui nous semblent fort justes et confirment notre propre opinion. « Il y a certainement eu un développement, dit-il, dans la pensée théologique de Paul. Mais nous croyons que ce développement tombe dans une époque antérieure aux Epitres, du moins à celle aux Galates, qui est la première en date après les deux épitres aux Thessalo-

niciens ; et que, lorsque Paul se mit à écrire les épîtres qui nous restent de lui, son système théologique était déjà achevé et sa pensée arrivée à sa pleine maturité. En comparant entre elles les conceptions de l'apôtre depuis l'épître aux Galates jusqu'à celles aux Philippiens, il nous est impossible de constater d'une manière certaine aucun développement. — Mais ce que nous constatons, c'est un déplacement dans les préoccupations de l'apôtre. Sous ce rapport on peut nettement distinguer trois périodes : la première, dans laquelle tombent les épîtres aux Thessaloniciens, où l'attente de la parousie du Christ et les questions *eschatologiques* se trouvent au premier plan ; la seconde, marquée par les épîtres aux Galates, aux Corinthiens et aux Romains, où l'apôtre est en lutte avec les judéo-chrétiens et où prédominent les questions relatives à la loi et à la *justification par la foi* ; — enfin la troisième, où surgit la lutte contre les tendances gnostiques et où la *christologie* est au centre de la controverse. Les épîtres aux Colossiens, aux Éphésiens et aux Philippiens portent les traces de cette préoccupation. Il est naturel, dès lors, que, dans cette dernière période par exemple, la doctrine de la justification par la foi soit moins accentuée que dans la période précédente, et que dans celle-ci la christologie se trouve au second plan. Mais on n'est pas autorisé à conclure de ce fait que, lorsque Paul écrivit l'épître aux Romains, il n'avait pas encore les mêmes conceptions christologiques que lorsqu'il écrivit l'épître aux Colossiens ; pas plus qu'il ne serait permis d'en conclure que, lorsque Paul écrivit ses dernières lettres, il n'avait plus sur la justification par la foi les mêmes idées que dans ses lettres aux Galates et aux Romains. »

Nous relèverons trois articles importants du dogme paulinien, où M. Ménégoz nous semble avoir fait la lumière définitivement ou peu s'en faut : sa doctrine du Fils de Dieu ou Christologie, sa doctrine de l'Expiation et sa doctrine de la Justification.

Le fils de Dieu. — Que signifie ce terme lorsque Paul l'applique à Jésus le Christ ? « Nous ne pensons pas, dit M. Ménégoz, qu'aucun exégète songe encore à voir avec quelques rationalistes du siècle dernier, dans le « Fils de Dieu » de la théologie pau-

tinienne, un homme pieux qui aime Dieu comme son père et qui en est aimé comme un enfant. » Dans ce sens, le terme de fils et de filles de Dieu n'est sans doute pas étranger à l'Ancien Testament. « Mais pour tout lecteur que le préjugé n'a pas aveuglé, il est hors de doute que, par la filiation divine du Christ, Saint Paul entend tout autre chose que cette filiation morale. Pour Paul le « Fils de Dieu » est un être unique, exceptionnel, né de Dieu, antérieur au monde, supérieur à tout l'univers qui a été créé par son intermédiaire et qui subsiste en lui. — De l'existence d'un tel être, déclare avec raison l'écrivain, il n'y a nulle trace dans l'Ancien Testament. »

Nous rechercherons tout à l'heure l'origine de cette notion qui n'est pas empruntée à la théologie juive, mais il importe auparavant de la préciser davantage. « La position du Christ après la résurrection, dit M. Ménégoz, est certainement beaucoup plus élevée, plus glorieuse qu'avant l'incarnation. Mais la différence porte uniquement sur la dignité, sur la position théocratique, et nullement sur la personnalité métaphysique du fils de Dieu. Au point de vue métaphysique, le *moi* du Christ ressuscité est absolument identique au *moi* du fils de Dieu préexistant. Ni l'incarnation, ni la résurrection n'y ont rien changé. C'est la même personne qui traverse trois états d'existence différents. Si l'incarnation a ajouté un élément humain à l'essence primitive de la nature du Fils, et si le Christ en ressuscitant a conservé dans la substance de son être quelque chose de l'élément humain, en tant que celui-ci était impérissable, ce changement n'a modifié en rien, selon la pensée de Paul, la conscience, le *moi*, le fond de la personnalité du Premier-né. — Pour Paul, Jésus-Christ est le fils de David annoncé par les prophètes, le Messie, le libérateur si impatiemment attendu par le peuple d'Israël, le roi des Juifs au sens allégorique, c'est-à-dire au sens vrai, conforme à la pensée de Dieu. Il est le Fils du roi du ciel, qui quitte son père pour entrer en campagne contre l'ennemi et qui, après avoir remporté une victoire éclatante, retourne en triomphe au ciel, où il est couronné et glorifié par le Père. La personne est la même, mais la position, naturellement déjà si élevée, a encore eu un surcroît

d'élévation par une œuvre héroïque, sublime, infiniment méritoire. Saint Paul identifie si bien le fils préhistorique avec le Christ ressuscité, qu'il appelle déjà Jésus. « Il y a un seul Seigneur Jésus-Christ, par qui sont toutes choses. » (1 Cor. VIII, 6.). — M. Ménégoz rejette absolument l'idée soutenue par plusieurs en ces derniers temps d'une préexistence simplement idéale et virtuelle du Fils dans la pensée de Dieu, « sans indépendance personnelle, semblable à la préexistence de tout homme avant sa naissance. »

Ici se pose la question de la divinité de Jésus : « En quoi consiste, selon Paul, la nature métaphysique du Christ ? Christ est-il Dieu, l'égal du Père, d'essence divine ? ou est-il une créature d'essence céleste, spirituelle, il est vrai, mais non divine ? » M. Ménégoz adopte la seconde manière de voir. « L'idée d'une incarnation de la divinité elle-même, l'idée d'un homme-Dieu, est étrangère à la pensée paulinienne. Ce n'est ni Dieu, ni même une émanation de la divinité dans le sens du gnosticisme, qui s'incarne pour expier les péchés de l'humanité ; c'est un être supérieur, céleste, élevé en puissance et en dignité au-dessus de tout le reste de l'univers, mais créé lui-même. Le Christ n'a pas de position intra-divine. Le monothéisme de l'Ancien-Testament reste absolument intact dans la théologie paulinienne. »

« Ce qui, dit fort bien notre auteur, a induit la théologie traditionnelle en erreur sur la pensée de l'apôtre et l'a amenée à croire que Paul enseignait la déité du Christ, ce sont des prémisses erronées touchant les conceptions cosmologiques de l'apôtre ; on a posé l'alternative : ou bien le Christ de Paul n'est qu'un homme, ou bien il est Dieu. Puis, après avoir constaté qu'abstraction faite de l'incarnation, le Christ de l'apôtre n'est pas un homme, on a conclu : donc il est Dieu. L'alternative était fausse. On n'a pas remarqué que le ciel de Paul est très peuplé ; qu'outre les anges (et les démons), il y a des « autorités, » des « dominations, » des « puissances, » des « dignités, » des « trônes. » Il y a toute une hiérarchie céleste. C'est à la tête de cette hiérarchie que se trouve le Premier-né, le Fils de Dieu. Il est leur *aîné* (πρωτότοκος) avec toutes les prérogatives (très étendues à l'époque de Paul) de la

primogéniture. Et depuis que, par un acte de dévouement sans pareil, il a arraché le genre humain à la perdition, il a infiniment distancé en gloire toutes les autres puissances célestes, et celles-ci sont forcées de faire publiquement cortège à sa marche triomphale. »

Quelle a pu être, chez Paul, l'origine de cette christologie? Un premier facteur est dans l'apparition du Christ ressuscité sur le chemin de Damas. Un second, « c'est l'élément historique : en première ligne, le fait de la mort de Jésus sur la croix, puis l'enseignement des chrétiens touchant le caractère expiatoire de cette mort et en général touchant la personne du *fils de Dieu*. » Mais cela ne justifie point encore l'existence d'une doctrine si étrangère à l'Ancien-Testament. Les tendances philosophiques du temps, communes à certains égards au paganisme et au judaïsme, sont là pour l'expliquer. « Le polythéisme, dit M. Ménégoz, est poussé dans la voie du monothéisme. Celui-ci abandonne l'idée abstraite de l'unité de Dieu et conçoit dans la divinité une diversité de vie et de mouvements, des entités relativement indépendantes. Le naturalisme païen s'élève vers Dieu. Le Dieu juif se rapproche de l'homme et de la nature. La distance, le vide entre les deux, est comblé par des êtres intermédiaires. Ce mouvement synthétique donne naissance à la *gnose* qui, plus tard, arrive à son complet épanouissement dans le gnosticisme proprement dit... A la base de ce mouvement se trouve une de ces idées générales, acceptées d'emblée, antérieures à toute discussion... : l'idée plus ou moins accentuée et diversement entendue, d'un *enfantement* de la divinité. Dieu est conçu comme faisant sortir de lui-même, soit par sa volonté créatrice, soit par voie d'émanation, tout un monde d'êtres surnaturels hiérarchiquement organisés. Ces êtres, à leur tour, sont les organes de la création du monde. On se représente l'univers, la totalité des choses, comme embrassant deux grandes sphères distinctes : la sphère divine, surnaturelle, spirituelle, comprenant Dieu et les êtres supérieures, et la sphère inférieure, comprenant l'homme, la nature, tout le monde matériel et sensible. Et à la tête des êtres surnaturels, issus de Dieu, se trouve leur supérieur hiérarchique, leur « aîné », le *fils de Dieu*.

Nous touchons ici à l'origine des idées spéculatives de la christologie paulinienne. Nous sommes dans le milieu ambiant où vivaient les premières communautés chrétiennes. Le terrain était tout préparé pour recevoir et développer l'idée d'un Messie *fils de Dieu*. »

« L'idée d'un *aîné* des créatures célestes, dit encore M. Ménégoz, se développe à la fois dans le judaïsme, le christianisme et le paganisme. Elle prend les formes les plus variées ; mais ces différentes notions se tiennent par les liens de la parenté spirituelle la plus intime ; la transition de l'une à l'autre est à peine perceptible. Il y a, si nous pouvons ainsi dire, une extrême droite et une extrême gauche, et de nombreux degrés intermédiaires. A l'extrême droite se trouve la christologie des apôtres de Jérusalem, puis vient la notion du *Premier-né* de Paul et de l'auteur de l'épître aux Hébreux, puis le *Logos* johannique, puis le *Logos* de Philon et enfin, à l'extrême gauche, le *Démiurge* (sous des aspects différents) du gnosticisme païen. »

Deux traits toutefois distinguaient nettement la *gnose* apostolique de la *gnose* juive ou païenne. D'une part c'est la doctrine de l'*incarnation* du Fils de Dieu. « Sur ce point la scission entre les deux tendances est radicale, et c'est autour de la doctrine de l'incarnation du Fils de Dieu en la personne de Jésus de Nazareth que s'est livré le grand combat entre le christianisme et le gnosticisme. » Une autre différence, tout aussi profonde, c'est que les gnostiques spéculaient par amour de la philosophie, les chrétiens au contraire subordonnaient absolument la spéculation à des besoins religieux profondément ressentis, dont ils trouvaient la satisfaction en Jésus-Christ.

M. Ménégoz a été ainsi amené à tracer, avec une grande finesse d'analyse, l'évolution dogmatique de la christologie au sein de la primitive église. Cet exposé est si lucide et contient des vues si pénétrantes, que nous ne résistons pas au plaisir de le reproduire.

« Nous trouvons dans la christologie du Nouveau-Testament trois courants principaux, dont le premier est représenté par Pierre, Jacques et les évangiles synoptiques, le second par Paul

et l'épître aux Hébreux, le troisième par l'évangile et les épîtres de Jean et par l'Apocalypse.

« D'après la première tendance, le Christ ne préexiste que virtuellement dans la pensée de Dieu. Il n'arrive à l'existence personnelle, concrète, en dehors de Dieu, que par l'incarnation. Il se confond en Dieu avec le Saint-Esprit. Le Christ de Paul existe aussi de toute éternité dans la pensée de Dieu, mais Dieu réalise cette pensée au commencement des temps, avant la création du monde, en appelant à l'existence, par sa volonté créatrice, le « Premier-né; » et celui-ci devient l'organe du reste de la création. Il est une entité personnelle avant sa venue dans la chair. Le *Logos* de Jean est également une personne distincte de la personne de Dieu, mais il a plutôt le caractère d'une émanation que d'une création; et comme émanation, il participe de la nature divine, tout en n'étant pas le Dieu souverain lui-même. Pour Jean aussi, Dieu existe de toute éternité, avant le *Logos*, et celui-ci n'arrive à l'existence personnelle qu' « au commencement. » (Comp. Jean I, 1 avec Genèse I, 1.); mais il vit avec Dieu, comme un dieu; et c'est par lui (de même que par le πρωτότοκος de Paul) que tout a été créé (Jean I, 3). Le *Logos* de Jean se rapproche ainsi le plus du gnosticisme proprement dit.

« Ces trois courants de la théologie chrétienne se confondirent bientôt. Les Pères apostoliques maintiennent encore la distinction entre Dieu et le Christ; ils appellent Jésus-Christ le second Dieu: ὁ δεύτερος θεός (Origène, *Contra Celsum*). Mais à mesure que le gnosticisme perdit du terrain et que les prémisses gnostiques, jadis si généralement acceptées, firent place aux prémisses de la philosophie néo-platonicienne, qui ne connaît point d'êtres intermédiaires entre Dieu et les hommes, la christologie apostolique dut en subir le contre-coup et se modifier de manière à se mettre en harmonie avec les principes de la philosophie régnante. Et cela d'autant plus aisément que les apologistes chrétiens s'étaient appuyés sur cette philosophie dans leur lutte victorieuse avec le gnosticisme.

« Tous les éléments de l'évolution étaient contenus en germe dans les trois courants de la christologie apostolique. Le déve-

loppement dogmatique se fit lentement, naturellement, à travers une lutte redoutable avec l'arianisme, dernier rejeton de la conception gnostique du monde. Ce fut un développement normal, un progrès de la pensée religieuse.

« Sauf la foi à l'existence des anges et des démons, qui n'avaient joué aucun rôle dans le dogme christologique, la foi aux êtres supérieurs, aux « dominations, » aux « autorités, » aux puissances, » aux « trônes, » aux « dignités, » aux *éons*, comme disaient les gnostiques, se perdit peu à peu. L'homme se trouvait de nouveau directement en face de Dieu. Mais la distance entre l'homme et Dieu était comblée par l'incarnation du Christ. La divinité et l'humanité se rencontraient en Christ. Le Christ était, comme dit très bien M. Sabatier, « le lieu métaphysique » de cette rencontre.

« Les *éons* étant supprimés, on assigna naturellement au Premier-né sa place *dans* la divinité; il devint une *hypostase*, une entité personnelle intra-divine, distincte du Père, mais éternelle comme lui, et confondue avec lui dans l'unité de l'essence divine, — ὁμοούσιος, — « vrai Dieu, engendré du Père de toute éternité. » Son incarnation fut l'incarnation de la divinité elle-même. Jésus-Christ fut l'*Homme-Dieu*.

« Quant au mode de son incarnation, la tradition synoptique en fournissait les éléments. De même que le Père avait engendré le Fils de toute éternité, de même le Saint-Esprit, cette autre hypostase intra-divine, l'engendra dans le sein de la Vierge Marie. Et le Saint-Esprit, après la résurrection et l'ascension du Christ, continue son ministère sous une autre forme, en rendant témoignage au Fils de Dieu dans la conscience de l'humanité, et en engendrant, si l'on peut ainsi dire, le Christ dans le cœur des croyants, « car personne ne peut appeler Jésus *Seigneur*, si ce n'est par le Saint-Esprit » (1 Corinthiens XII, 3).

« A la fin de cette évolution, nous nous trouvons donc en présence de trois formules dogmatiques nouvelles, nées de la substance de la théologie et de la christologie apostoliques : le dogme de la divinité de Jésus-Christ, celui de la personnalité du Saint-Esprit et le dogme de la Trinité. L'unité de Dieu est sauve-

gardée. Mais ce n'est pas une unité abstraite, un point mathématique ; c'est une unité vivante, animée, ayant une triple différence personnelle dans l'unité de l'essence, de la pensée, du sentiment et de la volonté. Et ce Dieu transcendant vient s'unir à l'humanité en Jésus-Christ, et élever par Jésus-Christ et en Jésus-Christ l'humanité jusque dans le sein de la divinité, « afin que Dieu soit tout en tous » (1 Corinthiens, XV, 28). »

L'expiation. — Nous allons voir le robuste dialecticien, tout nourri de la théologie des rabbins, détruire l'autorité que soit juifs, soit judaïsants, attribuent à la loi de Moïse, au moyen de passages empruntés à cette loi même.

La loi (Deutéronome XXI, 23) disait : « Celui qui est pendu est un objet de malédiction auprès de Dieu. » Paul écrit à son tour : « C'est le Christ qui nous a rachetés de la malédiction de la loi, en devenant malédiction pour nous (à notre place), car il est écrit : Maudit est quiconque est pendu au gibet. » (Galates III, 13.) Nous touchons ici au nœud de la question. Paul, tant qu'il était resté fidèle au judaïsme traditionnel, avait combattu les sectateurs du Messie Jésus en signalant l'infamie du supplice subi par leur Maître, devenu disciple de Jésus à son tour, il tire de ce même fait de la crucifixion et de la honte ou malédiction qui s'y attache, des conséquences qui dépassent de beaucoup ce que les premiers disciples y avaient vu. C'est au nom de la croix et de son « scandale » qu'il se retourne avec énergie contre ses alliés de la veille.

M. Ménégoz explique avec beaucoup de lucidité et de force le combat qui se livrait entre chrétiens et juifs sur ce texte, admis des deux parts comme « parole de Dieu, » de l'Ancien Testament ou de la Loi. « L'argumentation des uns et des autres, dit-il, était fort simple. Les juifs opposaient aux chrétiens : Jésus, en se disant le Messie, le Fils de Dieu, était un blasphémateur ; aussi a-t-il été l'objet de la malédiction de Dieu, car Dieu a permis qu'il fût attaché à la croix, et il est écrit : Maudit est quiconque est pendu au gibet ! — Les chrétiens répondaient : Jésus est ressuscité, donc il est réellement ce qu'il a déclaré être : le Messie, le Fils de Dieu : or, comme il est écrit : « Maudit est

quiconque est pendu au gibet, » et que le Messie n'a pu être, quant à sa personne, l'objet de la malédiction de Dieu, c'est que le Crucifié a porté la malédiction à notre place, afin de nous sauver, comme il l'a dit lui-même en instituant son repas sacré : « Ceci est mon corps, livré pour vous ; ceci est mon sang, répandu en rémission de vos péchés. »

« On le voit : disciples et adversaires de Jésus attachaient à son supplice *la même idée de malédiction*. Seulement les uns y voyaient le châtiment mérité d'un blasphémateur, une déclaration éclatante de Dieu, marquant d'une flétrissure publique et ineffaçable l'insolente prétention d'un fourbe ; tandis que les autres y voyaient le châtiment mérité de l'humanité pécheresse, un sacrifice substitutif et expiatoire agréé et ratifié par la résurrection, une œuvre de miséricorde infinie de Dieu, par son Fils Jésus-Christ. »

On comprend la révolution que l'événement du chemin de Damas a opérée dans l'esprit du persécuteur des chrétiens. Par cette raison seule déjà, la mort du Christ Jésus devait prendre et garder la première place dans son système. Nous arrivons droit à l'idée de la substitution du Christ, saint et juste, à l'humanité coupable, et de l'expiation par le Christ des péchés du monde.

L'idée de la substitution est familière à l'antiquité tant juive que païenne. Un innocent pouvait prendre la place d'un coupable pour en expier la faute. « La justice, dit fort bien M. Ménégoz, cette personnification morale d'autant plus impitoyable qu'elle était plus abstraite, exigeait impérieusement une satisfaction. Il était impossible d'arrêter dans son cours la sanction de la loi. Il fallait que justice se fît... Seulement cette puissance impitoyable n'exigeait que le redressement du droit par le châtiment. Qu'un innocent s'offrît pour expier la peine à la place du coupable, et la justice se déclarait satisfaite. Le coupable était indemne. » Et M. Ménegoz remarque avec beaucoup de finesse que « l'innocent qui expie la faute du pécheur n'est pas lui-même, comme le coupable, l'objet du courroux de l'offensé, de celui qui châtie. Il y a là, dans les conceptions du monde antique, une distinction, ou plutôt une abstraction des plus curieuses. La

peine peut être séparée du châtiment qui la dicte. L'aversion de l'offensé contre son offenseur ne se transporte pas sur le substitut; elle se change au contraire en *sympathie* pour l'innocent qui s'offre à subir le châtiment du coupable. »

Mais en quoi a consisté cette expiation d'après Paul? Ici les commentateurs se divisent, et le savant professeur de remarquer, non sans quelque malice, que ce désaccord tient certainement aux idées préconçues avec lesquelles on aborde fréquemment cette étude. « Paul est un auteur sacré, dont les écrits font autorité dans l'Église et avec lequel les théologiens n'aiment pas à se trouver en désaccord, même quand ils ne croient pas à l'inspiration divine de chacune de ses paroles, à plus forte raison quand ils y croient... Il s'agit donc d'adoucir les angles de cette doctrine, de lui substituer une idée plus profonde, plus *éthique* et surtout moins *juridique*. »

Une interprétation relativement moderne est celle qui insiste sur l'obéissance absolue de Jésus-Christ à la volonté de Dieu. « C'est par sa vie pure et sainte, par son triomphe constant du péché, par son martyre, couronnement sublime d'une vie consacrée à Dieu, que Jésus-Christ, le représentant de l'humanité, a réconcilié celle-ci avec son Créateur. » Cette édulcoration de la doctrine paulinienne va à l'encontre des passages les plus décisifs. M. Ménégoz n'a pas de peine à le faire voir.

Deux conceptions qui ont dominé la pensée chrétienne pendant des siècles méritent d'arrêter davantage l'attention. « D'après l'une, les hommes sont tombés par le péché au pouvoir du diable. Celui-ci ne les relâchera que contre une rançon. Il s'agit donc de les racheter. La rançon est Jésus-Christ. Dieu le livre par la mort. Le diable alors rend la liberté à l'humanité. Mais il est trompé : Dieu reprend son Fils par la résurrection. » C'est là l'idée d'Origène, de Grégoire de Nysse, de saint Ambroise, de Grégoire le Grand. Elle ne saurait passer pour la traduction exacte de la pensée de l'apôtre Paul.

Il faut en dire autant de la théorie de saint Anselme. « Dieu y est conçu comme un grand seigneur blessé dans son honneur par l'insubordination de ses sujets. Il va les écraser, à moins d'ob-

tenir une satisfaction éclatante. Ici se combinent deux idées : celle de l'*honneur* d'après les conceptions de l'époque ; et celle de la *composition*, d'après le droit germanique. Le malfaiteur, au lieu de subir le châtiment, peut se libérer en payant une somme équivalant au dommage causé. C'est la « satisfaction. » *Necesse est ut omne peccatum aut pœna aut satisfactio sequatur.* Dieu entre en composition avec l'humanité. Il accepte, comme compensation du dommage causé à son honneur par le péché, la mort de l'Homme-Dieu, Jésus-Christ. »

La lumière se fera sur la notion paulinienne de l'expiation si nous prenons la peine de rapprocher la parole déjà citée : Maudit est quiconque est pendu au gibet ! de cette autre : Maudit soit quiconque n'observe pas tout ce qui est écrit dans le Livre de la Loi et ne le met pas en pratique. (Galates, III, 10 ; Deutéronome, XXVII, 26.) La seconde malédiction a pesé sur tout le genre humain qui, dans la personne de son premier père Adam, a péché et mérité la mort. La première a pesé sur le juste. D'après une autre déclaration, également citée, le Christ a été fait malédiction pour nous, à notre place. (Galates III, 13.) En d'autres termes le *châtiment* que l'humanité avait mérité par ses péchés, le Christ Jésus l'a subi. « C'est pour subir cette condamnation à mort méritée par toute chair, que le Fils de Dieu s'est incarné et qu'il a souffert le supplice de la croix. » La sanction de la loi divine, c'est la condamnation à mort (Romains VI, 23 ; Genèse II, 17). « Le Christ s'est donc livré au dernier supplice pour subir, en place de l'humanité, la juste condamnation que celle-ci avait méritée pour ses péchés. Voilà, selon Paul, le sens caché, divin, de la mort du Messie. »

La justification. — « L'idée paulinienne de la justification repose sur le principe élémentaire de toute jurisprudence, que le coupable est libéré après avoir subi sa peine... Lorsqu'un malfaiteur a été condamné, par exemple à la flagellation, et qu'il a subi son châtiment, il a satisfait à la loi, il est en règle avec la loi, quitte vis-à-vis de la loi ; il n'est plus sous le coup de la condamnation, il est considéré comme n'étant plus coupable, il est de nouveau « juste, » il est *justifié*, δεδικαίωται. De même le Christ : après avoir

subi le châtiment du péché, la peine de mort, il s'est trouvé quitte vis-à-vis de la loi, juste, *justifié*. Et la preuve c'est que Dieu l'a libéré par la *résurrection*. »

La résurrection de Jésus-Messie forme un anneau nécessaire du système. Elle se trouve nettement et logiquement motivée. « Aucune autre explication de la résurrection, dit M. Ménégoz, n'est fondée dans le système paulinien. Dans la théorie de la rançon payée au diable, le rappel du Christ à la vie est un acte de mauvaise foi de la part de Dieu. Dans les autres systèmes, la résurrection n'a aucune raison d'être interne. Elle est, dans la doctrine d'Anselme, un message divin, annonçant au monde que Dieu se déclare satisfait et qu'il se réconcilie avec l'humanité. Mais, au point de vue du système, le Fils, après sa mort, pouvait rester auprès du Père sans passer par la résurrection. Les réformateurs se voient obligés à considérer la résurrection du Christ comme un acte arbitraire de Dieu. D'après leur conception, le pécheur mérite des tourments éternels dans l'enfer. Le Christ, en se substituant au pécheur, aurait donc dû souffrir les peines éternelles de l'enfer d'éternité en éternité, sans espoir de retour. Néanmoins Dieu l'a ressuscité le troisième jour. C'est de la bonté, c'est de l'amour paternel ; mais ce n'est pas de la justice. Il n'y a pas équivalence de peine. »

Le Christ ayant subi à la place de l'humanité pécheresse le châtiment mérité par celle-ci, Dieu est réconcilié avec le monde. Mais cette réconciliation, en tant qu'elle s'applique à chaque individu pris à part, ne va pas sans une participation personnelle et effective. C'est par la foi, dont la conséquence est une identification mystique avec la personne de Jésus ressuscité et *justifié*, que l'homme s'approprie le bénéfice de l'œuvre du Christ. Par la foi le fidèle se confond avec la personne du Christ, passe avec lui par la mort, l'ensevelissement et la résurrection et reçoit en lui encore, sous son nom, si l'on veut, l'assurance de sa libération.

Quand on a saisi ce point essentiel, on comprend sans peine la double lutte de saint Paul, soit contre la *vertu justifiante de la loi*, soit contre le maintien des *prescriptions mosaïques* sous l'économie nouvelle. En effet, d'une part, il faut choisir entre le

mérite personnel s'évertuant à réaliser les exigences sans fin de la loi et incapable d'y parvenir, et le pur et simple abandon à l'état d'*indemnité*, de justice, conquis par un autre. Entre les deux, pas de moyen terme; de l'autre, le croyant étant mort avec Christ, comme on vient de le rappeler, il est délié de toute obligation à l'égard de la loi, « la loi ne liant l'homme qu'aussi longtemps qu'il est en vie. » (Romains VII, 1.) M. Ménégoz a mis en lumière avec beaucoup de décision cette thèse capitale : « Celui qui meurt est délié vis-à-vis de la loi; Christ est mort, donc il est délié vis-à-vis de la loi; par la foi nous nous unissons mystiquement avec Christ et participons à toute son existence, donc nous participons aussi à sa mort, donc nous sommes morts, donc nous sommes déliés vis-à-vis de la loi. »

La lutte si vive soutenue par Paul non plus seulement avec les juifs, mais avec les chrétiens judaïsants, disciples immédiats de Jésus, se comprend maintenant sans peine. L'apôtre des païens se plaint fréquemment que les judéo-chrétiens le persécutent *à cause de la croix de Christ.* « Les judéo-chrétiens, remarque M. Ménégoz, ne persécutaient nullement Paul parce qu'il prêchait la croix de Christ *pour la rémission des péchés.* Ils prêchaient eux-mêmes cette doctrine. Mais ils le persécutaient parce qu'il prêchait la croix de Christ *pour l'abolition de la loi.* C'est de cela qu'ils ne voulaient rien entendre. Ils ne comprennent pas la mort à la loi par la crucifixion. Toute la théorie de Paul leur répugne. Ils veulent bien que Paul prêche la mort de Christ pour les péchés du monde, le salut par la foi en le crucifié. Sur ces points, ils sont en pleine communauté d'idées et de foi avec lui. Mais ils demandent qu'il prêche et pratique aussi la « circoncision », et c'est parce qu'il ne le veut pas, que la guerre éclate entre eux. Et il ne le veut pas parce que ce serait « annuler la croix de Christ. » (1 Corinthiens I, 17). « Si je prêchais la circoncision, dit-il, on ne me persécuterait pas... Ils se font circoncire uniquement afin de ne pas être persécutés pour la croix de Christ. » (Galates VI, 12.) Maintenant on comprend la relation si intime entre la circoncision et la croix. La croix est pour Paul, non seulement le *symbole de la rédemption*, mais aussi celui de la *libération de la loi.* »

En fermant *Le péché et la rédemption d'après saint Paul* de M. Ménégoz, on ne peut se défendre de l'espoir qu'une œuvre d'une valeur aussi haute sera appréciée des esprits sérieux, quand bien même elle les attire sur un terrain qui leur est peu familier, l'histoire scientifique des idées chrétiennes. Ce livre, ainsi que *l'apôtre Paul* de M. Sabatier, fait également beaucoup d'honneur à la faculté de théologie, héritière de la grande école de Strasbourg, qui les a provoqués tous deux.

III

On trouvera dans l'importante étude consacrée par M. Havet à l'*Église naissante* et particulièrement à *saint Paul* les grandes qualités de style, de recherche, de conscience qui marquent à un si haut degré les différentes œuvres de l'éminent écrivain. « Quand on vient de relire Paul, dit-il, on ne peut méconnaître le caractère élevé de son œuvre. Je dirai, en un mot, qu'il a agrandi dans une proportion extraordinaire le bienfait du judaïsme. »

Ce que M. Havet appelle si fortement « le bienfait du judaïsme », consiste en ces deux points. « D'une part, les circonstances particulières dans lesquelles ont été placés les Juifs ont développé chez eux l'esprit d'indépendance et de résistance à l'oppression ; en même temps, la façon dont se confondaient pour eux, par suite de leurs institutions, la religion et la patrie, leur a donné ce caractère propre, d'être par excellence les représentants et les champions de la liberté religieuse et par conséquent de la liberté morale. D'autre part, la manière dont ils se sont répandus à travers tous les pays a fait qu'ils ont constitué dans l'empire romain une sorte d'association libre, fondée sur la communauté des croyances, où pouvaient entrer et où entraient en effet des hommes de toute origine, qui se dérobaient ainsi en partie à la domination qui enveloppait le monde entier. »

« Cependant, remarque M. Havet, ce grand mouvement

(d'accession au judaïsme aux environs de l'ère chrétienne) était gêné par un grand obstacle. Parmi les hommes qui étaient gagnés à l'esprit du judaïsme, la plupart ne pouvaient s'abandonner tout entiers. Ils n'étaient pas rebutés seulement par la circoncision et par d'autres pratiques gênantes, ils l'étaient sans doute avant tout par l'idée de se faire Juifs, et de rompre par là avec leur famille, avec leur patrie, avec toute leur existence, de cesser, pour ainsi dire, d'être eux-mêmes. Ils avaient, il est vrai, la ressource de se borner à *judaïser*, et beaucoup faisaient ainsi ; mais c'était là une solution à la fois indécise et précaire, qui ne les laissait libres qu'à la condition de ne leur assurer rien. C'est la croyance au Christ Jésus qui donna à cette affluence des incirconcis, à cet Israël du dehors, la consistance qui lui manquait. C'est Paul qui fit connaître que la foi nouvelle dispensait de la circoncision et de la Loi ; c'est lui qui proclama qu'il n'y avait plus ni Juif, ni Hellène, mais que tous ne faisaient qu'un en le Christ. En d'autres termes, il ouvrit le judaïsme à tous et créa une *Église* universelle, qui était à part de toute nationalité et qui, par cela même, les embrassait toutes... » Si « nous avons peine à discerner l'homme dans Jésus, dit enfin l'écrivain, dans Paul il est tout à fait à découvert, homme de cœur et de génie... qui a pensé, agi, combattu, souffert pour des idées où il croyait voir l'affranchissement et le salut du genre humain, et qui les a puissamment servies. »

Si M. Havet rend justice à l'homme d'action, nous regrettons de devoir constater qu'il n'a pas saisi le penseur.

Qu'il ne partage point les sentiments de vive admiration que le système théologique d'un saint Paul inspire à M. Sabatier ou à M. Ménégoz, nous n'y voyons nul inconvénient. Qu'il se montre sévère, injuste, impitoyable pour l'argumentation de l'auteur des épîtres aux Galates et aux Romains, cela est affaire, en une grande mesure, de tempérament et de croyance personnelle, et nous ne saurions lui en faire reproche. Mais ce à quoi tout historien doit viser, à savoir faire revivre — bon ou mauvais — le système auquel il s'applique, établir ses prémisses, son agencement, le lien de ses parties, — la tâche que soit M. Sabatier, soit M. Ménégoz,

ont remplie, chacun à sa façon, d'une façon si satisfaisante, — M. Havet n'y a point atteint. Nous ne saurions tenir en effet comme exprimant avec quelque exactitude la pensée du grand missionnaire, cette proposition qui résume, si nous voyons bien, les vues du savant auteur : « Croyant à la fin prochaine du monde présent et à la résurrection des morts, Paul s'attache à fasciner les hommes par l'affiche de ce grand spectacle, dont il leur étale avec complaisance le merveilleux théâtral. » En cela consiste, d'après M. Havet, sa *christologie*, c'est-à-dire l'idée mère de sa doctrine.

« Le caractère dominant de la christologie de Paul, dit-il ailleurs, est d'effacer la personne du Christ, pour ne laisser paraître que l'œuvre dont il est l'instrument, œuvre grandiose qui n'est autre chose que la transformation de l'humanité et du monde par une sorte de création nouvelle. Cet avenir s'ouvrira par la résurrection des morts. L'idée d'une résurrection future des morts était déjà accréditée chez les Juifs et faisait partie des croyances populaires. Il était naturel de l'associer à celle du Christ ; qui mieux que ce personnage extraordinaire et descendu du ciel pouvait être chargé de cette œuvre extraordinaire? Le Christ, suivant Paul, a été marqué de toute éternité pour l'accomplir. Préparée avant les temps, mais jusqu'ici couverte de mystère, la sagesse divine se fera ainsi reconnaître (1 Corinthiens II, 7). Celui qui n'était qu'un fils de David « selon la chair » sera manifesté alors avec éclat Fils de Dieu « selon l'Esprit-Saint » (Romains I, 3-4). »

Sans compter que le texte emprunté aux Romains se trouve détourné de son sens, — il ne porte pas en effet *sera manifesté*, mais *ayant été manifesté* ou *établi*, — il n'est pas besoin d'être très versé dans la théologie paulinienne pour remarquer que M. Havet a pris ici le décor pour la pièce.

Nous n'entrerons pas dans le détail. Des rencontres ou des dissentiments partiels sont insignifiants devant un désaccord fondamental, total, absolu. L'hommage que nous avons rendu avec plaisir à d'autres tentatives du même maître, nous oblige aujourd'hui à accuser notre refus de le suivre sur ce nouveau terrain.

Maurice Vernes.

LA

LÉGENDE D'ADAM

CHEZ LES MUSULMANS

D'ordinaire très peu versés dans la littérature juive, les écrivains mahométans ont généralement procédé, en ce qui concerne les légendes de l'Ancien-Testament, par voie d'amplification de ceux des versets du Coran où se rencontrent des réminiscences bibliques.

Cette méthode a naturellement eu pour résultat une transformation graduellement plus accentuée du récit primitif, à mesure que se succédaient gloses et commentaires.

Si la critique refuse, à juste titre, tout crédit à de pareils écrits, ils ne sont cependant point privés d'intérêt pour l'histoire des religions. Précieux sont en effet, à cet égard, les mythes qu'on peut suivre avec sûreté, et comme pas à pas, dans leurs altérations successives. Avec eux point de ces erreurs trop fréquemment nées du rapprochement de légendes dont la commune origine ne peut être démontrée, mais dont on retrouve, ou croit retrouver, des traces dans les littératures de nations fort différentes.

Nous hésitons d'autant moins à croire à l'utilité de l'étude de ces traditions que cette opinion nous semble partagée par M. Renan. Après avoir cité avec bienveillance[1] les deux articles publiés par nous sur ce sujet dans cette Revue, il dit qu'un des livres que M. Mohl désirait le plus voir faire était un recueil où toutes les fables d'origine juive et païenne, qui ont pris place dans la mythologie musulmane, fussent réunies avec l'indication des sources et les rapprochements critiques.

Si l'ampleur d'un tel travail nous interdit de songer à l'entreprendre dans son entier, la légende dont nous allons donner la traduction rentre évidemment dans le cadre de l'œuvre souhaitée par ces deux savants maîtres.

Nous avons puisé le texte de notre traduction dans l'histoire universelle du

1) *Journal Asiatique*, 2e série, t. XVIII, p. [illegible].

mufti Kara Tchélébi Zadé Abd-ul-aziz-effendi, donnée sous le titre de : *Raouzhet el abrar, el mubein bi Khaqâiq el-akbar*, c'est-à-dire : le jardin des justes, explication de la vérité des histoires. Elle commence à Adam et se termine par l'histoire de l'empire ottoman, poursuivie jusqu'en 1055 (1645) sous le sultan Ibrahim.

Une édition de cet ouvrage a été imprimée à Boulaq sous la revision de Saïd-Effendi en 1248 (1832), mais nous n'avons pu nous la procurer ; aussi avons-nous dû nous contenter d'un manuscrit provenant de la bibliothèque de Berlin. La nature, assez souvent fautive, de cette copie a ajouté à la difficulté que nous éprouvions, nous étant plus spécialement occupés jusqu'ici de la langue vulgaire, à traduire un auteur entiché jusqu'à l'absurde de l'allitération. Nous comptons sur l'indulgence du lecteur, si parfois nous n'avons pas exactement deviné le sens de certaines phrases.

Pour donner un sentiment plus complet de l'œuvre originale, nous avons cru nécessaire de reproduire le préambule de la première partie de notre recueil, placé immédiatement avant la légende d'Adam.

Comme on le voit, on n'a point affaire ici à un simple conteur, mais à un historien. Si son récit n'en a guère plus d'autorité, — l'historien ne vaut en effet que par les documents qu'il consulte, — il a du moins, à notre avis, cet avantage de présenter l'état de la science musulmane sur le sujet, à l'époque où il écrivait.

De plus sa qualité de mufti assure à son œuvre un caractère d'orthodoxie islamique qui n'est point à dédaigner, car elle contribue à exclure l'idée d'un travail romanesque et d'imagination. Notre auteur, comme la plupart des écrivains religieux mahométans, a même poussé le scrupule jusqu'à retirer à son travail, la question de style mise à part, tout caractère de personnalité.

C'est ainsi qu'il s'est contenté d'utiliser les matériaux fournis par ses devanciers sans s'attacher à les coordonner. Par contre la légende dont nous donnons la traduction se présente plutôt comme la réunion de traditions éparses et diverses, applicables chacune à une circonstance particulière de la vie d'Adam, que comme un récit suivi. Au lieu d'une biographie où les faits se suivraient dans leur ordre naturel, on se trouve en présence d'éléments anecdotiques, dépourvus de tout classement chronologique.

HISTOIRE DES ANCIENS ELUS ET PROPHÈTES

(Sur eux soient le salut et la bénédiction de Dieu).

Préambule.

Il ne faut pas croire, selon d'anciennes traditions, qu'on doive admettre dans la troupe illustre des prophètes cent vingt-quatre mille personnes ; trois cent treize seulement méritent d'être décorées du titre d'envoyés de Dieu, encore, parmi celles-ci, ne compte-t-on que soixante-treize prophètes et quarante-cinq inspirés, distingués des autres par leur notoriété. Citons, comme les plus célèbres, Noé le confident de Dieu, Abraham l'ami de Dieu, Moïse l'inter-

locuteur de Dieu, Jésus l'esprit de Dieu et le favori de Dieu Mohamed-Moustafa (Mahomet l'Élu). On peut encore mettre au rang des plus illustres Ismaïl, Jacob, Joseph et Job, puis quelques élus des plus vénérables comme Adam le choisi de Dieu, Seth, Enoch et Noé à l'âme remplie de révélations, selon qu'il est rapporté par les écrivains syriens, puis Houd, Salyh et Jethro.

Au moment de commencer nous nous placerons sous la protection, d'abord du sceau des envoyés célestes, le dernier venu des prophètes (Mahomet), de celui qui est comme une mine d'or et dont la parole vivifiante, pleine d'éloquence en arabe, fait songer à un collier de rubis enfilés, puis des fils d'Israël : Moïse l'interlocuteur de Dieu, et Jésus l'esprit de Dieu. Sur eux tous soient le salut et la bénédiction du Seigneur en tout temps et à tout moment !

ADAM, L'ÉLU DE DIEU

(Sur qui soit le salut).

Dans l'instant où, par un effet de la volonté toute-puissante et sans cause productrice du Créateur, Adam, le lieutenant de Dieu sur la terre, Adam, l'élu de Dieu, reçut l'être et l'existence (dans son sein), avec la faculté de se mouvoir noblement, le Tout-Puissant lui offrit un jardin d'une splendeur propre à faire naître l'effroi et, dans ce parc, il le plaça sous sa dépendance.

Le Seigneur, par un ordre suprême, préposa à la garde de ce lieu Gabriel, Michel et Israfil ; chacun d'eux, placé sur un belvédère semblable à une pièce d'orfèvrerie, surveillait l'homme du côté qui lui était désigné. Or il avait été pourvu d'une âme pour prendre possession de la terre, aussi dirigea-t-il sa pensée en conséquence. Placé dans cette situation pleine de mystère, il se sentit opprimé.

— O chérubins, qui habitez au plus haut des cieux, s'écria-t-il poussé par ses désirs, moi, cet atome qui se traîne dans la poussière, je souffre impatiemment l'ardeur du feu de l'enfer ! Délivrez-moi du poids de votre puissance ! Je vous salue, chérubins au nom éclatant et je mets ma confiance tout entière en Dieu le Très-Haut !

Ainsi, entièrement appliqué à la prière, il s'humiliait respectueusement devant le Dieu Très-Haut et Tout-Puissant et se confiait en son inépuisable miséricorde.

C'était alors au tour d'Israfil, le serviteur de la puissance, de commander sur terre, d'après les ordres reçus. Adam, toujours en oraison, n'avait interrompu ni ses supplications ni ses soupirs. Cet ange formé de lumières, obéissant aux ordres du Très-Haut, eut compassion et pitié de lui. — Combien tu as de crédit, s'écria-t-il ! Par la puissance de ses veines et de ses nerfs, de sa main il fit remuer la terre et celle-ci s'étendit sur elle l'espace de quarante palmes. Alors, conformément aux ordres reçus par lui, il fit à Adam la grâce et la faveur de lui donner la Mecque et Thaif.

En cet instant les purs esprits, secrétaires du divan de la sagesse divine, dressèrent une patente de serviteur de la puissance et remirent à Israfil ce brevet émané de leur main vénérable.

Ensuite le Créateur plein de sagesse, agissant de son propre mouvement,

se mit, de sa main puissante, pendant quarante jours équivalant à quarante ans, à pétrir une poignée d'argile ; ce fut Adam[1]. Selon le récit d'Ibn-Abbas, en vue de compléter son bienfait, le Seigneur mit encore quarante ans, après avoir parachevé son œuvre en établissant l'équilibre des mains et des autres parties du corps selon les quatre règles de la construction, à polir avec de la poussière, de la tête aux pieds, ce prototype digne d'admiration. Pendant ce temps toutes les cohortes célestes, pleines de grandeur et de mansuétude, accourues à ce spectacle, y prenaient un plaisir infini ; elles se répandaient en éloges à l'égard de ce sculpteur au ciseau puissant qui, avec le liquide, traçait les lignes d'une œuvre pleine de grâces ; elles adressaient des applaudissements cent fois répétés à ce modeleur maître en son art.

Un jour, par aventure, Satan, l'ignoble lapidé, rôdait dans ces parages ; encore chargé d'une chaîne rivée à son cou, il avance son pied maudit jusqu'auprès d'Adam.

— En visitant les alentours, lui dit-il, j'ai découvert les traces d'une grande ville. Si le Maître des esclaves, dans son désir de t'humilier, t'a donné cette contrée, pourquoi ne chercherais-tu pas une habitation au delà ?

— J'obéis à ses ordres obligatoires et sans appel, répondit Adam, de tête et de corps ; j'y suis attaché comme l'âme l'est à ma chair.

A ces mots, Satan le parjure est submergé dans l'eau de l'étonnement et de la stupéfaction ; il cherche cependant dans son cœur à ourdir les fils ténus d'une trame de révolte ; mais les efforts de celui qu'accable la malédiction restent impuissants.

Alors il se retire au désert, où il erre dans la solitude. Après y avoir passé quarante jours il prend l'apparence de la colombe au vol sublime et rapide comme la pensée, de cet oiseau accoutumé à se poser sur les toits et à nicher sur les murailles. Puis, comme un perroquet qui mange du sucre, il adresse à Adam de flatteuses épithètes.

— Tu es, lui dit-il, le miroir de la direction, un maître de toute éternité puissant et grand ; tous t'indiquent comme honoré des bienfaits de la science. Qui regarde l'arc de tes sourcils sur ta face bénie et vénérable, le considère comme digne de l'adoration des anges.

— Et toi, réplique Adam, tu es le docteur suprême dans l'art de la fraude et de la malice, un maître dont la tête est pleine de ruses, de supercheries et de lâchetés. Maudit pour l'éternité, tu es, Eblis, destiné au feu, et le feu infernal de ton orgueil n'a d'égal que ton opprobre !

Satan s'opiniâtre cependant dans son orgueilleux dessein et donne à son visage diabolique et de mauvais augure l'apparence aimable de la figure d'un ange, abrogeant ainsi, sans la permission divine, l'ordre irréfragable en vertu duquel il avait été ignominieusement chassé à coups de pierres. Alors il fut chassé de la demeure de l'homme, du paradis des délices ; remis au carcan et chargé de malédictions il fut précipité du plus haut des cieux au plus profond des abîmes. Ainsi ce vil réprouvé fut expulsé du jardin de la pureté et son projet d'y devenir l'ami et le compagnon d'Adam fut mis à néant, au moment

1) Jusqu'alors il n'existait qu'à l'état d'âme, de pur esprit.

même où il se livrait joyeusement au blâmable plaisir de vider la coupe (du péché).

Celui dont l'œil, privé de sommeil, est resté ouvert, a remarqué que les côtes placées du côté gauche de la poitrine de l'homme sont les plus courtes ; c'est la marque originelle de la création d'une nymphe du paradis, couronne fortunée de la joie du mariage. Ève, selon les récits, fut apportée au Paradis sur l'épaule des anges, ce trône brillant des festins célestes.

C'est alors que le Très-Haut, en vue d'accoutumer leurs yeux à s'éloigner de la concupiscence et de la sensualité, leur défendit, s'ils voulaient l'honorer et le respecter, de s'approcher de certain arbre des jardins d'Éden, demeure de la magnificence.

Ibn-Abbas, Ibn-Messaoud et tous les maîtres de la science sont unanimes à dire qu'Ève était ornée de la plus splendide beauté qui puisse illuminer lit de mariée.

L'arbre défendu portait un immense épi ; selon certains commentateurs, c'était un magnifique figuier.

A partir de ce moment, livrés au plaisir et à la joie et le cœur dilaté de satisfaction, ils vécurent dans une intime familiarité au jardin de la sainteté (le paradis) pendant un espace de cinq cents ans, nous voulons dire dans un état de repos et de tranquillité complet. Faut-il, dit un poète, jouir du bien-être quand le soleil de notre vie est sur son déclin ?

Pendant ce temps le Solitaire, père des embûches, de l'inimitié et de l'envie, le Maudit, serviteur de la science, s'assure, par le secours du serpent, le moyen de franchir les limites du paradis et de pénétrer sans obstacle auprès d'Adam et d'Ève. — Est-ce que, se disait ce prévaricateur, ce séducteur, ils resteront ainsi paisibles et inattaquables malgré l'arbre du paradis ?

Il se présente sous une apparence amicale et leur prodigue des avis dictés, dit-il, par l'amour de la vérité ; il prend à témoin le nom sacré et obligatoirement illustre du Seigneur, ainsi gagne-t-il la confiance d'Adam au cœur pur, alors qu'il souille sa langue d'un mensonge privé de toute base.

— Le Maître glorieux, dit-il, dont le nom inspire le respect, vous a destinés aux plaisirs, il vous fait vivre au milieu d'eux. C'est en se jouant qu'il vous a fait cette défense, car il est en dehors de sa puissance de rien changer au pacte et à l'engagement contractés ; sa demande a été enveloppée sous le voile du rire et de l'acquiescement.

Ève, moteur femelle de la révolte, joint ses efforts aux siens et fait accepter, par le père du genre humain, le fruit de l'arbre du mal.

Avant que le plateau d'une balance ait pu reprendre son équilibre, Adam et Ève, dont aucun vêtement n'avait jusqu'alors souillé le corps, et qui se sentaient cependant plus couverts que ne l'est de feuilles une jeune bouture au retour du printemps, se virent, comme l'arbre défendu, aussi nus qu'une plante en automne. Le paradis retentit de leurs hélas, la honte et la pudeur agirent victorieusement sur eux ; dans leur trouble, ils cherchent à se cacher à l'ombre d'un arbre.

La femme dissimule leur nudité au moyen de feuilles de figuier, puis, avec respect, ils s'adressent au Seigneur.

— Ne m'abandonne pas, disent-ils, aux vagues de la mer du chagrin et du trouble ; c'est de toi que nous implorons le secours !

— Ne vous ai-je point défendu cet arbre? Ne vous ai-je point dit que Satan est votre ennemi déclaré ? dit le Seigneur.

Cet ouragan de plaintes et de reproches sévères soulève les malheureux sur un flot de stupéfaction et de trouble ; peu s'en faut que la barque de leur existence n'en soit submergée. Mais bientôt un nuage de miséricorde, qui inspire ce qui est bon et juste, fait naître, sur leurs langues ardentes, des paroles pleines d'efficacité.

— Seigneur maître de nos âmes, s'écrient-ils, si tu ne nous pardonnes pas notre péché, si tu n'as pas pitié de nous, nous sommes perdus !

Par cette prière fervente, ils s'attirent la miséricorde du Miséricordieux, et alors Dieu leur dit :

— Sortez, vous serez ennemis l'un de l'autre [1].

A cet ordre souverain et sans appel, accablés de cent mille soucis et de peines sans nombre, ils dirent adieu, avec angoisse et souci, au monde des cieux et prirent le chemin de l'exil. Dans cette descente Adam, l'interlocuteur de Dieu, atteignit l'île de Ceylan et Ève le pays de Djeddet. Le serpent, mauvais de nature et cause première de la révolte, fut exilé à Ispahan. Quant à Eblis, pour sa désobéissance à l'ordre divin en revêtissant son corps de beauté, sa malice diabolique et sa fausseté, il fut condamné à être privé de demeure fixe. « Jusqu'où, dit un poète, le mensonge le conduira-t-il ? A la défaite. »

On rapporte que ces deux infortunés, liés entre eux d'une étroite amitié, étaient plus attachés l'un à l'autre que le paon n'aime le territoire abyssin et n'abhorre celui de Kaboul. Adam, en proie aux tourments de l'angoisse et du remords, se mit à mener la vie errante de berger ; pendant trois cents ans il conduisit des bêtes de somme. Il versait des larmes de repentir aussi rapprochées que les grains d'un chapelet de corail, mais combien (aux yeux de Dieu) cette fontaine coulait-elle plus agréablement qu'un fleuve !

Pendant tout ce temps, sous la victorieuse influence de la crainte et de la honte, il n'avait osé porter ses regards vers le belvédère céleste. Enfin il se tourne de ce côté et, avec humilité, gémissements et lamentations, il profère ces pieuses paroles :

— Que ton nom, ô notre Dieu, soit béni, loué et exalté. En vérité il n'est point de Dieu si ce n'est toi. Mon âme est dans les ténèbres, accorde-lui le pardon. Certes en pardonnant, nul, si ce n'est toi, n'inflige plus douce pénitence !

Et sans cesse il priait ainsi.

Lorsque le terme fixé fut venu, une bonne nouvelle d'absolution descendit du palais élevé, refuge de la bienveillance du Dieu clément. Ce don gracieux, comme une eau de purification et de pardon, effaça la faute et le péché commis. Ainsi fut obtenu de celui qui commande aux étoiles, de celui qui est l'origine de l'intellect, un traité de paix, une sorte de repos.

On rapporte qu'après s'être rendus à cette demeure d'exil et y avoir établi

1) C'est-à-dire Satan et l'homme nourriront, l'un pour l'autre, une éternelle inimitié.

leur habitation et alors qu'en suite de longs jours de tristesse, ils avaient atteint, à la limite extrême du chagrin et de l'affliction et se regardaient l'un l'autre d'un œil plein d'angoisse, tout à coup, sur un ordre de Dieu, les serviteurs de sa cour étendirent un pavillon devant les rayons dorés du soleil. Ainsi le Seigneur du monde et de la terre, au moyen de cette tenture couleur du ciel, fit naître l'obscurité.

Ils en ressentirent une grande frayeur, car alors le soleil resplendissait de tout l'éclat de ses grâces brillantes. Chaque degré dont s'augmentait l'obscurité ajoutait encore à l'excès de leur malheur et de leur chagrin ; chaque fois qu'elle croissait de l'épaisseur d'un cil, il leur semblait qu'un fer de lance leur ôtait la vie.

Atterrés, le sommeil et le repos leur manquèrent ; et leur œil, troublé par l'effet de cette calamité, ne put qu'à grand peine leur découvrir le chemin de leur demeure. A partir de ce moment on vit le jour faire place à la nuit par l'intermédiaire d'un lumineux crépuscule et celle-ci disparaître ensuite à la naissance de l'aimable aurore, qui laisse le ciel et la terre elle-même rayonnants de lumière.

Adam, sur qui soit le salut et la bénédiction de Dieu, accablé d'un surcroît de chagrin et de confusion, exhalait son angoisse et sa douleur par de véhémentes lamentations ; il se tenait courbé en deux comme un jeune plant brisé. Enfin il redresse sa taille, aussi svelte que celle d'un arbrisseau, se tourne vers le trône céleste, siège de la bienveillance, puis il incline la tête et le corps pour demander l'éloignement du fléau de l'horrible nuit ; il s'incline de nouveau pour demander le retour de ce printemps qu'on nomme le jour. Ainsi, par deux fois, il s'abaisse devant la Majesté du Maître des seigneurs et lui offre une prière à fendre le cœur.

Quand, en priant, Adam exécuta deux inclinations, ce fut, de sa part, un acte surérogatoire, mais, appuyé sur cet exemple, le plus louable des élus (Mahomet) fit, de cet acte, un précepte.

Dans le commentaire du livre sans reproche (le Coran) intitulé *Seri-saadeti-efsar* (la couronne de l'extrême félicité), il est dit que, quand le père des hommes se trouva dans le nuage (de l'obscurité), il fléchit sa taille d'une hauteur de soixante coudées. Il est de même rapporté dans l'ouvrage nommé *Aratch* que la taille d'Adam égalait celle d'un palmier et que, tracée sur le sable, elle mesurait soixante coudées, sans déficit ni diminution. Selon l'expression frappante d'une tradition sacrée (*hadiçi-chérif*) il était l'ornement et l'œuvre la plus parfaite de la création.

Est-ce de sa propre initiative qu'Adam, l'interlocuteur de Dieu, s'est abaissé de soixante coudées ou ce nombre lui a-t-il été inspiré? Les opinions diffèrent sur ce point. L'ambiguité de ce doute sera résolue sur le tapis du paradis quand les fils d'Adam, rassemblés pour le jugement dernier, auront entendu les mots d'appel : — Ne suis-je pas votre Seigneur ?

On dit aussi que la taille du palmier dont il s'agit plus haut est celle du Thouba (arbre défendu) et que la demeure, c'est-à-dire l'habitation d'Adam et d'Eve sur cette terre, était le mont Arafat et la rivière Nouman[1].

1) Près de la Mecque.

Selon ce que rapporte Ibn-Abbas, c'est dans l'Inde qu'ils établirent leur séjour et dressèrent leur tente ; il ajoute que le belvédère céleste (dont il est parlé plus haut) était placé au-dessus. Adam, à partir du moment où il mit le pied dans ce séjour solitaire[1], passa cent ans en allées et venues à la recherche d'Ève, dont il s'était trouvé séparé. Pendant ce temps, solitaires et isolés, ils brûlaient tous deux du feu de la douleur de la séparation et des flammes du désir de se rejoindre. Après s'être retrouvés, leurs âmes reprirent leur équilibre et, dans le but de reconnaître ce bienfait, ils s'attachèrent alors, avec une application sans pareille, à bâtir, de concert avec les anges, un temple au Dieu dispensateur des grâces.

Selon les récits les plus autorisés, c'est dans le lieu nommé Arafat, et le neuvième jour du mois, que Dieu leur accorda le bonheur de se retrouver, alors que fut accompli le temps de cette épreuve où ils brûlaient du feu de la séparation. Ainsi ces deux amis sincères jouirent, comme de la vue d'un parterre de fleurs, du plaisir de se revoir ; ils versèrent alors des larmes de joie et déroulèrent un chapelet d'actions de grâces, puis, d'un commun accord et libres de tout lien, ils se mirent en marche vers l'Inde.

Cette année Ève mit au monde Caïn et Aklimia sa sœur, et l'année suivante, Abel et Liouza. A la vue de ces jumeaux, le père et la mère, selon les écrivains déjà cités, se livraient, à vingt reprises différentes, à une douce contemplation, les yeux humides de joie.

Il en fut ainsi jusqu'à la naissance de Seth, cette perle unique, véritablement sans seconde et sans pareille, l'honneur de ce bas monde, ce palmier fécond, souche d'une noble race qui, de jour en jour, crût et se multiplia si bien que, quand Adam (une fois mort) se présenta à la porte de la demeure d'éternelle félicité, il comptait de lui quarante mille fils et descendants.

Caïn et Abel, étant parvenus à l'âge de puberté, se fiancèrent, à l'époque prescrite par la loi sacrée, Aklimia avec Abel et Liouza avec Caïn.

Aklimia était douée d'une beauté propre à séduire les cœurs. Ses grâces, son élégance et les parfaites proportions de toute sa personne en faisaient une amante aimable et délicate, capable de porter le trouble dans toute une ville.

Caïn était partagé d'une façon absolument différente ; l'âme pleine d'une colère mauvaise et sous l'empire de la jalousie, il ne permit pas qu'Abel, ce jeune homme dont la vie commençait à peine à briller, passât au second état (celui d'adulte) ; il trancha son existence à son midi, d'une ligne sanglante, qui répandait une odeur de musc.

D'après Ibn-Abbas, ce fut dans les montagnes de l'Inde et sur le mont Nuved, à l'endroit qui sépare la terre des contrées célestes, au pied du lotus de la limite[2] que le corps de l'infortuné roula dans la poussière.

On considère Caïn comme le premier qui, abandonnant la voie droite, fit couler le sang et envoler une âme. Cet événement fit naître une grande tristesse chez Adam, l'illustre interlocuteur de Dieu ; ce fut pour lui la source et l'origine d'une douleur et d'une affliction inévitable, ses chagrins en furent

1) En descendant du paradis.
2) C'est l'arbre qui, selon les mahométans, est la limite du paradis, qu'il n'est point permis de franchir et où se tient l'ange Gabriel.

accrus au centuple : pendant quarante ans sa paupière ne cessa de s'humecter de larmes et sa langue de proférer des lamentations.

« Pour lui la nature changea d'aspect, la terre lui parut affreuse, privée de gaîté, de couleurs et de substance nourricière. »

C'est un illustre descendant des patriarches qui s'exprime de la sorte dans une prose émue ; elle est de Jareb, fils de Kahtan [1] ; ainsi, après un long espace de temps, il allongea le fil de l'information.

C'était aussi un savant subtil, un répandeur de perles enfilées avec art, un véritable poète, celui dont nous allons citer ces deux vers d'une si admirable structure.

« Les meilleurs ne quittent point ce monde sans faire couler de larmes ; ainsi en fut-il pour Abel renfermé dans la tombe, car il fut cause de douleur pour le plus illustre de ses contemporains. Certes, depuis lors, il jouit de la paix. »

Après la perpétration de son crime, Caïn s'avança vers le trône de Dieu, cette source des prophéties, mais il en fut éloigné et repoussé. Alors ce misérable, brûlé, à cause de son mauvais naturel, du feu de la malice et de la méchanceté, s'enfuit dans le pays d'Yémen avec sa sœur Aklimia [2], il vint habiter Aden et s'y fixa. Cet infortuné, là encore sous l'empire d'une excitation diabolique, et poussé par la tyrannie d'habitudes mauvaises et perverses, devint adorateur du feu. Peut-être fut-ce Eblis (Satan), ce maître en l'art de la fourberie, qui lui fit inventer et imaginer diverses espèces de péchés et de plaisirs défendus.

« Il n'est point de départ, dit un poète, qui ne soit suivi d'un retour [3]. »

Selon les récits de tous les écrivains dignes de foi, et d'après de nombreux ouvrages respectables, la durée de la vie d'Adam fut de 500 ans. Mais, d'après la loi sacrée, ce livre qui renferme promesses et menaces pour l'obéissant et le rebelle, et contient les vingt et un plus célèbres récits en dix chapitres descendus du ciel, le nombre des années que vécut Adam est de 970. C'est là une parole exacte, émanée de la base même de tous principes et tirée d'une éternelle autorité.

Aussitôt qu'Adam fut mort, il fut caché dans un endroit secret du mont Abou-Qébis, nommé la caverne du Trésor et situé sur la limite du désert. A l'époque du déluge ce corps saint fut enlevé par le nocher de Dieu (Noé) et, après le retrait des eaux, replacé en son gîte primitif. Cependant l'on affirme qu'il fut alors déposé à Jérusalem.

Selon le désir d'Adam et selon ce qu'ils étaient convenus, quand Eve, un an après lui, prit le chemin néfaste du tombeau, elle fut placée auprès de son mari. Ainsi ils reposèrent dans un commun asile.

1) De qui descendent les rois de l'Yémen.
2) L'épouse d'Abel.
3) C'est-à-dire on revient toujours à son naturel, bien qu'on quitte sa demeure.

J.-A. DECOURDEMANCHE.

LA FOI EN LA RÉDEMPTION

ET AU MÉDIATEUR

DANS LES PRINCIPALES RELIGIONS[1].

IX

La doctrine de l'Église, en se développant, s'attacha d'une part à élever la divinité du Sauveur jusqu'à l'égalité et l'unité de l'essence divine et de l'autre à ne pas laisser s'évanouir sa nature humaine dans la nature divine. Dès qu'on se mit à réfléchir davantage sur le Christ Logos, on ne put se dissimuler qu'un simple corps humain, habitation et enveloppe d'un être divin, ne suffit pas pour rendre la nature humaine véritable. Une vraie *âme* humaine est inséparable d'un vrai *corps* humain et est d'ailleurs douée de la conscience humaine, de la raison et de la volonté, d'un *esprit* fini et imparfait, mais soumis à la fois aux progrès et aux bornes du fini. Mais quelque ardeur qu'elle y mît, l'Église s'est efforcée en vain d'expliquer comment une telle nature humaine vraie avec sa conscience vraiment humaine, avec sa pensée et sa volonté individuelle, peut aller ensemble avec la nature divine du Logos personnel et sa pensée et sa volonté infinies, de manière à en faire une personnalité unique, une conscience unique de soi. Elle avait beau prescrire qu'il faut combiner dans la pensée les deux natures, la nature humaine et la nature divine, sans les mêler et sans les diviser dans l'unité de la personne du Christ ; mais dès qu'on essayait de faire la combinaison, on s'arrêtait devant cette alternative de *diviser* l'unité de la personne par la vraie dualité des natures, au lieu de les *confondre* dans la véritable unité, c'est-à-dire de réduire la nature humaine à une simple apparence, docétisme, monophysitisme. Cette dernière théorie fut repoussée par l'Église et elle a manifesté un tact dogmatique très fin de s'être refusée à sacrifier du moins *in thesi* le noyau du problème christologique, la vraie union du divin et de l'humain dans la conscience personnelle humaine. Mais en posant en principe l'identité du Logos personnel et de l'Homme-Jésus, l'Église rendit le pro-

1) Voyez la *Revue*, t. IV, p. 278 et t. V, p. 121.

blème insoluble. La formule christologique de l'Église reste au fond une simple prescription, un signe d'interrogation. La représentation que s'en fit l'Église, négligea les précautions officielles de la formule dogmatique, elle se borna simplement à la nature divine du Christ qui envahit à peu près dans sa conscience la place de Dieu, en sorte qu'il s'appelle encore aujourd'hui, surtout parmi les catholiques, le bon Dieu.

A mesure que le monophysitisme et le docétisme triomphèrent sinon officiellement, du moins de fait, *le culte de Marie et des saints* allait en croissant. C'est tout naturel. Le Médiateur J.-C. ne présentant de plus en plus que sa face divine, les nouveaux médiateurs apparurent pour offrir la face humaine à la contemplation religieuse. Sans doute les souvenirs et les usages polythéistes des peuples ont beaucoup contribué à créer la foi à la médiation des saints et le culte local de plusieurs d'entre eux. Mais il ne faut pas oublier que le motif général de la foi aux saints est le même instinct religieux qui se trouve à la base de la foi aux médiateurs en général et de celle des chrétiens en particulier, savoir le besoin de se savoir le divin humainement proche et de se donner des garanties sensibles de cette proximité et de cette communion intime. Ces médiateurs de l'Église sont au fond les rejetons de la racine d'où sortit la foi à la médiation de Jésus. Les saints individuels résumant l'Église comme communion des saints, l'Église elle-même fit l'effet d'être la médiation universelle, permanente entre Dieu et l'homme. Il y avait là une idée vraie combinée avec une dangereuse erreur. *Cette idée vraie* est que l'union de Dieu et de l'homme, de l'homme avec Dieu ne s'est pas bornée à la personne du Christ mais se perpétue par elle dans toute l'Église.

Comme l'inspiration ne se borne pas aux écrits bibliques mais se poursuit dans l'étude de la vérité chez la chrétienté, de même l'incarnation divine ne se renferme pas définitivement dans le fils premier-né, mais est un acte continu, un processus inhérent à l'Église. Cette idée revient souvent dans les anciens Pères de l'Église et laisse entrevoir le noyau spéculatif de la représentation christologique. La réduction de l'incarnation à un seul individu humain est corrigée par la continuation de l'Église, continuant la médiation et l'incarnation du Christ. Cependant, cette correction étant tout extérieure, il en résulte une nouvelle *erreur*, pire que la première : l'Église empirique, l'organisation humaine de l'Église, avec ses emplois, ses ordres, ses usages, ses doctrines, tout cela est divinisé. Les prédicats divins d'infaillibilité et de sainteté, qui n'appartiennent qu'à l'esprit chrétien de l'Église, sont attribués aussi à sa manifestation humaine ; elle peut amasser un trésor de grâces à l'aide des œuvres méritoires et en disposer à son gré ; elle domine avec une divine omnipotence absolue les consciences humaines.

Le *Protestantisme* a combattu cette apothéose de l'Église résultant de l'application détestable de la foi chrétienne au Médiateur. Il y a vu l'erreur cardinale du catholicisme. Mais il l'a combattue imparfaitement comme la doctrine de la tradition. Au lieu de corriger *également* depuis le commencement jusqu'à la fin l'identification d'un principe divin avec sa manifestation humaine, il ne rejeta que la *moitié*, relative à l'*Église*, et laissa intacte l'autre moitié, relative à *Christ* et à l'*Écriture*. Ainsi se perdit avec l'erreur la vérité de la doctrine

catholique de la rédemption et on remplaça une conséquence formellement logique par une demi mesure inconséquente. Historiquement parlant, le fait peut être concevable et inévitable, et il n'en est pas moins vrai que la claire connaissance du procédé incomplet que la critique protestante appliqua au catholicisme, est la première condition d'un travail conséquent dans tous les sens. Si le protestantisme a insisté avant tout vis-à-vis de la doctrine catholique de tradition et de l'Église, sur la distinction rigoureuse de la parole humaine et de la parole divine, de l'œuvre des hommes et de l'œuvre de Dieu, la plus simple conséquence logique ordonne de pousser jusqu'au bout cette distinction et par conséquent d'abandonner l'identification du divin et de l'humain en Christ et dans l'Écriture autant que dans l'Église et de concevoir le rapport des deux faces comme spirituellement unies de manière à ne pas différer *spécifiquement* de l'union progressive du divin et de l'humain dans la vie religieuse. Ce serait là vraiment triompher *de l'erreur* de la doctrine catholique de la rédemption : l'apothéose de l'humain et en même temps retenir *sa vérité* : la continuité et l'homogénéité entre le début et la suite, entre la tête et les membres. Mais cette conséquence a manqué à la dogmatique protestante et rien ne le prouve mieux que ses rapports avec la doctrine d'Anselme.

Le scolastique *Anselme* avait fait le raisonnement suivant pour démontrer la nécessité d'une réconciliation de l'humanité par l'Homme-Dieu : le péché de l'homme, offense faite à Dieu et atteinte portée à l'ordre qu'il a établi, entraîne une coulpe infinie que Dieu ne saurait laisser impunie à cause de son honneur. Il exige en conséquence une satisfaction infinie pour la réparation de son honneur blessé ; sans cela il doit livrer l'humanité à la juste peine de la mort. Mais qui donnera la satisfaction ? L'humanité ne saurait la donner : tout ce qu'elle peut donner n'a qu'une valeur finie ; d'ailleurs, elle est redevable à Dieu de toutes ses forces ; elle ne saurait y puiser de quoi lui faire réparation. Il ne restait donc qu'une seule issue : la satisfaction à donner ne pouvait l'être que par un être qui fût à la fois homme et Dieu, Homme-Dieu. Cependant la satisfaction de l'Homme-Dieu ne pouvait pas consister dans son obéissance, car elle était due. Il n'en était pas ainsi, selon Anselme, de sa mort à laquelle le Dieu-Homme n'était pas obligé. Dieu l'accepta comme une satisfaction de valeur infinie et l'imputa à l'humanité pécheresse, en état d'affinité avec le Réparateur.

Cette théorie est évidemment la copie fidèle de la conscience mondaine et ecclésiastique du moyen âge. Elle applique la morale chevaleresque de l'honneur blessé qui exige satisfaction, aux rapports de Dieu et de l'homme, sans demander, si une idée qui n'a de sens que dans les relations d'homme à homme, peut s'appliquer raisonnablement aux rapports totalement différents entre le Créateur et la créature et si cette application ne cache pas une indigne diminution de la gloire du Créateur. Remarquons ensuite que cette théorie transporte à l'œuvre du Christ la doctrine catholique des œuvres surérogatoires, méritoires, qui vont au-delà de ce qui est dû et créent un mérite réversible de l'un à l'autre et capable de couvrir un déficit étranger. A ce point de vue, la théorie d'Anselme est conséquente. Au fond elle ne fait que poser le prototype de l'œuvre méritoire ecclésiastique dans l'œuvre du Christ ; la première apparaît ainsi bien établie et justifiée, comme copie et continuation de la seconde. Mais au point de vue

protestant, cette théorie est de la dernière inconséquence. En effet, la dogmatique protestante maintient d'une part la grâce absolue de Dieu et l'obligation de tout bien, ce qui entraîne l'impossibilité d'œuvres surérogatoires et, de l'autre, elle retient la théorie anselmienne du mérite infini de la mort du Christ. D'une part, elle rejette en principe, à cause de la responsabilité individuelle, la réversibilité du mérite de l'un sur l'autre et cependant, d'autre part, elle conserve la théorie anselmienne de l'imputation du mérite du Christ à l'humanité pécheresse. C'est la même inconséquence que celle que nous avons constatée dans la doctrine paulinienne de la rédemption; c'est la contradiction entre l'idée et la forme, le but et les moyens. Chez Paul la théorie vicaire n'a été que le moyen de triompher de la religion légale; de même pour la dogmatique protestante la théorie anselmienne du mérite satisfactoire du Christ a été le moyen de neutraliser celui des autres médiateurs de l'Eglise et en général le caractère méritoire des œuvres humaines, afin d'ouvrir la voie à la foi justifiante. Mais ni l'un ni l'autre ne se doutaient de la contradiction qui existait entre l'idée et le moyen de la réaliser. Ainsi le protestantisme, tout en niant la rédemption opérée par des actes méritoires *au sein de l'Eglise*, les maintint pour *ses débuts*. L'Église luthérienne renchérit même sur Anselme en étendant le caractère méritoire à toute la vie du Christ, à son obéissance active. C'était tirer la dernière conséquence de la doctrine catholique des saints et se mettre à la fois dans la contradiction la plus sanglante avec les vues morales du protestantisme.

X

Les *Sociniens*, conscience logique du protestantisme, firent une critique inexorable de cette théorie. Comment, disaient-ils, accorder avec la bonté divine ce pardon qui se fait payer par un tiers au lieu de se conférer directement et gratuitement, comme la grâce le réclame? Une pareille dispense de châtiment peut-elle passer pour un véritable pardon et une démonstration de la grâce divine? — Comment la justice divine peut-elle permettre, exiger qu'un innocent porte la peine d'un coupable? Ce qui passe devant le juge humain pour le comble de l'injustice, sera-ce la justice aux yeux de celui qui en est le type souverain? — Une *seule* mort *corporelle*, comme celle du Christ, adoucie d'ailleurs par la prescience d'une résurrection prochaine, peut-elle passer pour un équivalent de la mort *éternelle de tous* les hommes? Et s'il n'était pas nécessaire d'avoir un équivalent *exactement* correspondant, le rachat du coupable par une expiation vicaire *en général* n'était pas nécessaire non plus. — Enfin, comment l'obéissance active du Christ, à laquelle il était obligé comme tous les autres humains, pouvait-elle avoir un mérite satisfactoire? Qu'en résulterait-il si nous adoptions sérieusement que le Christ par son vicariat nous a débarrassés du devoir d'obéir aux commandements de Dieu? Légèreté et paresse, sommeil de la conscience, corruption morale à tous égards, voilà l'effet de cette doctrine de la rédemption.

Les *Rationalistes* firent un pas de plus en combattant en général la nécessité

et la possibilité de la rédemption par un Médiateur. L'amélioration morale individuelle, disent-ils, supprime les peines du péché pour autant qu'elles peuvent l'être et qu'elles ne durent pas comme conséquences naturelles du péché. C'est le seul moyen de réparation. Aussi le médiateur Dieu-homme devient-il à ce point de vue un simple docteur et modèle de vertu morale.

Il faut convenir que, si le rationalisme a fait à juste titre la guerre à la *forme* du dogme, il n'a pas su pénétrer jusqu'au *noyau*. En attribuant la rédemption aux efforts moraux de l'homme et en faisant du Christ le représentant et le type de ces efforts, il supprime le principe même de la religion de la rédemption et retombe dans la religion légale. Il est même sur le point d'arracher au sentiment religieux son noyau mystique et de le réduire à une morale abstraite et intellectuelle. En effet, l'union mystique du divin et de l'humain, la présence de l'esprit divin dans l'esprit de l'homme est le noyau objectif de la religion en général, et ce noyau est le principe dominant de la religion de la rédemption. Le supranaturalisme a parfaitement raison de maintenir ce noyau mystique, de ne rien céder de l'immanence réelle du divin en Christ et de considérer la rédemption, non comme une pure œuvre humaine, comme une élévation subjective de l'homme vers l'idéal divin, mais comme un processus vraiment divin et humain à la fois, comme le mouvement de Dieu vers l'homme et par suite de l'homme à Dieu, comme une réalité donnée et non seulement comme un idéal vers l'unité de la vie de Dieu et de l'homme. L'erreur du supranaturalisme consiste à se représenter cette vérité religieuse d'une manière peu spirituelle, extérieure, sensible, en retraçant l'union de Dieu et de l'homme, non comme un processus de l'esprit dans la conscience religieuse de l'Église, à partir de son fondateur, mais comme une incarnation unique de Dieu dans la personne sensible du Christ, et cela d'une manière mythique qui supprime totalement la vérité de la nature humaine. Bref, le supranaturalisme possède sans doute dans le Dieu-Homme de l'Église, la vérité religieuse dans sa profondeur, quoique la forme soit historiquement dénuée de vérité, parce qu'elle est symbolique et mythique; en revanche le rationalisme retient la vérité historique de l'homme-Jésus, ou croit la retenir — car son prétendu Christ historique est pour la plupart un idéal très moderne — mais il laisse échapper plus ou moins le contenu religieux de la religion de la rédemption, la vérité du principe de l'humanité-Dieu.

XI

Les *accommodements* n'ont pas manqué. On peut les ranger en trois catégories : la mystique, la dogmatique et la spéculative.

L'accommodement *mystique* se retrouve chez les Pères de l'Église des premiers siècles et puis dans la mystique et la théosophie tant catholiques que protestantes des temps postérieurs avec des nuances différentes. Ici la rédemption consiste dans l'union de la nature divine et de la nature humaine, commençant par le Christ et continuant toujours, l'homme devenant Dieu, Dieu devenant homme, incarnation de l'esprit et spiritualisation de la nature ter-

restre. Cette théorie offre le noyau le plus simple de toute christologie ecclésiastique. Son seul défaut est celui de la mystique en général : elle est peu déterminée ; flottante, chatoyante, équivoque, ce qui, après tout, ne serait guère un défaut au point de vue pratique de l'Église ; mais scientifiquement, elle est insuffisante.

Les accommodements *dogmatiques* se retrouvent dans les nombreuses hérésies christologiques de l'antique Église qui sacrifient une des deux natures en Christ à l'autre ou bien l'unité de sa personne à la dualité de ses deux natures. Il est inutile de s'étendre sur ces théories ; on peut en trouver les détails dans toutes les histoires du dogme. Cependant le dernier essai tenté dans ce domaine est celui de *Schleiermacher* : il mérite une attention particulière à cause de sa finesse et de sa subtilité.

Schleiermacher puise sa doctrine sur le Rédempteur historique dans la conscience de la rédemption de l'Église chrétienne ; il conclut de cet effet (la conscience chrétienne) à la cause (le Rédempteur historique). Nous avons, dit-il, la conscience d'un progrès religieux continu, d'un rapprochement de la félicité. Nous savons, d'ailleurs, que ce progrès ne saurait dériver de la vie naturelle, qui est celle du péché, source perpétuelle de malheur, et qu'il n'existe que dans la nouvelle vie de la communauté fondée par Jésus. L'expérience faite au sein de l'Église devant ainsi être attribuée à l'influence de son fondateur, nous devons nous représenter la personne du Sauveur, de manière à pouvoir être la cause suffisante pour produire cet effet. Or, la force productive d'un progrès illimité de la vie religieuse ne saurait loger dans un commencement purement relatif ; il en faut un absolument parfait. Il faut donc que le Sauveur ait été le type historique de la piété. La perfection de sa conscience religieuse consistait dans sa force constante qui excluait la possibilité du péché et de l'erreur, et même un combat réel, puisque celui-ci supposerait un minimum de péché réel. Cette conscience parfaite et active de Dieu constituait la présence de Dieu en lui et doit être considérée comme la seule révélation parfaite de Dieu ou comme la seule région primordiale d'une pure présence de Dieu dans la nature humaine. La personne du Rédempteur est donc dans un sens un phénomène merveilleux dans la vie de l'espèce, lequel ne s'explique pas par son développement souillé, mais par un acte originel de la nature humaine non affectée de péché, acte qui a saturé cette nature de conscience divine et a réalisé la notion de l'homme, comme organe de la conscience divine. C'est ce qui n'empêche pas le Sauveur d'être semblable à tous les hommes par l'identité de la nature humaine, qui veut que la force supérieure doive se développer, aussi chez lui naturellement, peu à peu, avec cette différence pourtant que ce développement a dû être libre de tout combat et présenter une transition ininterrompue de l'innocence la plus pure à la force virile la plus accomplie. — Ajoutez, dit Schleiermacher, à ces traits celui d'une forme d'expression et de communication *nationale* ; mais sans erreur soit appropriée, soit propagée.

Telles sont les idées fondamentales de la christologie de Schleiermacher, auxquelles il réduisit les formules de la doctrine de l'Église. Nous demandons, puisqu'il est important d'en faire *la critique* : est-ce-là une solution du problème que nous offrent les formules traditionnelles ? Le défaut de la forme dogmatique

a-t-il disparu pour faire place à une notion exempte de contradictions ? La vérité religieuse de la christologie de l'Église est-elle vraiment épuisée ? Nous sommes forcé de répondre négativement. La christologie de Schleiermacher ne satisfait ni le postulat de *l'intelligence*, ni *celui de la foi religieuse*.

Non, l'intelligence qui veut une notion logique n'est pas satisfaite ici. Les contradictions, pour être plus subtiles et plus cachées, n'en sont pas moins réelles. Le Christ de Schl. veut être semblable à tous les hommes par l'identité de la nature humaine et pourtant il ne participe pas du péché qui en est inséparable. Il sera soumis à la loi d'un développement successif de son esprit, mais sans avoir jamais à lutter, tandis que partout la nature humaine ne se développe que par la lutte. Il aura partagé la nationalité de son milieu, mais sans en avoir été influencé, sans s'être approprié des erreurs populaires. Toutes ces thèses sont aussi incompatibles avec l'histoire qu'avec la psychologie. En comparaison du Jésus de l'histoire, le Christ de Schleiermacher est un *être* aussi docétique, aussi fantôme que celui de l'Église, mais seulement d'une autre manière.

La foi ne trouve pas davantage ici son compte. Le Sauveur de Schl. a beau être un individu type, il n'est pourtant toujours qu'un être humain et « le Dieu en lui » se réduit au fond à ceci que la nature humaine en lui s'est élevée à la hauteur de sa conscience de Dieu par un acte primordial ; la rédemption est et reste seulement un acte humain, qui n'est que représenté sous la forme d'un acte divin ; mais il n'est pas question, comme la doctrine ecclésiastique l'exige avec raison, d'un mouvement réel de Dieu vers l'homme (incarnation de Dieu), comme la cause efficiente de l'ascension de l'homme à Dieu. En face d'un tel Rédempteur purement humain, l'orthodoxie a le droit d'objecter : Il n'y a que Dieu qui délivre l'homme.

L'erreur capitale de Schleiermacher consiste en ce que, partageant toujours encore la thèse fondamentale de la tradition, *il identifie la cause efficiente de la rédemption avec l'initiateur historique de la religion de la rédemption* sans comprendre que la cause de ce processus spirituel de l'humanité doit se trouver au delà de tous les phénomènes temporaires et sensibles, dans une source transcendante, suprasensible, éternelle, en Dieu, et que vis-à-vis de cette cause absolue, l'initiateur historique et son Église historique rentrent dans la catégorie des moyens et des phénomènes temporaires. Cette confusion erronée de cause éternelle et de moyen temporaire se fait sentir surtout dans la doctrine de l'œuvre du Christ. Schl. décrit cette œuvre en disant : Elle consiste à faire entrer les individus dans la force et le bonheur de la conscience divine du Christ. Or, il ne saurait se dissimuler que depuis la mort de Jésus, cette introduction est *directement* l'œuvre non du Christ historique mais celle de l'Église ; que cette œuvre ne peut être considérée *indirectement* comme celle du Fondateur, qu'autant que l'Église agit sous son impulsion constante et à l'aide de son image gravée dans les cœurs. On peut demander si l'Église opère en effet sa rédemption *uniquement* sous l'impulsion de son fondateur et à l'aide de son image *vraiment* historique. Schleiermacher l'admet sans le prouver. Remarquons surtout que pour l'humanité historique successive, le rédempteur n'est plus le Christ lui-même, mais l'Église chrétienne. Eh bien ! dit-on, c'est l'acception vraiment historique et concrète de la rédemption chrétienne. Mais qu'on

y prenne garde. En s'imaginant de compléter l'insuffisance d'un Sauveur purement humain par l'insertion de l'Église également humaine, on rentre dans l'Église catholique et on sera incessamment poussé vers la confusion de l'objectivité *historique du moyen humain* du salut avec l'objectivité *absolue de sa cause divine*, c'est-à-dire on sera poussé vers cette apothéose de l'Église que le protestantisme dès son début avait condamnée dans la dogmatique catholique. Il en résulte qu'à l'heure qu'il est la dogmatique protestante se trouve évidemment placée devant cette alternative décisive : ou elle persistera dans l'identification de la cause divine de la rédemption et de son moyen humain ; alors elle sera forcée de reconnaître comme source absolument divine du salut non plus seulement le fondateur historique de l'Église, mais encore également l'Église elle-même : ce sera renier la Réformation qui a fait de l'Église le moyen purement humain du salut divin ; ou bien elle poussera l'œuvre de la Réforme et appliquera aussi la distinction commencée par elle entre la cause divine et le moyen humain à l'origine de l'Église ; alors elle devra faire une distinction évidente dans la christologie entre la révélation divine (le Logos éternel) et son premier organe humain (le Jésus historique) ; entre l'œuvre rédemptrice de l'Esprit de Dieu, cause égale partout et toujours, et l'œuvre individuelle de Jésus, forme historique initiale de la religion de la rédemption. Or, c'est là la pensée fondamentale de toute christologie spéculative.

XII

La doctrine spéculative de la rédemption est, dans ce sens, aussi ancienne que la théologie chrétienne, qu'elle est l'expression déterminée de cette doctrine mystique que nous trouvons déjà chez les plus anciens Pères de l'Église et même dans les écrits pauliniens et johanniques. Mais elle ne revêt un caractère scientifique que dans la philosophie moderne.

D'abord chez *Spinoza*. Le salut, dit-il, ne réclame pas absolument la connaissance du Christ selon la chair (le Jésus historique), mais il n'en est pas de même du Fils éternel de Dieu, c'est-à-dire de l'éternelle sagesse de Dieu qui s'est révélé en toutes choses, mais principalement dans l'esprit humain et plus que chez tous les autres en J.-C. ; car sans cette sagesse de Dieu, personne ne peut parvenir au salut, puisqu'elle seule enseigne ce qui est vrai et faux, bon et mauvais.

Kant, à son tour, déclare aussi que le Christ idéal, c'est-à-dire l'idéal de l'humanité agréable à Dieu, est l'unique objet essentiel de la foi salutaire. L'origine et la confirmation de cette idée se trouvent dans la raison humaine ; mais elle se rend sensible dans une personne historique dont la force morale s'est prouvée par une activité bienfaisante qui a triomphé de toutes les résistances. Il est possible de supposer que l'expérience offre une pareille perfection morale, mais on ne saurait jamais l'affirmer avec une certitude absolue. Au reste, cela n'est pas nécessaire, puisque en tous cas l'idéal caché plus ou moins parfaitement sous l'apparition sensible, est l'objet proprement dit de la foi religieuse.

Jacobi distingue encore plus nettement entre l'idéal religieux et la réalité

historique. Je comprends, écrit-il à Claudius, comment tout ce qui peut être vu de divin et tout ce qui par cette vue peut porter à la vie divine, se présente à toi sous l'image et le nom du Christ. Tant que tu n'honores en lui que ce qui est bon et divin en soi, ton âme reste debout et tu ne dégrades pas la raison ou la moralité en toi par l'idolâtrie. Peu importe au point de vue de la vérité essentielle de ta représentation et de la valeur des sentiments qui en découlent ce que le Christ, hors de toi, a été en soi; peu importe que la réalité corresponde à ton idée, peu importe même qu'il y ait une réalité quelconque. Ce qui importe, c'est qu'il soit en toi; or en toi il est un être vraiment divin. C'est par lui que tu contemples la divinité pour autant que tu peux la contempler et en t'élevant avec lui vers les idées les plus élevées, tu t'imagines, par une illusion inoffensive, de t'élever seulement *par* lui.

Fichte distingue dans la christologie ecclésiastique deux éléments d'une valeur très différente : l'élément *métaphysique*, qui contient l'intelligence de l'unité de l'existence humaine et de la vie divine en général ; et l'élément *historique* qui prétend que cette unité est parvenue pour la première fois à la conscience par Jésus de Nazareth et en lui. Le premier élément seul rend heureux, le second nullement ; il ne fait que rendre intelligent. Si quelqu'un est uni à Dieu, il est indifférent comment il est parvenu à l'être ; ce serait se livrer à une œuvre bien inutile que de se retracer toujours le chemin au lieu de vivre de la chose. Le seul moyen de salut, c'est la mort de l'égoïsme, *la mort avec Jésus*, la régénération, mais le salut ne gagne rien à connaître l'histoire de l'enseignement.

A entendre *Schelling*, la trinité et l'incarnation divine constituent l'idée centrale du christianisme, mais l'incarnation ne doit pas être envisagée empiriquement, comme un événement isolé dans le temps ; dans cette acception, elle n'a pas de sens, puisque Dieu est en dehors du temps. Mais elle est éternelle ; en Christ elle a atteint son apogée et entre ainsi dans sa pleine réalisation, puisque l'unité du fini et de l'infini qu'il a été le premier à connaître clairement, devait parvenir par lui à tous et devenir ainsi le principe général d'une nouvelle conception du monde. Cependant, malgré ce caractère d'initiateur, le Christ, comme individu, est un personnage très compréhensible et l'origine du christianisme s'explique très bien par le concours de l'esprit oriental et occidental. Il en résulte que le contraste du chrétien et du non chrétien n'est pas absolu. Toutefois la vérité et la nécessité de l'idée chrétienne sont indépendantes de l'histoire de leur propagation.

L'explication que *Hegel* a donnée de la christologie est aussi instructive que mal comprise. On l'a prise tantôt pour supranaturaliste, tantôt pour naturaliste, quoiqu'elle ne soit ni l'un ni l'autre. Voici sa pensée : la désharmonie qui règne dans l'esprit humain et qui est à la fois sa faute et son malheur, ne saurait être abolie par lui-même, puisqu'en qualité d'esprit individuel, il se trouve engagé dans une liberté abstraite et par conséquent dans la contradiction qu'il doit surmonter. La suppression de cette désharmonie dans l'individu suppose au contraire la connaissance de cette vérité que la contradiction *en soi* est déjà levée, c'est-à-dire dans l'essence de l'esprit absolu, en tant qu'il est l'unité de soi-même et du fini, l'amour conciliateur. L'homme ne peut se savoir entré dans

la communion de Dieu que lorsque Dieu n'est pour lui ni un étranger, ni un ennemi, mais la base et le soutien de sa propre vie spirituelle. Mais comment parviendra-t-il à cette conscience de son vrai rapport avec Dieu? L'essence de l'esprit consiste dans l'unité de la nature humaine et de la nature divine : or cette essence entre dans la conscience de l'humanité religieuse sous la forme de la contemplation, sous l'image d'un homme-Dieu déterminé. Ainsi la représentation de l'homme-Dieu dans la foi de l'Église, se déclare avant tout comme le réfléchissement de sa propre conscience, comme le miroir dans lequel l'esprit religieux contemple sa propre nature à la fois divine et humaine. — On demande dans quel rapport se trouve le fondateur historique avec cette conscience de l'Église. Hegel répond : Jésus a puisé dans l'unité réelle de sa conscience avec la volonté divine, ce qui constitue la présence du divin dans le vrai humain, cette vérité, révélée d'ailleurs aux autres par l'enseignement et la vie : que la réconciliation de l'homme avec Dieu n'est pas un objet qu'il faut conquérir, mais qu'elle est une réalité ; que Dieu n'est pas loin, n'est pas au delà, mais qu'il est présent dans son royaume, qu'il est amour ; et qu'il s'agit seulement de faire passer dans son propre sentiment cette vérité et d'en faire la base de la conscience religieuse. Cependant, comme la pleine intelligence spirituelle de la révélation de Jésus ne s'ouvrit pour l'Église qu'après sa mort, elle fit de cette mort le centre de la réconciliation et la considéra comme l'amour absolu qui triomphe du fini dans le fini lui-même. Voici donc la vérité capitale qu'exprime la double représentation de la personne de l'Homme-Dieu et de sa mort expiatoire : la contradiction du fini en soi est déjà résolue en Dieu, le mal en soi est déjà vaincu dans la véritable essence de l'esprit. Il ne reste que l'appropriation individuelle de cette réconciliation existante en soi, par la foi et le consentement de la volonté; alors le mal s'est évanoui et le péché est pardonné aussi pour la conscience individuelle. Or ceci est d'une part le fait de l'individu, de la volonté humaine qui immole sa nature inférieure, son égoïsme (meurt avec Christ); et d'autre part le fait de l'Esprit de Dieu en lui, lequel par la foi devient l'esprit de l'homme. La mission de l'Église consiste à faire passer intérieurement à l'individu le bien et le vrai par l'exercice et le développement, à faire l'éducation de l'Esprit en sorte que la vérité s'identifie de plus en plus avec lui-même et devienne sa volonté, son esprit à lui.

En présence de ces profondes pensées, on se demande s'il faut s'étonner plus de la grossièreté de ceux qui ont pu y introduire simplement l'Homme-Dieu historique de la dogmatique, ou de la frivolité de ceux qui ont ramené cette christologie à la vie naturelle de l'espèce humaine, comme si celle-ci était déjà dans sa vie physique et dans sa culture, l'unité du divin et de l'humain, le Fils éternel de Dieu, parce que l'imperfection et la mort dans les individus s'évanouissent toujours spontanément dans la vie de l'espèce (Strauss). Il n'y a là qu'une caricature de la pensée de Hegel, dont Biedermann a indiqué la véritable clef.

En comparant ces différentes théories spéculatives, on ne tarde pas à constater qu'elles ont en commun un grand trait, tout en différant du reste considérablement.

Ce trait commun, caractéristique du point de vue spéculatif, consiste dans la *distinction* bien accusée entre le fondateur historique, son œuvre et sa souffrance

d'une part, et le principe religieux général, mis en rapport plus ou moins intime avec Jésus de l'autre; ce qui entraîne la condamnation de l'identification du principe avec son organe historique qui règne dans la dogmatique dès l'origine.

En revanche *ces théories diffèrent* tant par l'acception du *principe* qu'elles trouvent représenté dans la christologie que par le *rapport de ce principe avec le fondateur de l'Église*. Selon les uns le principe chrétien consiste dans l'idéal de l'humanité agréable à *Dieu*, en d'autres termes, dans l'idéal du bien et du vrai. Selon les autres, le principe consiste dans la vérité métaphysique de l'unité de l'infini et du fini, de l'esprit divin et de l'esprit humain. Le premier est trop étroit, le second trop large. Selon le premier, la conscience religieuse serait de nouveau renvoyée à un devoir, à une poursuite sans fin de la communion de Dieu, à un progrès qui ne satisfait jamais, tandis que la religion de la rédemption réclame l'union à Dieu comme un présent, comme une réalité, non simplement comme un idéal à réaliser. Suivant le second principe, l'union du cœur à Dieu, religieuse et uniquement à réaliser par les processus religieux de la vie, devient une unité d'essence, abstraite et métaphysique, du fini et de l'infini, d'où résulterait que la rédemption religieuse se résout dans la pure connaissance théorique de cette vérité métaphysique. Ce n'est pas là cependant la pensée ni de Fichte, ni de Hegel, puisque l'un et l'autre déclarent expressément que l'appropriation subjective de ce principe est déterminée par l'acte de la volonté qui sacrifie son moi égoïste, c'est-à-dire par *la mort avec Christ*.

C'est ainsi que se corrige l'acception défectueuse du principe et que celui-ci n'est fidèlement rendu qu'en disant qu'il exprime le fait spécifiquement religieux de la religion de la rédemption.

Quant au rapport du principe avec le fondateur historique de la religion, les uns ne voient dans le Christ de la foi que la personnification de l'idéal en déclarant qu'on ne saurait rien connaître de la réalité historique de Jésus et en la laissant de côté comme plus ou moins indifférente. Les autres au contraire insistent sur l'importance personnelle du Fondateur, à titre de premier organe et prédicateur de la vérité rédemptrice, sans tenir compte du côté idéal de sa personne propre à la foi de l'Église et sans l'expliquer. Hegel enfin a tenu compte des deux faces de la question et les a traitées avec sagacité, mais il ne les a pas suffisamment distinguées l'une d'avec l'autre.

Ce sera maintenant à nous de conclure. Trois questions se présentent :

1. La question *philosophique* relative à l'essence et à la base de la rédemption.

2. La question *historique* touchant la réalité du fondateur et son action dans l'histoire.

3. La question *dogmatique* de l'origine et de l'importance de l'acception idéale de la personne et de l'œuvre du Médiateur.

La première s'occupe de l'idée pure; la seconde de l'apparition historique dans le passé : la troisième de l'expression continue de l'idée par la symbolique de l'apparition idéale ou du mystère dans le culte.

XIII.

La rédemption est un processus de l'esprit qui n'a lieu que dans l'homme et qui n'a sa cause qu'en Dieu.

Elle ne peut *avoir lieu que dans les profondeurs du cœur humain*. Le mal dont nous devons être délivrés consiste dans l'antagonisme entre notre cœur et l'ordre du monde, antagonisme qui est à la fois notre faute et notre malheur. Notre *faute* en tant que nous ne voulons pas, comme nous sommes obligés à faire, en résistant à la loi de notre liberté, soit par l'obéissance servile de l'esclave, soit par la désobéissance arbitraire du péché. Notre *malheur* en tant que nous devons souffrir ce que nous ne voudrions pas, soit par la souffrance intérieure de la coulpe qui nous fait subir le jugement du sentiment moral sur notre égoïsme récalcitrant, soit par les souffrances extérieures des maux qui nous font sentir le néant de notre volonté égoïste vis-à-vis de la volonté souveraine de l'ensemble. Notre malheur consiste donc dans le double antagonisme entre le moi et l'ordre divin, ses exigences et ses dispensations, ce refus opposé à l'obligation et à la nécessité : être délivré de ce malheur, voilà notre salut. En nous délivrant de cet antagonisme, la rédemption ne peut être qu'un processus dans chaque esprit humain, non un fait extérieur qui se serait accompli en faveur de l'homme en un certain lieu, à une certaine époque. Cela ne serait possible qu'au cas que le malheur à faire disparaître ne consistât qu'en maux extérieurs dont la délivrance pourrait s'accomplir par l'un en faveur de l'autre. Mais voilà ce que défend l'acception plus profonde du malheur dans l'esprit de la religion de la rédemption. Celle-ci reconnaît pour mal fondamental l'affection de la chair, l'égoïsme ; d'où il résulte que la délivrance du mal ne peut consister que dans un changement de disposition, une μετάνοια, c'est-à-dire dans un processus intérieur.

La réconciliation peut encore moins avoir Dieu pour objet. Ceci supposerait un antagonisme à faire cesser entre la colère et l'amour en Dieu. Or le propre de la conscience dans la religion de la rédemption consiste à reconnaître Dieu comme l'Amour, comme l'Esprit du vrai et du bien, un en lui-même et par suite ramenant notre antagonisme à l'unité (grâce et vérité). Dieu, a-t-on dit, doit être réconcilié pour témoigner de l'amour. Mais cette idée résulte d'un point de vue inférieur de la conscience de Dieu et de la conscience de soi. On la retrouve dans la doctrine juridique de Paul, du moins pour la forme ; au fond il s'élève plus haut par sa conception du péché comme naturel à l'homme charnel et par sa doctrine de la prédestination. En effet, si Dieu a enveloppé tous les hommes dans la désobéissance, afin de faire miséricorde à tous (Rom. XI, 32), il ne saurait être offensé du péché qu'il a ordonné lui-même au point de devoir obtenir satisfaction pour témoigner sa grâce. Ajoutons qu'en mettant l'accent sur la mort et la vie en communion avec Christ, l'Apôtre adopte une vue mystique qui va au delà de cette forme juridique. Le noyau de la doctrine de Paul et plus encore de celle de Jean, consiste à contempler dans la vie et la mort du Christ la révé-

Pdion de l'amour de Dieu, en sorte que Dieu n'est pas l'objet mais l'Auteur de la réconciliation humaine. Καταλλάγητε τῷ θεῷ : laissez-vous réconcilier avec Dieu et par lui, voilà le noyau impérissable de la doctrine chrétienne de la rédemption sous un double rapport : 1° que Dieu n'est pas l'objet de la réconciliation, mais que celle-ci a lieu dans l'intérieur de l'homme, dans sa volonté ; 2° que l'homme ne crée pas la réconciliation par sa volonté, mais qu'il l'accepte comme partant de Dieu qui en est l'auteur.

Si la rédemption s'accomplit *dans* l'homme et nulle part ailleurs, elle ne procède *pas de lui* ; *sa cause est en Dieu*. Lorsque le pélagianisme et le rationalisme nous représentent l'homme se délivrant lui-même par son libre arbitre, ils évitent sans doute l'erreur de la doctrine ecclésiastique, mais pour se jeter dans des contradictions irrationnelles. Comment serait-il possible que la liberté subjective de l'homme seule abolît l'antagonisme, tandis qu'elle y est engagée elle-même ? Le malheur, la captivité de notre esprit ne consiste-t-elle pas précisément dans les bornes et les faiblesses de l'homme en présence de la loi du devoir et de la nécessité de la destinée ? Si la volonté humaine pouvait se dégager de ces liens, elle n'aurait jamais besoin d'une délivrance religieuse, ni d'un Dieu libérateur, puisque toute religion repose sur ce principe, que l'esprit fini, ne saurait par lui-même se dégager des contradictions du fini, mais uniquement par la force de l'esprit infini, libre et libérateur, de Dieu. Il en résulte qu'au lieu d'aspirer à la rédemption par lui-même et pour lui-même, l'homme doit, au contraire, renoncer à vouloir être quelque chose d'à part, renoncer à sa volonté égoïste et se livrer à la volonté harmonique de la raison et de la bonté éternelles, qui se déploiera alors en lui, comme la force unissante, comme l'amour conciliateur. En faisant à Dieu le sacrifice de ta volonté propre, qui est la fois ton délice et ton malheur, tu sentiras que sa volonté qui se révèle à toi, dans l'ordre moral et physique, n'est pas la borne de ta liberté, mais sa vraie réalisation, sa forme rationnelle, son bien suprême ; que cette volonté n'est pas une loi qui juge et condamne, mais une force intérieure, créant le libre amour du bien et la joie de l'activité et de la souffrance, le Saint-Esprit de la paix et de la liberté dans l'union avec Dieu. Aussitôt l'aspect du monde change : tu reconnais, là où tout te paraissait auparavant sombre et pénible, les lois de la sagesse éternelle et tu trouves, avec la soumission volontaire et la confiance joyeuse, la force de supporter et de triompher. Mais autant il est vrai que cette délivrance intérieure dépend du sacrifice de la volonté propre, autant il est vrai que ce sacrifice n'est possible qu'à condition que nous sachions que la réconciliation est donnée déjà dans l'amour et la sagesse de Dieu et que nous n'avons qu'à nous abandonner à cette volonté parfaite du Bien pour être délivrés de tout mal par l'union avec elle. Chez la plupart, sans doute, cette connaissance s'obtient par des moyens extérieurs, spécialement par la prédication des héros religieux et puis par celle de l'Église ; mais elle ne parvient à la certitude intime que par cette vue individuelle qui pénètre les phénomènes embrouillés de l'existence pour en saisir la vraie importance, la cause éternelle et le but, et en reconnaît le pivot dans la volonté de Dieu immuable et parfaite.

Le langage religieux qualifie avec raison cette vue *d'illumination* divine, puis-

que par elle l'âme voit apparaître une lumière supérieure qui déchire le voile du monde sensible. C'est la gloire, l'harmonie intime de l'Esprit ordonnateur du monde, qui se révèle à elle ; dans ce jour, *sub specie æternitatis*, le monde et l'homme prennent un autre aspect, et les contradictions phénoménales s'harmonisent. La vie en profite ; la vérité supérieure qui se lève dans l'âme, opère énergiquement sur le sentiment et la volonté, en brise l'égoïsme et les pousse vers la volonté divine qui vient à leur rencontre. Ainsi la connaissance rédemptrice de la vérité ne se consomme que par le concours de la volonté humaine avec la volonté divine. De là naît une paix, une liberté, une vie supérieure qui n'est pas émanée de nous-mêmes, mais n'en est pas moins à nous, qui est élevée au-dessus de la vie naturelle et n'est pas cependant contraire à la nature ; cette vie est notre vraie nature et notre vraie destination, notre vie accomplie et pleinement satisfaite dans l'union à Dieu.

Voilà ce que le christianisme appelle *l'état d'enfants de Dieu*. Nous y entrons par la foi au fils de Dieu ou, ce qui revient au même, par l'Esprit de Dieu. Avec la domination de la chair disparaît la crainte que remplacent l'amour (qui est l'accomplissement de la loi) et la confiance filiale (qui est sûre de triompher du monde), car si Dieu est pour nous, qui sera contre nous ? Vous connaîtrez la vérité, et la vérité vous rendra libres. Les stoïciens postérieurs reproduisent la même idée. Sénèque dit : « Obéir à Dieu, c'est la liberté. » Epictète demande : « Comment pourrai-je devenir libre ? » Il répond : « Non par une volonté arbitraire, qui n'est que démence et le contraire de la vraie liberté, mais par la discipline de nous-mêmes, en apprenant à vouloir les choses telles qu'elles se présentent, telles que Dieu les a ordonnées. Celui qui s'abandonne à Dieu, marchera sûrement. S'abandonner à Dieu, c'est vouloir ce qu'il veut et ne pas vouloir ce qu'il ne veut pas. Or voilà ce qu'on fait en étudiant les vues et le gouvernement de Dieu. J'estime que ce que Dieu veut vaut mieux que ce que je veux. Je m'attache à lui comme serviteur et imitateur ; tout ce que je désire et tout ce que je veux est à lui. Voici le chemin qui conduit à la liberté, voici la délivrance de l'esclavage, c'est de pouvoir dire de tout son cœur : Conduis-moi, ô Zeus, conduis-moi, ô Destin, là où vous m'avez destiné à aller. » On trouve enfin des pensées analogues dans la mystique persane. Ici le processus intime de la rédemption se rattache également à Moïse, Jésus et Mahomet, comme types et conducteurs dans le sens d'un syncrétisme qui ne considère les religions diverses que comme diverses formes de la même vérité. On peut dire, sans doute, que toutes les religions partagent jusqu'à un certain point l'idée de la rédemption, qui est le nerf de la religion : mais il faut se hâter d'ajouter qu'elles ne la partagent pas au même degré. Dans les religions de la nature il ne saurait être question en aucune manière d'une rédemption spirituelle. Dans les religions légales, telles que le judaïsme et l'islam, elle n'est conçue que d'une manière extérieure ou bien comme idéal de l'avenir. Ce n'est qu'au sommet de la conscience religieuse et morale de l'humanité qu'on conçoit la rédemption comme le processus de la délivrance du cœur dans l'union à Dieu et comme présent vivant. Si quelques individus çà et là ont pu atteindre cette hauteur par des voies différentes, il est de fait qu'elle n'est devenue le principe d'une religion positive que dans deux phénomènes historiques : le buddhisme et le christianisme. Ils ont en commun

que l'idée de la rédemption forme le centre de la religion et qu'on la considère comme le processus de l'esprit qui fait cesser l'antagonisme douloureux qui existe entre le *cœur* humain et l'ordre divin. Mais voici la différence. Dans le buddhisme, cette réconciliation présente un caractère négatif prédominant ; la rédemption consiste dans la suppression du mal par le renoncement à sa propre volonté. Dans le christianisme, le côté positif se joint au côté négatif : l'acquisition d'un salut réel, d'une vie supérieure par le sacrifice du moi naturel à Dieu. Il ne s'agit que de tuer la volonté propre, ou plutôt la volonté propre est conservée comme membre libre au service de l'ensemble, comme force précieuse en faveur du travail consacré aux biens positifs de la vie. Il est évident que ce principe est beaucoup plus riche que le précédent ; il a déployé aussi une puissance historique bien autrement productive. Il faut cependant reconnaître la valeur du buddhisme, surtout pour les races orientales ; il faut avouer aussi que si, grâce à son caractère passif, il se prête moins à une puissante révolution dans le monde, il est aussi moins exposé au danger de se dégrader par les intérêts mondains des individus et les intérêts politiques des peuples. Plus un principe est riche, profond, vaste, plus aussi il court risque de se dénaturer dans ses manifestations. C'est ce qu'il ne faut jamais oublier en comparant les effets pratiques des religions respectives.

XIV.

Notre seconde question était : Quel est le rapport qui existe entre le principe de la rédemption et la foi au médiateur ? Cette question en renferme deux autres : Quelle est l'importance *historique* des fondateurs de religion ? et quelle est leur importance *idéale* dans la foi de leurs communautés ? Nous commençons par la première : *la réalité historique des fondateurs de religion.*

Ce qui distingue les génies initiateurs de l'histoire religieuse d'avec l'Église qui leur succède, ne saurait consister dans une nature spécifiquement différente de leur conscience religieuse ou en général de leur existence humaine. Cette différence ne peut consister qu'en ce que le principe religieux caractéristique, qui est devenu une propriété de l'Église, est apparu en eux d'une manière originale et s'est déployé avec une force créatrice très puissante. S'ils se sentent en possession d'une révélation divine spéciale, le contenu de celle-ci n'est pas différent de celui qui devient par la communication l'objet de la même expérience vivante chez les autres. La différence peut être graduelle, elle n'est pas spécifique, quant à la conscience de Dieu et la conception du monde, la manière d'expliquer la vie humaine, l'attitude en présence de ses biens et de ses maux, la détermination des devoirs qu'elle impose et surtout celle du bonheur suprême de la vie ; bref, tout ce qu'entraîne la notion d'un principe religieux et tout ce qui constitue le noyau caractéristique d'une personnalité religieuse. La vie religieuse de l'Église se forme non exclusivement, mais essentiellement sous l'influence de son fondateur, sous l'impression de sa personna-

lité telle qu'elle se révèle par la parole et la vie. Il faut par conséquent que le même esprit pieux qui respire dans l'Église, ait animé aussi le fondateur qui l'a communiqué. Déjà la continuité qui règne entre la tête et les membres, entre le point de départ et le progrès, suppose que l'un ne saurait avoir une conscience religieuse essentiellement différente de celle de l'autre. Sans doute, il faut admettre un degré extraordinaire d'originalité et de force expansive chez le fondateur; mais la différence relative ne doit pas être érigée en différence absolue. En effet, quelque nouveau que soit un pareil phénomène religieux, il ne laisse pas pourtant, comme le montre l'analogie des génies dans d'autres domaines, d'être un enfant de son temps et de son peuple, de dépendre dans une certaine mesure du milieu où il se produit, et par suite de participer des bornes humaines de tous les phénomènes historiques. Disons même qu'une appréciation impartiale de l'histoire constate que les nouveaux principes, religieux ou autres, manifestent à leurs débuts dans les initiateurs plus de force et d'abondance que de clarté et de pureté. C'est une loi de l'histoire qu'à leur apparition les principes nouveaux se trouvent encore mêlés aux anciens dont ils doivent se dégager : que les éléments les plus contradictoires fermentent pêle-mêle ensemble; que l'activité des éléments nouveaux est encore liée aux formes des anciens qu'ils dépassent essentiellement et qu'ils prétendent vaincre. Que résulte-t-il de ce fait si simple et généralement accepté en théorie? C'est qu'on ne saurait envisager l'apparition d'un nouveau principe religieux dans le fondateur d'une communauté comme suprême et absolument parfaite. Que si l'on objecte que les éléments temporaires et nationaux concernent seulement l'apparition du personnage religieux et non son essence, nous répondrons que la distinction est parfaitement juste quant au principe, mais est absurde quant à son premier organe historique. En effet, qu'est-ce qu'une personnalité historique si ce n'est un phénomène individuel déterminé par le temps et l'espace? Supprimez cette détermination et ces bornes individuelles, et il ne reste que quelque chose de général qu'on pourra définir peut-être, mais qui ne sera certainement pas une personnalité réelle. Sans doute, on peut former un idéal à l'aide de personnages historiques dépouillés de tous les traits qui constituent leur individualité avec ses bornes et ses défectuosités; mais quel que soit le prix d'une pareille idéalisation en vue des besoins pratiques, en théorie la différence entre l'idéal et la réalité historique subsiste toujours. — Qu'on ne dise pas non plus qu'ainsi l'idée religieuse est rabaissée à l'état de représentation abstraite et manquant de réalité, tandis que la religion de la rédemption exige la présence réelle de la révélation divine dans l'humanité. Cette dernière considération est très juste, mais elle prouve seulement que cette conception abstraite du principe chrétien comme idéal (selon Kant et Jacobi) est insuffisante. Mais ce n'est pas ainsi que nous l'entendons. Le principe de la rédemption est pour nous la vie de l'esprit filial, réalisée dans l'Église. Cependant autant il est certain que ce principe est apparu réellement dans l'Église chrétienne grâce à son fondateur, autant il est vrai que le principe même s'étend au delà de toute apparition déterminée et par conséquent aussi au delà de celle de son premier organe; il ne se réalise pleinement que dans l'ensemble de l'Église qui se développe historiquement, non à ses débuts. Ici, comme partout le développement continu n'est pas seulement

une propagation extensive, mais à la fois intensivement un perfectionnement. On ne disconviendra pas de cette vérité quant au christianisme, si l'on songe combien il est redevable du développement de son principe, déjà peu après son établissement, à Paul, puis à l'auteur alexandrin du quatrième évangile, plus tard à un Athanase et un Augustin, à un Luther et un Zwingle, à un Spener et un Lessing.

XV.

Il nous reste à fixer *l'importance du Christ idéal dans l'Église*. Il serait à désirer qu'on la distinguât de la réalité historique. On pourrait alors d'une part donner toute liberté à l'intelligence et aux études historico-critiques qu'elle poursuit et de l'autre rendre davantage justice à la valeur religieuse du Christ de la dogmatique ecclésiastique. Du moment qu'on s'est convaincu que le Christ dogmatique de l'Église est quelque chose de tout à fait différent du Jésus de l'histoire, on est obligé à se rendre compte du motif de ce Christ idéal et de son importance continue pour le culte. En effet, ce serait une puérilité que d'attribuer uniquement le développement du dogme christologique aux spéculations insensées des Pères grecs. Si l'on prétend expliquer la foi à la divinité du Sauveur par le pieux besoin d'honorer autant que possible un Maître chéri, il faut dire que l'explication est insuffisante et ne saurait rendre compte de cette foi dans les deux religions de la rédemption.

La doctrine ecclésiastique de la nature divine du Christ partit évidemment de la théologie de Paul et de Jean. Or toute impression immédiate de la vie historique de Jésus manqua à l'une comme à l'autre. Il en résulte que l'image dogmatique que l'Église s'est formée du Christ est dès le principe un produit de la conscience chrétienne indépendant du sol historique, l'objectivation du principe de la rédemption, de la filialité divine, de l'habitation de Dieu dans l'homme ; on en a fait une image individuelle. Un pareil procédé était ici un besoin nécessaire, parce que ce principe ne pouvait guère se faire comprendre de tous par un autre moyen. Les doctrines purement théoriques sur Dieu et le monde, objet de l'enseignement philosophique, peuvent se transmettre en formules et en démonstrations abstraites et sont indépendantes de la personne du Docteur, du Maître, du chef de l'école. On peut affirmer également que les préceptes moraux et cérémoniels d'une religion principalement légale peuvent au besoin se passer de l'exemple de leur auteur ; il suffit ici que l'infaillibilité de la source de la révélation où l'on puise, soit garantie à la conscience du croyant. On le voit dans l'Islam ; la doctrine de la révélation du Coran est beaucoup plus importante que celle de la personne du prophète. Il en est tout autrement dans la religion de la rédemption : son principe ne consiste ni en dogmes théoriques ni en préceptes moraux, mais dans le vrai rapport de l'homme avec Dieu et le monde, expérimentalement constaté comme effet d'une révélation divine. C'est un fait intérieur qui se renouvelle toujours, c'est l'union du cœur à Dieu qui s'ouvre à lui. Or ce fait, cette union, ne saurait s'exprimer et se communiquer

d'une manière plus précise et plus simple que sous l'image d'une personnalité dont l'essence consiste à être la pure expression de ce vrai rapport de Dieu et de l'homme, la représentation idéale, typique de leur union, bref le symbole personnifié de l'idée de l'Homme-Dieu.

FIN.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES

Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 24 mars*. M. OPPERT continue sa communication sur les inscriptions du roi Guéda. Après avoir rappelé et exposé à nouveau les arguments sur lesquels s'appuie l'opinion qui reconnaît l'existence d'une langue dite *sumérienne*, apparentée aux idiomes touraniens et pour laquelle aurait été créée et employée pour la première fois l'écriture cunéiforme, il explique une inscription qu'il considère comme écrite en cette langue. Elle est gravée sur le dos d'une statuette et elle nous apprend que cette figure représente un prince nommé Gudéa. M. Oppert la traduit ainsi : « Voici érigée dans le temple du dieu Ninsah, son roi, la statue de Gudea, gouverneur de Sirtella, qui a bâti le temple de Mulkit. Il donnera journellement, aussi longtemps qu'il sera gouverneur, un *bath* de lait, un *épha* de pain, un demi-*épha* de... (mot douteux), un demi-*épha* de pain consacré, pour écarter la malédiction divine. Il tiendra sa promesse dans le temple du dieu Ninsah. Pour accomplir la volonté du dieu, puisse-t-il accomplir son vœu, et que sa parole devienne vérité ! » Le *bath* et l'*épha* étaient deux mesures équivalentes (environ 20 litres), employées l'une pour les liquides, l'autre pour les choses sèches. — *Séance du 31 mars*. M. Oppert continue sa communication sur les inscriptions sumériennes de la Chaldée. Revenant sur une inscription du roi Gudea, dont il a déjà parlé, il signale, dans ce texte, deux noms propres géographiques, *Maggan* et *Melukka*. Ces noms, d'après l'inscription, sont ceux de deux pays d'où Gudea avait fait apporter, par des vaisseaux, des matériaux pour la construction de sa ville de Sirtella, en Chaldée. M. Oppert indique diverses raisons de penser que *Maggam* désigne la péninsule du Sinaï et *Melukka* la Libye. M. Georges PERROT fait remarquer la difficulté qu'il y a à admettre qu'on ait été de Chaldée chercher des matériaux de construction en Afrique et au Sinaï. Il fallait pour cela faire toute la circumnavigation de l'Arabie. C'était un voyage qui devait demander plusieurs mois, peut-être une demi-année, tant à l'aller qu'au retour. M. HEUZEY ne croit pas cette objection décisive. Pour les Orientaux, le temps est peu de chose ; ils

préfèrent de beaucoup un procédé lent et facile à un procédé rapide et pénible. Or il n'est guère de mode de transport plus facile que la navigation. De nos jours encore, en Orient, on exploite de préférence les carrières situées au bord de la mer, et l'on charge les pierres, aussitôt extraites, sur des bateaux qui les emportent parfois à de grandes distances et restent fort longtemps en route. M. OPPERT explique ensuite une inscription sumérienne du roi Urbar ou Likbagus, qu'il traduit ainsi : « Au dieu Ninsah (soit Papsut-al, soit Nergal, soit Ninip), le guerrier puissant de Mul-pit, [a dédié cette statue]. Likbagus, le gouverneur de Sintella, le rejeton issu de la souveraine de la grande influence, celui qui atteste la constance du cœur de la déesse Nina et qui est favorisé par l'influence de Ninsah, celui qui honore le nom heureux de Bagus, le favori d'Ea-Kin, béni par la parole d'Istar, l'esclave exaltant le dieu-roi d'Erech, l'aîné de la fille de l'Abgun. — Je suis Likbagus, Ninsah est mon roi. (Lacune de plusieurs lignes non expliquées, où devait se trouver cette idée : Mes prédesseurs érigèrent un autel.) — Ils le firent de la hauteur de dix empans. Je construisis l'autel du temple de Mulkit, le dieu de la splendeur éclatante, haut de trente empans. — A la souveraine des montagnes, la mère des dieux, j'ai construit le temple du séjour de la félicité. — A Bagus, la messagère, la fille du ciel, j'ai construit le temple de la sublime demeure. — A Istar, la sublime souveraine, la fille du ciel, j'ai fait le temple de son séjour. — A Ea-Kin, le roi d'Erida, j'ai fait le temple de sa demeure heureuse. — A Nin, le roi maître, j'ai fait son temple. — A la souveraine de l'Ouest, la messagère, la fille aînée de Nina, j'ai fait le temple du témoignage de la fermeté du cœur. — Au dieu.., j'ai fait son temple. — A la déesse, la souveraine, j'ai fait le temple de sa demeure fortunée. — A la fille de l'abîme, la souveraine du séjour souterrain, j'ai fait le temple de sa demeure fortunée. » — *Séance du 5 avril.* M. G. EDON soumet à l'Académie une interprétation du chant des frères Arvales d'après une méthode nouvelle et selon les indications d'un texte où il croit avoir trouvé la reproduction fidèle de ce vieux chant. — Le chant des frères Arvales, qui nous a été conservé par une inscription de l'an 218 après Jésus-Christ, se compose de six vers arbitrairement coupés et répétés chacun trois fois. Le texte, écrit en vieux latin, n'était plus compris des Romains du IIIe siècle, ainsi que le prouvent les erreurs de copie et les incertitudes qu'on relève sur l'inscription, où souvent un même mot, répété trois fois, se présente sous trois formes différentes. Il faut, dit M. Edon, pour restituer le monument original, rechercher parmi ces trois formes différentes d'un même mot celle qui a dû figurer dans le texte primitif en prenant garde de se laisser égarer par de fausses vraisemblances. Il faut ensuite, dans le mot qu'on a provisoirement choisi, examiner les altérations qu'il a pu subir et les corriger. Il faut enfin, pour aboutir à une solution qui s'impose et qu'on puisse regarder comme définitive, trouver, à l'aide de données fournies par ce travail préparatoire, un texte ancien, plus ou moins conforme à celui du vieux chant, qui confirme les résultats acquis et aide à résoudre les difficultés encore pendantes. — L'ouvrier qui a gravé l'inscription a dû avoir sous les yeux un *libellus* (feuillet) écrit en cursive. Indépendamment des fautes qu'il a pu commettre lui-même, d'autres et le plus grand nombre paraissent imputables au scribe dont il copiait le manuscrit,

mal au fait de l'écriture antique. Ne peut-on pas, dit M. Edon, recommencer en sens inverse le travail exécuté par le graveur? A l'aide des alphabets que nous ont conservés les inscriptions vulgaires de Pompéi, ne peut-on retraduire en cursive la capitale de l'inscription? — Il a été ainsi amené, à la suite d'une restitution des plus simples, à reconnaître dans le chant des Arvales un *Carmen Lemurale*, un chant des Lémuries, reproduit presque mot à mot au livre V des *Fastes* d'Ovide. — En partant de ces données M. Edon aboutit à la restitution suivante : « E! nos, lases juvate; Hi mi has fave; marmar, serp incurre in inde foris; Satur fuce, Remurs, limen sali (Stabe aberse). — Manes paterni, abvolate! Conctos e! nos, Marmar, juvato. Triumpe! » — Ce qu'il traduit ainsi en latin classique : « Eh! nos, Lares, juvate. His mihi luam fabis. — Umbra, serpe incurre iis, inde foris. — Satur fuge, Lemur; limen sali (Stabis aversus.) — Manes paterni avolate; — Cunctos eh! nos Umbra; juvato. — Triumpe! » — En français : « Soyez bons pour nous, Lares. — Par ces fèves, je paierai pour moi; ombre, glisse-toi, cours après elles, delà au dehors; étant rassasié, fuis Lemure, saute le seuil. — Mânes paternels, envolez-vous. — Sois bonne pour nous tous, ombre... » — Ce chant, suivant M. Edon, a été reproduit ainsi par Ovide (*Fastes*, livre V) : ... « Nigras accipit ore fabas, — aversusque jacit... — His, inquit, redimo meque meosque fabis... — Umbra putatur colligere... — Rogat ut tectis exeat umbra suis; — Cum dixit novies. Manes exite paterni! — Respicit... » — M. de Charencey communique quelques essais de déchiffrement des écritures yucatèques. Sur le monument de Palenque, dont un moulage est conservé au Trocadero, il croit avoir reconnu le nom Hounalo-Kou, qui signifie littéralement le seul Saint ou le Saint suprême, et qui était le nom de la principale divinité du panthéon yucatèque. Dans le *codex Troano*, M. de Charencey pense être parvenu à déchiffrer quelques signes numériques, tels que ceux des nombres 20, 60, etc. — *Séance du 14 avril*. M. Heuzey communique la première partie d'un travail intitulé : *Les Terres cuites de Kittion, aujourd'hui Larnaca, dans l'île de Chypre*. — Il cherche d'abord à déterminer l'âge et la nature d'un important amas de fragments qui existe vers le sud de la ville antique de Kittion, au lieu dit les Salines. Ce sont des débris de statuettes religieuses, mêlés à des inscriptions en l'honneur d'Artémis-Paralia (on avait lu d'abord, à tort, Démeter Paralia), du héros local Mélanthios et d'un dieu phénicien nommé Eshmoun-Melqarth. La présence de ces débris n'indique pas l'emplacement d'un temple; ils proviennent de plusieurs sanctuaires du voisinage. L'accumulation de ces fragments s'explique, dit M. Heuzey, par les nettoyages auxquels les anciens procédaient quand ils voulaient déblayer les temples des ex-voto de nulle valeur qui finissaient par les encombrer. On brisait alors ces milliers de petites images pour leur ôter toute puissance religieuse ou magique. — Dans les buttes des Salines, les fragments d'un style oriental très rude et en apparence très primitif se rencontrent pêle-mêle avec ceux du plus beau style grec. Il faut en conclure que les figurines de style primitif et oriental sont souvent d'une fabrique beaucoup moins ancienne qu'on le suppose. L'usage s'en était conservé à Kittion, même après l'époque où le beau style hellénique avait pris pied dans la capitale phénicienne de l'île. Elles y étaient restées en faveur, au moins dans certaines classes de la population ou peut-être pour des cultes déterminés. —

Il faut se garder de confondre avec le grand gisement des Salines d'autres buttes artificielles, comme celle de la Bamboula, qui s'élevait naguère près de l'ancien port fermé. C'est là qu'on a trouvé les inscriptions de l'ancien temple d'Astarté, commentées par M. Renan, avec quelques figurines de terre cuite, celles-ci d'un style purement oriental. Les terres-cuites de Kittion se distinguent aussi de celle de Dali et de l'intérieur de l'île par une exécution plus molle, par un caractère d'imitation égyptienne généralement plus prononcé. La terre, mieux préparée, tend aussi à se rapprocher de la pâte fine et rose qui distingue les belles terres-cuites de la même provenance. — *Séance du 28 avril*. M. HALÉVY commence la lecture d'un mémoire sur les nouvelles inscriptions chaldéennes et la question de Sumer et d'Akkad. Il soutient de nouveau la thèse que le prétendu idiome sumérien ou accadien n'existe pas et qu'il ne faut voir dans les textes où l'on a cru trouver cet idiome, que l'assyrien écrit au moyen d'un chiffre ou d'un alphabet de convention. Il pense que le roi de Chaldée qui est mentionné dans les inscriptions trouvées par M. de Sarzec et que M. Oppert appelle Gudea, se nommait en réalité Nabu. — M. OPPERT se plaint de ne trouver dans le mémoire de M. Halévy aucun argument nouveau, mais seulement des théories qui ont déjà été exposées et auxquelles on a répondu depuis longtemps. — *Séance du 19 mai*. M. LENORMANT présente de la part de M. Julien Loeytved, consul du Danemark à Beyrouth, l'estampage d'une nouvelle inscription de Nabuchodonosor, provenant des rochers de Nahr-el-Kelb. Nabuchodonosor y vante sa dévotion envers ses dieux ; il énumère les libations et les sacrifices périodiques qu'il a institués. — *Séance du 2 juin*. Le Président proclame le résultat du concours ouvert pour le prix ordinaire sur cette question : *Faire connaître les versions de la Bible en langue d'oïl, totales ou partielles, antérieures à la mort de Charles V, etc.* Le prix est décerné au mémoire n°3, dont l'auteur est M. Samuel Berger, secrétaire de la faculté de théologie protestante de Paris. — *Séance du 23 juin*. M. OPPERT continue sa communication sur les inscriptions du roi Gudea, trouvées en Chaldée par M. de Sarzec. Il donne la traduction d'un nouveau texte et complète ou rectifie quelques parties de ses lectures précédentes. — Il repousse l'opinion qui a été présentée récemment à l'Académie, suivant laquelle le nom du roi, lu par M. Oppert, *Gudea*, devrait se lire *Nabu*. On a dit que le signe de la divinité qui précède ce nom, obligeait de choisir, parmi les différentes manières de le lire, celle qui reproduit le nom d'un dieu. M. Oppert n'entend pas ainsi ce signe, il y voit un mot à part qui, joint au nom, donne cette phrase, *le dieu de Gudea*. D'autres raisons prouvent, selon lui, que *Gudea* est la seule lecture possible. — Dans une des inscriptions déjà traduites M. Oppert avait cru voir qu'il était question d'une offrande de lait faite à la divinité. Un nouvel examen l'amène à croire qu'il s'agit, non de lait, mais d'une liqueur enivrante appelée *Sikaru*. Dans l'inscription qu'il étudie aujourd'hui, M. Oppert signale des imprécations lancées contre ceux qui gratteraient la pierre pour y effacer le nom du roi. — M. AUBÉ commence la lecture d'un mémoire sur *Polyeucte et son martyre, d'après des documents inédits*. Dans le premier paragraphe de ce travail, l'auteur examine la question de la réalité historique du personnage de Polyeucte. Il croit que Polyeucte a existé et subi le martyre ; la tradition relative à ce saint remonte assez haut pour qu'on doive penser qu'elle a un fondement vrai. Ses *actes* sont

d'une époque relativement basse, mais on peut croire que celui qui les a écrits avait sous les yeux un récit plus ancien. Dès le IVe siècle, plusieurs églises étaient placées sous l'invocation de saint Polyeucte. On a aussi des lampes votives avec l'inscription : ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΠΟΛΥΟΚΤΟΣ (le nom au nominatif au lieu du génitif, fait qui n'est pas rare dans les monuments de ce genre). — *Séance du 30 juin*. M. Aubé continuant sa lecture sur Polyeucte, indique quels sont les documents écrits qui nous renseignent sur l'histoire de ce personnage. Deux relations de son martyre ont été publiées par les Bollandistes : M. Aubé en a retrouvé deux autres, l'une en latin, l'autre en grec, dans des manuscrits de la Bibliothèque nationale. Le morceau grec est le plus ancien ; il paraît avoir été écrit entre 363 et 375. C'est une homélie destinée à être dite dans les églises d'Orient, à l'occasion de la fête de saint Polyeucte. (D'après la *Revue critique*.)

II. Revue critique d'histoire et de littérature. — *10 avril*. F. Westcott et F.-J. A. Hort. The new testament in the original greek (1 vol. text revised, 1 vol. introduction-appendix), compte rendu par *A. Sabatier*. (« Cette nouvelle édition du texte grec des livres qui composent le Nouveau-Testament, mérite l'attention la plus sérieuse. Je ne crois pas exagérer en disant qu'elle réalise, même sur les dernières éditions de Tischendorf et de Tregelles un progrès important, soit dans la critique et la constitution du texte, soit surtout dans la connaissance de son histoire.... Le second volume est une introduction critique où les auteurs nous donnent, avec l'explication de leur méthode, les résultats généraux auxquels ils sont arrivés sur l'histoire du texte du Nouveau-Testament et les formes successives par lesquelles il a passé pour arriver jusqu'à nous. Cette introduction comprend quatre parties : 1° La nécessité de la critique appliquée au texte du Nouveau-Testament ; 2° méthodes générales de la critique des textes ; 3° application de la critique des textes à celui du Nouveau-Testament ; 4° nature et détails caractéristiques de la présente édition. Enfin suit un appendice où sont discutées les principales leçons et réunies des observations très intéressantes sur l'orthographe et sur les citations de l'Ancien-Testament dans le Nouveau.. Si nous ne pouvons tenir le texte de MM. Westcott et Hort pour le texte même original, nous reconnaissons qu'il est, généralement parlant, le texte historique le plus ancien que l'on puisse atteindre, un texte à peu près contemporain d'Origène et même, si l'on veut, d'Irénée et de Tertullien. Si nous le regardons de plus près, nous ajouterons qu'il coïncide la plupart du temps et sauf quelques exceptions remarquables, avec celui de l'*Octava* de Tischendorf. Cela était inévitable puisqu'ils ont pris comme lui, mais d'une façon mieux raisonnée et plus justifiée, l'accord du *Sinaiticus* et du *Vaticanus* pour l'autorité première et décisive... La revision sévère de tous les documents, à laquelle ils ont consacré de si laborieuses années, les notes critiques recueillies dans l'appendice, leur savante introduction sur l'histoire de la transmission du texte, enfin le texte grec même qu'ils nous donnent, texte original de fond et de forme, tout cela constitue pour nous une contribution scientifique de premier ordre que personne n'accueillera sans respect et sans reconnaissance. »). — Th. Mœbius, Hattatal Snorra Sturlusonar II, compte rendu par *G. Cederschiold*. — *17 avril*. A. Bouché-Leclercq, Histoire de la divination dans l'antiquité, tomes II et III, compte rendu par *P. Decharme*.

(« En rendant compte ici même, il y a deux ans, du premier volume de l'*Histoire de la divination*, nous avions le plaisir d'en signaler la valeur et d'en faire ressortir les principaux mérites. Aujourd'hui personne ne sera surpris d'apprendre que M. Bouché-Leclercq est resté fidèle à lui-même et que la suite de l'ouvrage répond au commencement. — A l'exposé des méthodes de la divination hellénique, qui faisait l'objet du premier volume, succède, dans le second et dans le troisième, l'histoire des *sacerdoces divinatoires*. Ce titre général comprend, en premier lieu, l'histoire des devins, prophètes et sibylles; en second lieu, l'histoire des corporations sacerdotales qui dispensaient la révélation, ou autrement, des oracles. Parmi les oracles, M. B.-L. distingue ceux des dieux, les oracles des héros, ceux des morts, enfin les oracles exotiques hellénisés. A ces divisions générales coresponndent des subdivisions multiples, mais précises, qui étaient bien nécessaires pour ne pas s'égarer dans la région vaste et souvent confuse, que l'auteur nous fait parcourir. — Parmi les oracles d'Appollon, celui de Délos, malgré son peu d'importance, occupe assez longuement l'auteur.... Mais c'est surtout sur l'oracle de Delphes que M. B.-L. concentre tout l'effort de ses études. Les deux cents pages consacrées à l'histoire de cet oracle, ne résument pas seulement de la façon la plus heureuse, l'état actuel de nos connaissances à ce sujet, elles renferment plus d'une vue nouvelle. Si M. B.-L. ne réussit pas à percer tous les nuages qui enveloppent les origines de l'institut delphique, c'est que ces nuages sont trop épais pour être jamais entièrement dissipés ; car il y épuise toutes les ressources de la critique. Des discussions auxquelles il se livre ressortent quelques conclusions précises. Il est à peu près certain, par exemple, que le culte d'Apollon a été apporté à Delphes de deux côtés ; d'abord, par les Crétois qui s'établirent à Krisa ; ensuite, par les Doriens qui s'étaient fait déjà d'Apollon un dieu national à Tempé et qui emmenèrent leur dieu avec eux en Doride et en Phocide. On peut donc attribuer la fondation de l'oracle apollinien de Pytho à la rencontre en ce lieu de deux cultes analogues, apportés de régions diverses par des races différentes et associés à la suite d'un pacte intervenu entre les Crétois et les Doriens. » Contrairement à l'opinion de Forschhammer, qui voulait localiser à Delphes le mythe d'Apollon, vainqueur de Python, M. B.-L. pense que cette légende a dû être apportée du Pythion dorien de l'Olympe, puisque le second acte du drame hiératique qui se jouait à la fête des *septeria*, la purification d'Apollon, s'achevait dans la vallée de Tempé. Ceci avait déjà été établi, en partie du moins, par Th. Schreiber. Mais M. B.-L. apporte une conjecture tout à fait neuve, en voyant dans Python ennemi d'Apollon, une copie de Typhon ennemi de Jupiter. C'est l'explication la plus simple qui ait été donnée jusqu'à présent de la légende du dragon. On sera également d'accord avec M. B.-L. pour reconnaître l'influence qu'a dû exercer sur le culte delphique, d'abord le développement, dans les régions voisines, de la religion mystique de Dionysos, ensuite l'association des deux divinités et leur réunion dans un sanctuaire commun. Il est très vraisemblable, par exemple, que la *manie* prophétique des Pythies ne dérive pas d'Apollon, mais de Bacchus et de ses *orgies* et que l'essor de la religion dionysiaque a dû avoir pour effet une rénovation des rites divinatoires à Pytho. M. B.-L. explique ensuite de la manière la plus ingénieuse et aussi clairement qu'il était possible, le mécanisme de la

mantique apollinienne, le rôle de la Pythie, ses rapports avec Apollon et avec les prêtres, les rapports des prêtres avec les consultants. — Nous n'avons ici qu'un doute à exprimer : c'est au sujet de la constitution, mal connue d'ailleurs, du sacerdoce delphique... — Le quatrième volume, qui complète l'ouvrage en traitant de la *Divination italique*, a paru tout récemment ; nous ne l'avons pas encore lu. Mais dès aujourd'hui, nous pouvons affirmer que l'*Histoire de la divination* est, à tous égards, une œuvre de première importance, qu'elle sera d'une utilité indispensable pour la connaissance de l'antiquité classique. Cet ouvrage n'est pas de ceux qui risquent d'être dépassés et remplacés dans dix ans. Les découvertes épigraphiques et archéologiques pourront ajouter par la suite quelques éléments nouveaux aux détails de cette histoire, certains des faits cités par M. B.-L. seront peut-être interprétés par d'autres d'une façon différente. Mais personne ne songera à refaire, dans son ensemble, l'histoire de la divination antique. M. Bouché-Leclercq a construit un monument qui, par ses vastes proportions et ses larges assises, par la valeur et l'habile disposition de ses matériaux, par son style enfin, est fait pour durer. ») — 24 *avril*. J. Gildemeister, Theodosius, de situ terræ sanctæ, compte rendu par *A. Molinier*. — 15 *mai*. J. A. Hild, Étude sur les démons dans la littérature et la religion des Grecs, compte rendu par *P. Decharme*. — 22 *mai*. A. Gasier, Choix de sermons de Bossuet (1653-1691), compte rendu par *Tamizey de Larroque*. — 29 *mai*. M. Collignon, Manuel d'archéologie grecque, compte rendu par *O. Rayet*. — P. Gilles, Histoire ecclésiastique des Églises vaudoises de l'an 1160 à 1643 (réimpression), compte rendu par *A. Muston*. — 5 *juin*. Zangemeister, Pauli Orosii historiarum libri VII, accedit ejusdem Liber apologeticus, compte rendu par *C. Jullian*. — M. Renieri, Études historiques, le pape grec Alexandre V, Byzance et le concile de Bâle, compte rendu par *G. E.* — Variétés : Nouveaux manuscrits judéo-persans, par *James Darmesteter*. (Ces manuscrits, au nombre de cinq, découverts à Paris et acquis par M. Neubauer, « prouvent l'existence, parmi les juifs de Perse au moyen âge, d'une littérature originale qui forme une branche spéciale de la littérature persane et qui est destinée à enrichir l'histoire de la langue et de la littérature de la Perse, en même temps qu'à éclairer son histoire religieuse. »)

III. Journal asiatique. — *Janvier* 1882, E. Renan, Sur quelques noms arabes qui figurent dans les inscriptions grecques de l'Auranitide. — Dinkart « La forteresse de la foi, » texte pehlevi édité pour la première fois... par le destour Peshotun Behramji Sungana, t. III, compte rendu par *C. de Harlez*. — *Février-mars*. Cl. Huart, Bibliographie ottomane. — A. Bergaigne, Une nouvelle inscription cambodgienne. — Mélanges. Prâkrits et sanscrit buddhique, par *E. Senart*. — *Avril-mai-juin*. L. Feer, Études bouddhiques. Mésaventure des Arhats. — J. et H. Derenbourg, Études sur l'épigraphie du Yémen. — E. Senart, Étude sur les inscriptions de Piyadasi. Deuxième partie. — J. Halévy, Essai sur les inscriptions du Safa (suite et fin). — J. Derenbourg, Deux versions hébraïques du livre de Kalîlâh et Dimnâh, compte rendu par *Rubens Duval*.

IV. Revue des Études juives. — *Janvier-mars* 1882. Ad. Neubauer, Le Memorbuch de Mayence, essai sur la littérature des complaintes. —

Alfred Morel-Fatio, Notes et documents sur les Juifs des Baléares. — M. Steinschneider, Paul de Bonnefoy et le livre de la foi. — D. Kaufmann. Délivrance des juifs de Rome en 1555. — Elie Scheid, Histoire des juifs de Haguenau (suite). — S. Jona, Abraham-Joseph-Salomon Graziani, poète hébreu du XVIIe siècle. — Ad. Cahen, Les juifs dans les colonies françaises au XVIIIe siècle. — Notes et mélanges. *D. Simonsen*, Joseph le Zélateur. — *Halberstam*, Joseph le Zélateur. — Revue bibliographique du premier trimestre 1882. — Comptes rendus. Manuel du voyageur de Baedeker, par *R. Duval*. — Le livre de Sibawaihi de H. Derenbourg, par *R. Duval*.

V. **Bulletin critique d'histoire, de littérature et de théologie.** — 1er *janvier* 1882. Marius Fontane, Histoire universelle, T. II. Les Iraniens, Zoroastre, 2500 à 800 avant J.-C., compte rendu par de *Broglie*. (Cet article est une des rares études indépendantes qui paraîtront sur un ouvrage que l'éditeur et l'auteur semblent avoir cherché à soustraire à l'examen de juges compétents, préférant à ces opinions autorisées de complaisantes réclames qu'on a vu déjà s'étaler dans les journaux à propos du premier volume, traitant de l'Inde, et qui de nouveau y ont fait leur apparition avec le présent, qui est le second. L'auteur de la dite récension s'exprime ainsi : « Une histoire universelle est une bien vaste entreprise à notre époque. Ce ne peut être qu'une œuvre de vulgarisation faite sur des documents de seconde main; mais, pour une telle œuvre, une préparation considérable est nécessaire. Il faut savoir choisir entre les renseignements certains et les systèmes aventureux. Il serait bon, à défaut de la possession d'une science universelle, de consulter les maîtres de la science dans chaque partie. — Est-ce ainsi que M. Marius Fontane a procédé? Avait-il la préparation nécessaire? Il a lu beaucoup de livres relatifs à la Perse, il a recueilli de nombreux renseignements géographiques et ethnographiques. Mais ce n'est pas la masse, c'est la valeur des renseignements qui est importante. — Or M. F. ne paraît pas avoir connaissance des travaux récents de M. Darmesteter et de M. de Harlez, ni du grand changement que les travaux de ces deux savants ont apporté aux notions courantes sur l'origine du mazdéisme. Il en est toujours au Zoroastre de Bactriane vivant plus de deux mille ans avant Jésus-Christ, et ne tient pas compte du fait que les livres de l'Avesta sont originaires de la Médie et ne remontent pas au delà du Ve ou du VIe siècle avant notre ère. — Mais ce n'est pas sa seule erreur. M. F. appartient, si j'ose ainsi parler, à l'école ultra-légendaire des historiens de l'Iran, ou plutôt il forme cette école à lui tout seul. Personne, que je sache, dans notre siècle, n'avait songé à faire un récit suivi de l'ancienne histoire des Iraniens d'après le *Schah Nameh* de Firdousi, poème du moyen âge, qui fait d'Alexandre le Grand un empereur chrétien, qui ne mentionne ni Cyrus, ni Xerxès, ni Darius, fils d'Hystaspe, et qui ignore la dynastie des Séleucides. Se servir pour des époques antérieures d'un tel document, c'est à peu près la même chose que d'écrire l'histoire des Carlovingiens d'après les *chansons de geste* ou celle du roi Arthur d'après le roman de la *Table ronde*. C'est sur Zoroastre surtout que M. F. abonde en détails : tandis que les savants modernes qui ont étudié les origines iraniennes se divisent en deux classes, les unes niant totalement son existence, les autres disant que sa vie est tellement légendaire qu'on ne peut

rien en affirmer de certain, M. F. la connaît d'une manière étonnante. Le caractère de Zoroastre était conciliant, il y a eu dans sa vie une période audacieuse, il a eu un plan politique, il a établi dans l'Iran le droit à la révolution. Peu s'en faut que M. F. ne publie les mémoires secrets du fondateur du Mazdéisme. Tout au moins, il sait, par une divination merveilleuse, discerner dans les écrits attribués au maître, ce qui est de lui, des additions postérieures dues à l'esprit clérical. — M. F. n'est pas plus heureux pour la critique des textes. Il émet l'opinion que l'Avesta que nous possédons aurait été modifié après l'exode des Parsis dans l'Inde, sous l'influence des brahmanes. Il y a longtemps que cette opinion est abandonnée et que nous possédons des manuscrits de l'Avesta, d'origine purement persane, dont notre auteur semble ignorer totalement l'existence. — A l'égard de la doctrine même de Zoroastre, M. F. suppose, sans aucune preuve, et contre l'opinion universelle, que le zerwanisme ou la doctrine qui considère Ormuzd et Ahriman comme émanés du temps éternel nommé Zerwan, était la doctrine primitive. M. Darmesteter prouve, ce qui d'ailleurs n'était pas contesté, que cette opinion appartient à une secte postérieure au temps des Sassanides... »). — Ernest Renan, Marc-Aurèle et la fin du monde antique, t. VII de l'histoire des origines du christianisme, compte rendu par *L. Duchesne*. (Article étendu et intéressant par un certain nombre de remarques critiques). — L. Rummler, De Aristidis philosophi Atheniensis sermonibus duobus apologeticis. — J. Draeseke, Der Brief an Diognetos nebst Beitrægen zur Geschichte des Lebens und der Schriften des Gregorius von Neo-Cæsarea, compte rendu des deux ouvrages par *H. Doulcet*. — Ch. Molinier, L'Inquisition dans le midi de la France au XIIIe et au XIVe siècle, compte rendu par *P. Fournier*. — 15 *janvier*. Westcott et Hort, The New Testament in the original Greek, compte rendu par *L. Duchesne* (« livre destiné à faire époque dans la critique du Nouveau-Testament. »). — Th. Roller, Les catacombes de Rome, histoire de l'art et des croyances religieuses pendant les premiers siècles du christianisme, compte rendu par *A. de Barthélemy*. (« Ouvrage considérable, destiné à être consulté par de nombreux lecteurs... Nous ne pouvons nous empêcher de parler du regret que nous éprouvons à voir l'auteur donner une trop large place à la controverse religieuse. ») — 1er *Février*. F. Vigouroux. La cosmogonie mosaïque d'après les pères de l'Église, suivie d'études diverses relatives à l'Ancien et au Nouveau-Testament, compte rendu par *L. Duchesne* (« M. Vigouroux réunit dans ce volume divers travaux détachés sur des questions qui intéressent les études bibliques. ») — 15 *Février*. G. Kurth. Deux biographies inédites de Saint-Servais, compte rendu par *L. Duchesne*. — 1er *mars*. L. Wogue, Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique jusqu'à nos jours, compte rendu par *L. Duchesne*. — Ch. Kohler, Étude critique sur le texte de la vie latine de sainte Geneviève de Paris, compte rendu par *A. Ingold*. — 1er *avril*. Langen, Geschichte der rœmischen Kirche bis zum Pontificate Leo's I, compte rendu par *L. Duchesne*. — A. du Boys, Catherine d'Aragon et les origines du schisme anglican, compte rendu par *P. Fournier*. — 15 *Avril*. Corpus inscriptionum latinarum. — Inscriptiones africæ latinæ, compte rendu par *A. Héron de Villefosse*. — L. Sciout, Histoire de la constitution civile du clergé (1790-1801), compte rendu par *P. Viollet*. — 1er *Mai*. Talamo,

L'Aristotelismo della scolastica nella storia della filosofia, compte rendu par X. — B. Aubé, Un texte inédit d'actes de martyrs du IIIe siècle, compte rendu par *L. Duchesne.* — 15 *mai.* Funk, Opera patrum apostolicorum, vol. II, compte rendu par *L. Duchesne* (travail important et bien conduit). — 1er *juin.* François Chamard, Les reliques de saint Benoît, compte rendu par *L. Duchesne.* — 15 juin. J. Girard, L'Asclépieion d'Athènes, compte rendu par *E. Beurlier.*

VI. Revue historique. — *Mai-juin.* Bulletin historique. France par *Ch. Bémont.* — Russie par *J. Loutchisky.* — Roumanie par *A. Xénopol.* — *Comptes rendus critiques,* F. Lenormant, la Grande-Grèce, paysages et histoire. Le littoral de la mer Ionienne, t. I et II, par *Ad. Holm.* — A. Gasquet, De l'autorité impériale en matière religieuse à Byzance, par *P. Guiraud.* — M. H. Friedlænder, Geschichtsbilder aus der Nachtalmudischen Zeit, par *J. Darmesteter.*

VII. Revue des questions historiques. — 1er *avril.* Le R. P. Pierling, Pie V et Ivan le Terrible. — Abbé Rance, une nouvelle correspondance de Fénelon : M. Chr. de Salm, abbesse de Remiremont.

VIII. Theologisch Tijdschrift (de Leyde). — 1er *janvier* 1882. P.-R. Hugenholtz, Over de methode der wijsgeerige godsdienstwetenschap. — Comptes rendus. G. Finsler, Geschichte des theologisch-Kirchlichen Entwicklung in der deutsch-reformierten Schweiz seit den dreissiger Jahren, c. r. par *Prins.* Bulletin littéraire : par H. Oort, les ouvrages suivants: Corpus inscriptionum semiticarum ; Palestine exploration fund; Zeitschrift des Deutschen Palestina Vereins ; *Klaiber,* Zion, Davidstadt und die Akra innerhalb des alten Jerusalem ; *Spiess,* Das Jerusalem des Josephus ; *D. Joel,* Der Aberglaube und die Stellung des Judenthums zu demselben ; *M. Kofstein,* Die Asaph Psalmen ; — par Berlage : De door Teyler's godgeleerd Genootschap bekroonde verhandelingen over conjecturaal Kritiek, toegepast op de Schriften van het N. T., van *C. van Manen* en *van de Sande Bakhuyzen* ; *Fr. Zeinner,* Der Spruch vom Jonazeichen ; — par Hoekstra, *Eduard von Hartmann,* Das religiœse Bewusstsein der Menschheit im stufengang seiner Entwickelung. — 1er *mars.* A. D. Loman ; Quæstiones Paulinæ. Prolegomena I. II. — A.-H. Blom, Paulus en Barnabas. — A. Bruining, Iets over het grondbeginsel, de taaken, de beteekenis der godsdienstwetenschap. — Comptes rendus. F. Delitzsch, Wo lag das Paradies? Eine biblische assyriologische Studie, c. r. par *C. P. Tiele.* — Bulletin littéraire par H. Oort, traitant de *H. Grätz,* Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums; Revue des Études juives ; *A. Brüll,* Populär wissenschaftliche Monatsblætter zur Belehrung über das Judenthum für Gebildete aller confessionnen. *W. J. Deane,* Σοφια Σολωμων. The book of Wisdom, The Greek text, the latin vulgate and the authorized english version, with an introduction, critical apparatus and a commentary ; *L. Stein,* Die Willensfreiheit und ihr Verhæltniss zur Göttlichen Præscienz und Providenz bei den jüdischen Philosophen der Mittelalters. — 1er *mai.* H. Oort, de Lagarde's plan van eene uitgaaf der septuaginta. — A. D. Loman, Quæstiones Paulinæ, 2e stuk, onderzoek naar de echtheid van den brief aan de Galatiërs. — *Comptes rendus.* F. Delitzsch, Christenthum und jüdische Presse, c. r. par *H. Oort.* — Bulletin littéraire par C. P. Tiele traitant de : *A. Réville,* Prolégomènes de l'histoire des religions ; — *W. Rhys*

Davids, Lectures on Indian Buddhism; — *H. Oldenberg*, Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde; — *H. Kern*, Geschiedenis Van het Buddhisme in Indië, I. — *In memoriam*, Dr John Muir par C. P. Tiele.

IX. Theologische Literaturzeitung. — 25 *Mars*. Bibliorum sacrorum græcus. codex Vaticanus, p. p. VERCELLONE et COZZA, 6 Tomi. — NEBE, Die Leidensgeschichte unseres Herrn Jesu Christi, nach den vier Evangelien ausgelegt: I. Wiesbaden, Niedner. — SCHMIDT, Die Predigt Jesu Christi in ihrem Verhæltniss zum Alten Testament u. zum Judenthum. Darmstadt, Würtz. — KLOSTERMANN, Korrekturen zur bisherigen Erklærung des Rœmerbriefes. Gotha, Perthes. (*Steffert*.) — HAURÉAU, Bernard Délicieux et l'inquisition albigeoise. 1300-1320, Hachette. (*K. Müller*: exposé remarquable et reposant surtout sur une étude profonde des actes de l'inquisition, d'un épisode saisissant du commencement du XIVe siècle.) — FRANK, Das Toleranzpatent Kaiser Joseph II, urkundl. Geschichte seiner Entsteh. u. seiner Folgen. Wien, Braumüller. (*Lipsius*: fait avec grand soin et très utile.) — 8 *avril*. De LAGARDE, Ankündigung einer neuen Ausgabe der griechischen Uebersetzung d. Alten Testaments. Gœttingen, Dieterich. (*Hollenberg*.) — DELITZSCH, Wo lag das Paradies? Leipzig, Hinrichs. (*Philippi*.) — DILLMANN, Ueber Baal mit dem weiblichen Artikel. (*Kittel*.) — BURROWS, Wicliff's place in history, three lectures delivered before the University of Oxford. London, Isbister. (*Lechler*; remarquable.) — 22 *avril*: ENGELHARDT, Die ersten Versuche zur Aufrichtung des wahren Christenthums in einer Gemeinde von Heiligen. Riga. — AUBÉ, Les chrétiens dans l'empire romain de la fin des Antonins au milieu du IIIe siècle; et Étude sur un nouveau texte des actes des martyrs scillitains. (*Overbeck*: le premier travail ne sera pas inutile; quelques objections à propos du second.) — UHLHORN, Die christliche Liebesthætigkeit in der alten Kirche. Stuttgart, Gundert (*Weizsæcker*.) — FOERSTE, Die Reception Pseudo-Isidors unter Nicolaus I u. Hadrian II, ein Beitrag zur Geschichte d. falschen Dekretalen. Leipzig, Bœhme. — 6 *mai*: HORST, Leviticus XVII-XVII u. Hezekiel, ein Beitrag zur Pentateuch-Kritik. — WURDTER, Kurzgef. Geschichte Babyloniens u. Assyriens nach den Keilschriftdenkmælern. (*Stade*: très bon petit livre, au courant des plus récentes découvertes, préface de Delitzsch.) — FLOIGL, Geschichte d. semit. Alterthums in Tabellen. (*Stade*: souvent pénétrant, souvent aussi arbitraire.) — De editione romana codicis græci Vaticani ss. bibliorum auspiciis ss. pontificum Pii IX et Leonis XIII collatisque studiis VERCELLONE, COZZA et FABIANI. — MATTHES, Die edessenische Abgarsage, auf ihre Fortbild. untersucht (*Lipsius*). — KAWERAU, Caspar Güttel, ein Lebensbild aus Luthers Freundeskreise. (*Enders*: intéressant pour l'histoire du temps de la Réforme.) — ROTHE, Geschichte der Predigt u. den Anfængen bis auf Schleiermacher, aus Rothe's handschriftl. Nachlass. (*Meier*: très instructif.) — 20 *mai*. TRUMPP, Die Religion der Sikhs. (*W. Baudissin*.) — THOMA, Die Genesis des Johannes-Evangeliums, ein Beitrag zu seiner Auslegung, Geschichte u. Kritik. — NIRSCHL, Lehrbuch der Patrologie u. Patristik, I. (*Harnack*.) — HARNACK, Die Ueberliefer. der griech. Apologeten des II. Jahrhunderts in der alten Kirche u. im Mittelalter. — WENCK, Clemens V. u. Heinrich VII, Die Anfænge des französischen Papsthums, ein Beitrag zur Geschichte des XIV. Jahrhunderts. (*K. Müller*: travail digne

des plus grands éloges ; l'auteur connaît très bien le sujet, utilise tous les matériaux, mais ne se perd pas dans les détails.) — BAUMGARTEN, Vor der Bartholomæusnacht. (*Schott* : beaucoup de documents nouveaux.) — 2 *juin* : BAEDEKAMP, Gesetz u. Propheten, ein Beitrag zur alttestamentl. Kritik (*Stade*). — HILGENFELD, Hermæ Pastor, græce e codicibus sinaitico et lipsiensi scriptorumque eccles. excerptis, editio altera emendata et valde aucta (*Harnack*). — Tertullians sæmmtl. Schriften, aus dem latein. übers. v. KELLNER. 2 Bde. — LOOFS, Zur Chronologie d. auf d. frænk. Synoden d. heiligen Bonifatius bezüglichen Briefe d. Bonifaz. Briefsammlung. — SAALFELD, Luther's Lehre von der Ehe. — REUMONT (von), Vittoria Colonna, Leben, Dichten, Glauben im XVI. Jahrhundert (*Harnack*.) — 17 *juin*. KRUMMEL, Die Religion der Arier nach den indischen Vedas. (*W. Baudissin* : ne domine pas le sujet.) — Novum Testamentum græce et germanice, das Neue Testament griechisch nach Tischendorfs letzter Recension u. deutsch nach dem revidirten Luthertext mit Angabe abweichender Lesarten beider Texte u. ausgewæhlten Parallelstellen, hrsg. v. Oskar von GEBHARDT. (*Bertheau* : excellente publication qui n'est plus à recommander.) — Opera patrum apostolicorum, textum rec. FUNK ; DUCHESNE (L.), Vita Sancti Polycarpi Smyrnæorum episcopi auctore Pionio, primum græce edita. — Heliand, Christi Leben u. Lehre, nach dem altsæchs. von. K. SIMROCK. 3e Auflage. (*Braune* : publication magnifique.) — PASTOR, Die kirchlichen Reunions bestrebungen wæhrend der Regierung Karls V, aus den Quellen dargestellt. (*Brieger* : compilation sans habileté, mais où l'auteur a dépensé beaucoup de peine.)

X. Articles signalés dans différentes publications périodiques.

A. *Thomas*, Les miracles de N.-D. de Chartres, texte latin inédit. (Bibliothèque de l'école des Chartes, 1881, 6e livraison.)

Cuissard, La prose de saint Columba. (Revue celtique, janvier 1882.)

Maspero, Deux ex-voto inédits de l'île de Philæ. (Revue archéologique, janvier 1882.)

Le recueil épigraphique contenu dans un ancien manuscrit de Corbie, maintenant à la bibliothèque impériale de Pétersbourg. (Bulletin d'archéologie chrétienne, 6e année, livr. 1.)

Homolle, Comptes des hiéropes du temple d'Apollon délien. (Bulletin de correspondance hellénique, janvier-mars 1882.)

Hauréau, Etienne de Bourbon. (Journal des savants, octobre et décembre 1881.)

Hauréau, Sur les poèmes latins attribués à saint Bernard. (Journal des savants, janvier et mars 1882.)

J. Bonnet, Le massacre fait à Vassy en 1562. (Bulletin de la société d'histoire du protestantisme français, 15 février et 15 mars 1882.)

M. Vernes, Moïse. (La Nouvelle revue, 15 juin 1882.)

C. Elliott, The Messianic Kingdom. (Presbyterian Review, avril 1882.)

C. Zeller, A heathen apocalypse. (Nineteenth Century, avril 1882.)

P. d'Estournelles, Superstitions of modern Greece. (Nineteenth century, avril 1882.)

F. Hommel, Aphrodite-Astarte. (Neue Jahrbücher f. Philologie und Pædagogie, 125, 3.)

C. Bruston, Le document élohiste et son antiquité. (Revue théologique, janvier-mars et avril-juin 1882.)

A. Wabnitz, Remarques supplémentaires sur l'inscription de Venise et sur un premier recensement de Quirinius. (Revue théologique, janvier-mars 1882.)

G. Rœsch, *Caput asinium*. Eine historische Studie. (Studien und Kritiken, 1882, 3.)

Marc-Monnier, Les catacombes de Rome. (Bibliothèque universelle, avril 1882.)

F. Hommel, Sumir and Accad. Letter (The Academy, 20 mai.)

F. Kœstlin, Kohelet-Studien (Theologische Studien aus Württemberg, 1882, 2.)

H. J. Holtzmann, Das Problem des ersten johanneischen Briefes in seinem Verhæltniss zum Evangelium. IV. (Jahrbücher für prot. Theologie, 1882, 3.)

A. Brüll, Ueber den Ursprung des ersten Clemensbriefes und des Hirten des Hermas. (Theolog. Quartalschrift, 64, 2.)

V. Duruy, La politique religieuse de Constantin. (Revue archéologique, février et mars 1882.)

A. Lillie, Buddhist saint Worship. (Journal of the royal asiatic Society, XIV, 2.)

S. Matthieu, La doctrine du Verbe et de la Trinité dans Justin Martyr. (Revue théologique, avril-juin 1882.)

H. Vuilleumier, La critique du Pentateuque dans sa phase actuelle, II. (Revue de théologie et de philosophie, mai 1882.)

CHRONIQUE

France. — Nous avons la douleur d'annoncer à nos lecteurs la mort de l'un de nos collaborateurs les plus dévoués, M. Collins. Etabli en Hollande depuis de longues années comme pasteur de l'Église réformée française de Rotterdam, M. Collins s'était adonné à l'étude de la langue et de la littérature hollandaises. Il était donc particulièrement désigné pour transporter dans notre langue les œuvres importantes de la production scientifique néerlandaise. C'est ainsi qu'il rendait l'année dernière aux études d'histoire religieuse un signalé service en publiant l'*Histoire comparée des religions de l'Egypte et des peuples sémitiques* de C. P. Tiele. Le succès de cette œuvre l'avait engagé à entreprendre pour la *Revue de l'histoire des religions* la traduction de l'*Histoire du Bouddhisme dans l'Inde* du Dr Kern, actuellement en cours de publication sous

forme de fascicules, de façon que l'édition française suivît, sans trop de retard, l'édition originale. Dans le précédent numéro de la *Revue*, ce travail avait été poussé jusqu'à la fin de la légende du Buddha. Sentant ses forces diminuer sous le coup d'une grave maladie, M. Collins nous écrivait au mois de mai pour nous demander de ne pas laisser cette publication inachevée au cas d'une issue fatale ; quelques semaines après il succombait à Vichy, en traitement, le 17 juin 1882. M. Collins laisse le souvenir d'un travailleur modeste, laborieux, désintéressé, et les études d'histoire religieuse en France conserveront son nom comme celui d'un serviteur solide. L'œuvre de la traduction du *Buddhisme* ne sera pas non plus interrompue : elle continuera suivant le vœu de notre regretté collaborateur.

— Le tome IV des *Annales du musée Guimet* a paru en un beau volume in-4 avec figures et onze planches. Il contient les études suivantes : *E. Lefébure*, Le puits de Deïr-el-Bahari, notice sur les récentes découvertes faites en Égypte. — *Chabas*, note sur une table à libations. — *Colson*, Hercule Phallophore. — *P. Regnaud*, Le Pantchatantra. — *Edkins*, La religion en Chine, exposé des trois religions des Chinois, traduit par de Milloué. — Le prix de ce volume est de 15 francs (Ernest Leroux).

— Nous devons signaler trois nouvelles publications périodiques auxquelles nous aurons éventuellement des emprunts à faire : le *Muséon*, revue internationale publiée par la Société des lettres et des sciences de Louvain, et qui paraît placée sous la direction du savant iranisant, M. de Harlez ; — la *Revue de l'Extrême-Orient*, que dirige notre collaborateur, M. Henri Cordier, — et la *Revue d'Ethnographie*, dirigée par le Dr Hamy.

— Nous avons reçu de Belgique une brochure de M. le comte Goblet d'Alviella, dans laquelle il réclame une place pour l'enseignement de l'histoire des religions aux divers degrés de l'enseignement public. Le défaut de place nous empêche d'en parler aujourd'hui plus longuement ; — d'Italie, un volume dû à la plume de M. Carlo Puini, le sinologue bien connu et intitulé *Saggi di storia della religione* ; — de Hollande, un tirage à part de M. C. P. Tiele consacré à l'étude de l'ouvrage bien connu de Friedrich Delitzsch, *Wo lag das Paradies* — et un nouveau volume de M. A. Kuenen : *Volksgodsdienst en Wereldgodsdienst*, c'est-à-dire Religion nationale et Religion universelle. C'est le texte original des lectures que l'éminent hébraïsant a faites au printemps dernier à Oxford et à Londres, à l'invitation des administrateurs de la fondation Hibbert. Nous formons le vœu qu'elles soient promptement traduites en français.

— M. E. Beauvois, l'auteur des articles sur *la Magie chez les Finnois*, insérés dans les numéros de janvier-février 1882 et de mai-juin 1881, vient de donner une édition plus complète du *Miroir des dames* de Claude Bouton (= p. 3-30 de la seconde partie du volume intitulé : *Un agent politique de Charles-Quint : le Bourguignon Claude Bouton, seigneur de Corberon. Notice sur sa vie et ses poésies, avec le texte de son* Miroir des dames *et des pièces justificatives pour la plupart inédites*. Publication de la Société d'histoire, etc. de Beaune. Paris, 1882, in-18, Ernest Leroux »), et, à propos des douze sibylles que chante l'auteur, il a ajouté à nos notions quelques renseignements originaux sur les sibylles dans la littérature et dans les arts.

DANEMARK. — L'Université de Copenhague vient de mettre au concours, pour l'année scolaire 1881-1882, une question du plus haut intérêt pour nous : faire la collection et l'appréciation critique de tous les indices évidents ou apparents de la religion qui a précédé le christianisme dans le Nord et de ses traces dans la littérature norraine, sans comprendre dans cette étude l'*Edda* de Sæmund ni la *Fascination de Gylfé*, ni les *Récits de Bragé*.

GRANDE-BRETAGNE. — Les études d'histoire religieuse ont fait une perte bien sensible dans la personne de *John Muir*, mort le 15 mars. J. Muir, né à Glasgow en 1810, avait rempli dans l'Inde des fonctions administratives. De retour en Écosse, il se voua avec une ardeur et un désintéressement singuliers à la propagation des résultats principaux de l'histoire des religions, en commençant par les religions de l'Inde qu'il avait appris à connaître directement. Il offrit à l'Université de Cambridge un prix de 12,500 fr. pour le meilleur ouvrage sur les systèmes de philosophie indienne ; il fonda à l'Université d'Edimbourg une chaire de sanscrit et de philologie comparée, à laquelle il attribua une rente de 10,000 fr. Son principal ouvrage est *Original sanskrit texts on the origin and history of the people of India, their religion and institutions* (1858-1870, 5 volumes). Mais J. Muir n'était pas seulement un orientaliste éminent ; il s'était fait en Écosse et dans la Grande-Bretagne entière l'apôtre de la science des religions et, reconnaissant la supériorité obtenue dans cette branche par l'Allemagne et la Hollande, il consacrait d'incessants efforts à faire pénétrer les travaux les plus considérables de la critique religieuse dans son pays natal sous la forme d'adaptations, de traductions, de conférences, etc. Attentif à tout ce qui se faisait sur le continent, il suivait avec le plus vif intérêt les tentatives analogues aux siennes. C'est ainsi qu'il a accueilli avec beaucoup d'empressement la *Revue de l'histoire des religions*, dont l'objet répondait si exactement à celui qu'il poursuivait lui-même. Nous lui en gardons le respectueux et reconnaissant souvenir. Si nous perdons dans la personne de M. J. Muir un de nos amis les plus considérables et les plus sûrs, nous aimons à constater en revanche que les fruits de son activité n'ont point été perdus. Sur le continent, comme dans son propre pays, il a donné une vive impulsion à des études contre lesquelles se trouvaient coalisés, au début, tous les préjugés d'une routine ignorante et d'une irréligion superficielle.

SUISSE. — Une tradition analogue à celle de la magicienne lapone Snæfride, qui conserva toute sa beauté pendant trois ans après sa mort et qui continua pendant tout ce temps à être aimée passionnément du roi de Norvège, Harald Hârfagr (voy. *La magie chez les Finnois*, 1er article, dans cette Revue, 2e année, t. III, n° 3, mai-juin 1881, p. 280 ; 8 du tirage à part) se trouve dans une chronique du XVIe siècle en dialecte zurichois. D'après un extrait de celle-ci qui a été donné par la *Gazette de Lausanne* (n° du 14 octobre 1881), Charlemagne aurait fait don à sa femme d'une pierre précieuse qu'un serpent lui avait apportée pour le remercier d'un acte de justice ; l'impératrice, ayant mis ce talisman dans sa bouche avant de mourir, conserva l'affection de l'empereur qui ne voulut pas se séparer du cadavre et l'emmena partout avec lui dans ses voyages, jusqu'à ce qu'un chevalier découvrît l'artifice, prît le joyau et délivrât Charlemagne du charme qui le dominait. — La version scan-

dinave de cette légende remonte au moins au XIIIe siècle, ayant été consignée par Snorré Sturluson dans ses sagas des rois de Norvège. En connait-on ailleurs des versions plus anciennes? Cette question a une certaine importance en ce que la réponse peut nous éclairer sur l'origine et l'âge de cette légende.

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS ET DIVERS.

J. Hauri. — Der Islam in seinem Einfluss auf das Leben seiner Bekenner. Leiden, Brill, 1882 (XIV, 361 p. 8). 3 fl. 50

Hillen. — Die religiœsen Vorstellungen im Anfange der Geschichte der Menschheit.

F. Lenormant. — Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux, t. II, 1re partie. Maisonneuve, 1882 (561 p. 12). 10.

O. v. Lemm. — Das Ritualbuch d. Ammondienstes. Ein Beitrag zur Geschichte der Kultusformen im alten Ægypten. Leipzig. Hinrichs. 1882 (XIV, 77 p. 8). 8 m.

C. Bezold. — Die grosse Darius-Inscrift am Felsen von Behistun. Transcription des Babylonischen Textes nebst Uebersetzung und Commentar. Dissertation. Leipzig, 1882 (31 p. 8).

R. Seydel. — Das Evangelium von Jesu in seinen Verhaltnissen zu Buddha-Sage and Buddha-Lehre, mit fortlaufenden Rücksicht auf andere Religionskreise Untersucht. Mit 2 Registern. Leipzig, Breitkopf und Hærtel, 1882 (VIII, 361 p. 8). 8 m.

F. Grignard. — Note sur une divinité gauloise et un amulette chrétien. Autun, imp. Dejussieu, 1882 (24 p. 8).

J. Happel. — Die altchinesische Reichsreligion vom Standpunkte der Vergleichenden Religionsgeschichte. Leipzig, O. Schulze, 1882 (46 p. 8). 1 m.

G. Seefling. — Die nordisch-germanische Mythologie und der Mythus vom Thor. Plauen i. V., 1882 (28 p. 4).

J. Wellhausen. — Muhammed in Medina; Das ist Vakidi's *Kitab al Maghazi*, in verkürzter deutscher Wiedergabe hrsg. Berlin, G. Reimer, 1882 (472 p. 8). 12 m.

C. Puini. — Saggi di storia della religione. Firenze, successori Le Monnier, 1882 (XIV, 373 p. 12). 4 l.

A. Kuenen. — Volksgodsdienst en Wereldgodsdienst, vijf Voorlezingen te Oxford en te Londen gehouden. Leiden, S.C. van Doesburgh, 1882 (XIV, 286 p. 8).

JUDAISME.

E. Renan. — L'Ecclésiaste, traduit de l'hébreu avec une étude sur l'âge et le caractère du livre. Paris, Calmann Lévy, 1882 (8). 5 fr.

H. Petermann. — Pentateuchus Samaritanus. Ad fidem librorum manuscriptorum apud Nablusianos repertorum edidit et varias lectiones adscripsit H. P. Fasciculus II. Exodus. Berlin, Mœser, 1882 (p. 129-259, 8). 15 m.

A. Wünsche. — Der Midrasch Schir ha-schirim, zum ersten Male ins Deutsche uebertragen (XII, 208 p. 8). Leipzig, O. Schulze, 1880. 5 m. 50

S. Taussig. — Meleches Schlomo. München, Th. Ackermann, 1879 (89 p. 8). 8 m.

A. Motais. — Moïse, la science et l'exégèse. Paris, Berche et Tralin, 1882 (224 p. 8).

W. R. Smith. — The prophets of Israel and their place in history to the close of the eighth century B. C. Edinburgh, A. et C. Black, 1882 (8) 7 s. 6 d.

M. Schwab. — Talmud de Jérusalem, t. V. Traités Pesahim, Yôma et Schequalim. Paris, Maisonneuve, 1882. (IV, 332 p. 8) 10 fr.

J. Berbel. — Mythologie der alten Hebræer I. Leipzig, Friedrich, 1882, (VIII, 118 p. 8). 2 m.

K. Rabbinovicz. — Variæ lectiones in Mischnam et in Talmud babylonicum. Pars XII. München, 1882 (VIII, 312 p. 8). 5 m.

T. K. Cheyne. — The prophecies of Isaiah. A new translation with commentary and appendices, 2e éd. (2 vol.). Vol. I. London, Paul, 1882. (304 p. 8). 12 s. 6 d.

E. Pierotti. — La Bible et la Palestine au xixe siècle. Paris, G. Fischbacher, 1882 (IV, 387 p. 8 avec 6 cartes et plans). 7 fr.

G. Bickell. — Dichtungen der Hebræer. Zum erstenmale nach dem Versmasse d. Urtextes uebersetzt. 1. Geschichtliche und prophetische Lieder. Innsbruck, Wagner, 1882. (VIII, 136 p. 12). 1 m. 60

G. H. Schodde. — The book of Enoch, translated from the Ethiopic. Andover, W. F. Draper, 1882 (VIII, 278 p. 12). 1 d. 75

CHRISTIANISME.

Ch. Richter. — Handbuch der christlich. Kirchlichen Archæologie Langensalza, Schulbuchhandlung, 1882 (IV, 304 p. 8). 3 m.

V. Mircovich. — Storia generale dalla venuta del cristianesimo al principio del seculo xix. Vol. I. Parma, Ferrari e Pellegrini, 1882. (XV, 615 p. 16). 5 l. 50

E. Trumpp. — Das Hexæmeron des Pseudo-Epiphanius. Æthiopischer Text verglichen m. dem. Arab. Orig. Text. München, Ackermann, 1882. (VI, 88 p. 8). 5 m. 50

Ad. Harnack. — Die ueberlieferung der griechischen Apologeten d. 2 Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mittelalter. Leipzig, Hinrichs, 1882. (VIII, 300 p. 8). 9 m.

K. A. Ley. — Konrad von Marburg und die Inquisition in Deutschland. Prag, Tempsky, 1882. (IX, 198 p. 8) 4 m.

W. H. Jewis. — The gallican church and the revolution. London, Paul, 1882. (544 p. 8). 18 s.

Bernhardt Weiss. — Das Leben Jesu (In 2 Bdn) I Band. Berlin, Hertz, 1882 (XVI, 565 p. 8). 8 m. 60

E. Worner. — Die Lehre Jesu. Vorlesungen. Basel, Spittler, 1882 (VI, 208 p. 8). 2 m.

L. Meyer. — Die romischen Katakomben. Berlin, Habel, 1882 (72 p. 8). 1 m. 20

L. Spörri. — Ulrich Zwingli. Vortrag. Hamburg, Seippel, 1882 (36 p. 8). 0 m. 75

P. de Félice. — Lambert Daneau, sa vie, ses ouvrages. Paris, G. Fischbacher, 1882 (VI, 384 p. 8). 10 fr.

E. Chastel. — Histoire du christianisme, tome III, moyen âge. Paris, G. Fischbacher, 1882 (638 p. 8). 10 fr.

INDE ET PERSE.

H. Kern. — Geschiedenis van het Buddhism in Indië. Haarlem, H. D. Tjeenk Willink, 1882 (VIII, 452 p. 8). 4 fl. 50

H. Kern. — Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien. Autor. Uebersetzung v. H. Jacobi. I Band, 1 Theil. Leipzig, O. Schulze, 1882 (VIII, 356 p. 8). 4 m. 50

A. Bastian. — Der Buddhismus in seiner Psychologie. Berlin, Dummler's Verlag, 1882 (XXII, 366 p. 8). 7 m. 50

A'charya. — The Sarva-Darsana-Samgraha, or review of the different systems of Hindu philosophy. Translated by E. B. Cowell and A. E. Gough. London, Trübner, 1882 (270 p. 8). 10 s. 6 d.

GRÈCE ET ITALIE.

A. Bouché-Leclercq. — Histoire de la divination dans l'antiquité, t. IV. Paris, Leroux, 1882 (410 p. 8). 10 fr.

F. A. Voigt. — Beitræge zur Mythologie des Ares und der Athena. Dissertation, Leipzig, 1882 (89 p. 8).

L'Éditeur-Gérant,
Ernest LEROUX.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME CINQUIÈME

ARTICLES DE FOND

PAGES

La Magie chez les Finnois (second article), par M. Eug. Beauvois. 1

Les plus anciens sanctuaires des Israélites, par M. Maurice Vernes.......... 22

Histoire du bouddhisme dans l'Inde (second et troisième articles), par M. H. Kern.......... 49 et 145

De l'histoire et de l'état présent des études zoroastriennes ou mazdéennes particulièrement en France, par M. Léon Feer. 289

Études sur Philon d'Alexandrie (premier article), par M. Michel Nicolas.......... 318

BULLETINS CRITIQUES

La religion de l'Égypte ancienne, par M. G. Maspero....... 89

Les religions de l'Inde, par M. A. Barth.......... 104 et 227

La religion assyro-babylonienne (la question suméro-accadienne), par M. Stanislas Guyard.......... 253

La religion chrétienne (saint Paul), par M. Maurice Vernes.. 340

MÉLANGES

La foi en la rédemption et au médiateur dans les principales religions (suite et fin).......... 123 et 380

La légende d'Adam chez les Musulmans, par M. Decourdemanche.......... 371

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES

	PAGES
I. Académie des inscriptions et belles lettres	138, 279 et 397
II. Revue critique d'histoire et de littérature	140, 280 et 401
III. Journal asiatique	281 et 403
IV. Revue des études juives	281 et 403
V. Bulletin critique d'histoire, de littérature et de théologie	281 et 404
VI. Revue historique	281 et 406
VII. Revue des questions historiques	281 et 406
VIII. Theologisch Tijdschrift	281 et 406
IX. Theologisch Literaturzeitung	282 et 407
X. Articles signalés dans différentes publications périodiques	283 et 408

CHRONIQUE

France	409
Danemark	411
Grande-Bretagne	411
Suisse	411

BIBLIOGRAPHIE

Généralités et divers	285 et 412
Judaïsme	285 et 413
Christianisme	286 et 413
Inde et Perse	288 et 414
Grèce et Italie	288 et 414

ANGERS, IMP. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER.

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME SIXIÈME

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

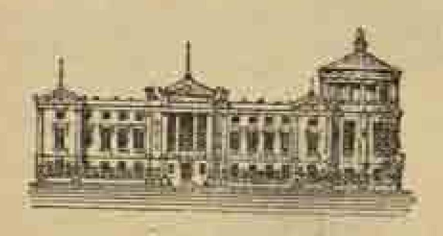
M. MAURICE VERNES

AVEC LE CONCOURS DE

MM. A. BARTH, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, P. DECHARME, S. GUYARD, G. MASPERO
C. P. TIELE (de LEYDE), etc.

TROISIÈME ANNÉE

TOME SIXIÈME



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1882

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

L'ISLAM

offre-t-il les caractères de l'universalisme religieux ? [1]

Dans n'importe quelle branche de la connaissance humaine, on a l'habitude de répartir les phénomènes en classes ; pour l'étude, une pareille distribution sert de fil conducteur indispensable. Toutefois la classification proprement dite n'est que le résultat final de la recherche prise dans son ensemble, car elle suppose tout ce que l'observation a enseigné relativement aux objets, à leurs caractères propres et à leurs rapports mutuels. Ainsi considérée, comme résumé des résultats de l'étude, la classification a incontestablement une grande portée. Quoique nous ne puissions plus, au siècle de Darwin, reconnaître de murailles infranchissables entre les espèces et les races, bien que nous constations partout des passages, jamais de sauts, — cependant nous cherchons l'ordre et nous n'avons point de repos que nous ne l'ayons trouvé. Comme la chronique avant l'histoire, la simple énumération des phénomènes doit aussi trouver sa place avant la classification.

Si cette remarque est vraie d'une manière générale, elle s'ap-

[1]) Ces pages reproduisent la plus grande partie d'une *lecture* donnée à Oxford et à Londres au printemps dernier. Cette lecture était elle-même la première d'une série que l'auteur vient de publier en hollandais et dont une traduction est en préparation à la librairie Ernest Leroux.

plique aussi, et tout particulièrement, à l'une des plus jeunes dans la liste des sciences, à la science de la religion. Moins que toute autre, celle-ci peut se passer du secours de la classification ; son champ s'étend, pour ainsi dire, à l'infini, et la variété des phénomènes y est assez grande pour mettre d'abord dans l'embarras celui qui s'y applique. Mais elle considère aussi comme le résultat final de ses recherches tant historiques que psychologiques, et elle met au plus haut prix, le groupement et le classement exact des phénomènes. On pourrait nommer ce classement le pont qui rattache sa partie philosophique à sa partie descriptive. D'accord avec ces considérations, nous voyons que nos prédécesseurs sur ce terrain ont également attaché un grand prix à la classification.

Mais mon dessein n'est point de vous exposer ici les essais tentés jusqu'à ce jour et de les soumettre à l'examen. L'accord ne s'est pas fait entre les savants, et personne ne peut se flatter, à l'heure présente, de le réaliser. C'est à quelqu'un de mes successeurs dans cette chaire qu'est réservée la tâche, importante et à tant d'égards attrayante, de parcourir en tous sens le terrain si étendu de cette science et de classer les phénomènes à la lumière de leur histoire. Je me borne pour ma part à un point unique. Généralement on réunit en un seul groupe les *religions universelles* et on leur oppose les *religions nationales* ou *religions de peuples particuliers*. Rien de plus naturel. La différence sur laquelle on établit cette division, saute immédiatement aux yeux et paraît bien toucher à l'essence même de la religion. On ne peut pas s'en tenir, cela va sans dire, à cette seule division. Les religions nationales diffèrent trop entre elles pour pouvoir former ensemble un groupe unique. Qu'on pense, par exemple, à la différence entre les formes religieuses qui surgissent pour ainsi dire avec une nation, croissent et aussi disparaissent avec elle et les autres, les religions que l'on nomme personnelles ou également historiques, qui ont un fondateur déterminé ou possèdent tout au moins une littérature sacrée. Toutefois, si grande que soit l'importance de pareilles différences, prises dans leur ensemble,

les religions nationales, bornées à un peuple unique ou à un groupe de peuples de même origine, forment une masse distincte à mettre en regard des religions universelles, auxquelles de semblables limitations paraissent inconnues.

Toutefois se présente à nous en ce point, à côté de l'accord qui règne sur la détermination de ces deux groupes, une divergence d'appréciation à laquelle nous n'étions certes point préparés. Elle concerne la question de savoir quelles sont les religions universelles. Quelques savants n'y rangent que le buddhisme et le christianisme [1], d'autres ajoutent à ces deux l'islâm [2].

Comment sur une pareille question peut-il se produire une différence d'opinion ?

En aucun cas ce ne pourrait être une question de millions. Il est vrai, l'islâm vient en dernier, avec les 175 millions de sectateurs que lui assigne une des plus récentes estimations [3], en face des 400 du christianisme et des 450 ou plus du buddhisme. Mais comment oserait-on exclure l'islâm pour un pareil motif ? Il n'est pas même besoin de se souvenir que la supputation du chiffre des buddhistes spécialement est dépourvue de sûreté et que l'islâm continue toujours de se répandre, et cela avec une rapidité beaucoup plus grande que soit le buddhisme, soit le christianisme. Car comment pourrait-on établir une classification scientifique uniquement sur des chiffres ?

La raison d'une pareille divergence gît ailleurs et plus profondément. On emploie l'expression de « religion universelle » dans un double sens, comme l'indication tantôt d'un fait, tantôt d'une qualité. Le fait, c'est la propagation d'une religion au delà des frontières d'un peuple unique, son adoption par plusieurs nations ou par des nations différentes. Eh bien, en ce sens, l'islâm est très certainement une religion universelle, ou

[1]) Entre autres *O. Pfleiderer*, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, p. 725 suiv.

[2]) Entre autres *C. P. Tiele*, Geschiedenis van den godsdienst tot aan de heerschappij der wereldgodsdiensten, p. XI, 28 suiv.

[3]) *W. Scawen Blunt* dans la Fortnightly review, 1881, II, p. 208.

— si vous préférez une expression moins ambitieuse qui se tient plus près encore de la réalité — une religion internationale. Sémites, Aryens, Tartares, Malais et Nègres s'agenouillent devant Allah et reconnaissent Mohammed pour son envoyé. « L'islâm — ainsi s'exprime un de ses défenseurs les plus distingués[1] — occupe encore fermement deux des parties du monde et se maintient, bien que non sans peine et sans danger, dans une troisième. Il s'étend depuis le Maroc jusqu'à la presqu'île Malaise, de Zanzibar au steppe des Kirghizes... » Mais assez; tant que nous nous en tenons à la mesure des faits, la question de savoir si l'islâm doit être placé à côté des deux autres religions universelles ne se pose même pas.

Néanmoins, comme je le disais tout à l'heure, il a été répondu par quelques-uns à cette question d'une manière négative. Ils prétendent — et qui les contredirait? — qu'il ne convient pas de déterminer le caractère de telle ou telle religion et la place qui lui revient simplement et seulement d'après le succès qu'elle a obtenu dans le monde. Les raisons des conquêtes de l'islâm doivent être tirées au clair sans aucun doute. Toutefois, il n'est nullement certain qu'on les trouve dans l'islâm lui-même, dans sa convenance naturelle à des peuples et à des tribus très différents les uns des autres, en un mot, dans son essence universaliste. Il se pourrait qu'il se fût propagé, sinon par la force, au moins en dépit de son caractère propre; que son défaut ou du moins sa faiblesse en fait d'éléments vraiments universels ait trouvé sa contre-partie ou son dédommagement dans différentes particularités qui ne viennent pas en ligne de compte quand on dresse son signalement. Je m'exprime, comme vous le remarquez, par voie d'hypothèse : nous ne saurions devancer ce que nos recherches ultérieures doivent nous apprendre à cet endroit. Mais, en principe, le droit d'invoquer également cette mesure me semble incontestable. En histoire naturelle, nous pouvons nous borner à constater

[1] *R. Bosworth Smith, M. A.*, Mohammed and Mohammedanism, 2e édit., p. 27.

les phénomènes et à déterminer leurs rapports ; en ce qui touche l'homme et les produits de son activité consciente, nous pouvons, nous devons même, par dessus le marché, *apprécier*, avec une équitable circonspection, sans doute, mais aussi avec franchise. Une telle conduite n'est jamais plus à sa place que dans l'étude des religions et de leur histoire. En exclure les termes de « plus haut » et de « plus bas » c'est l'abaisser à n'être plus qu'un moyen de satisfaction pour la curiosité, c'est la rendre inutile pour la tâche élevée qu'elle a à remplir dans notre société contemporaine.

Mais nous trouverons plus tard l'occasion de revenir là-dessus. Laissez-moi seulement vous faire remarquer en ce moment que ce que j'appelais tout à l'heure *élément authentiquement universel* n'est pas, à mon sens, l'effet d'une addition postérieure, mais tient immédiatement à l'origine des religions dans lesquelles nous saisissons cet élément, à la nature du rapport où elles se trouvent avec les religions nationales d'où elles sont sorties ou sur le terrain desquelles elles se sont développées. Cette proposition ne doit pas vous surprendre. Ce qui est capable de pénétrer et d'inspirer toute espèce de nationalités, doit — non pas être couvé dans un cabinet d'étude, mais — être éprouvé et mûri dans la vie d'un peuple. Mais la réciproque n'est pas moins vraie : ce qui est en mesure de s'adapter à n'importe quelle nationalité et aux besoins particuliers de chacune, ne peut pas être lié indissolublement à un peuple unique. Sorti du sein de la nation et s'élevant au-dessus d'elle : n'est-ce point là la formule de ce qui est destiné à toutes les nations? Je suis néanmoins le premier à reconnaître que des considérations de cette nature ne prouvent que peu ou point du tout. C'est à l'histoire qu'appartient la décision. Mais ne vaut-il pas la peine de l'interroger expressément sur ce point? C'est ce qu'il me paraît à moi au moins. Le sujet que je vous indiquais d'abord, je le désigne donc plus exactement par l'énoncé suivant : *le rapport qui existe entre les religions universelles et les religions nationales est à la fois l'explication et la mesure de leur universalisme.*

Combien a-t-on souvent déjà exprimé le désir de posséder sur l'origine du buddhisme et du christianisme des renseignements aussi précis et aussi exacts, que nous en avons sur Mohammed et sur les origines de l'islâm ! Le mot de Renan sur « cet étrange spectacle d'une religion, née à la pleine lumière du jour[1], » est dans toutes les bouches. Et en vérité, nous avons des raisons d'être reconnaissants. L'authenticité du Qorân est, à la réserve de quelques détails, élevée au-dessus du doute. Outre la prédication de Mohammed qui y est contenue, nous avons la tradition qui le concerne, remontant à son entourage immédiat et transmise jusqu'à nous avec les témoignages sur lesquels elle repose. La description de la vie du prophète est plus récente, mais toutefois relativement ancienne, empruntée à des communications antérieures encore et, pardessus le marché, se prêtant à une confrontation avec les sources authentiques. Que pouvons-nous raisonnablement demander de plus ?

La soif d'une connaissance *sûre* n'est néanmoins point aisée à étancher. Nous savons bien, mais nous voudrions savoir davantage encore. Et voilà précisément que, sur le point le plus essentiel, nous ne sommes renseignés que fort insuffisamment. La tradition, dans son ensemble, a subi la couleur des convictions dogmatiques des plus anciens croyants et se montre fréquemment d'un aloi bien suspect. Et le Qorân ? Sprenger l'a nommé « un livre fermé de sept sceaux[2]. » Si, considéré comme source de ce que l'islâm *est*, il peut ne rien laisser à désirer et pèche même par excès de richesse, quand nous cherchons à suivre Mohammed dans son développement,

[1]) Études d'histoire religieuse, p. 230.
[2]) Das Leben und die Lehre des Mohammad, vol. I, p. XV.

la masse désordonnée de renseignements qu'il renferme nous jette souvent dans l'embarras. Telle et telle déclaration nous ferait voir clair, — si seulement nous savions où les placer ! Çà et là il est visible que se cache quelque chose d'important, mais — qui nous le révèlera ?

Nous avons pour le moment à établir le rapport de la prédication de Mohammed avec la religion des Arabes. Cette tâche peut-elle s'accomplir avec une certitude satisfaisante ? Mohammed annonçait l'Allah unique et se mettait ainsi en opposition avec le polythéisme de la grande majorité de son peuple. Sur ce point nous sommes naturellement d'accord. Mais, à peine arrivés à cette assertion toute générale, le doute commence à son tour et nous nous heurtons à une grande divergence d'opinions chez les historiens de Mohammed.

Ecoutons d'abord le prophète lui-même ! A plus d'une reprise, il déclare qu'il ne se propose pas autre chose que la restauration de « la religion d'Abraham, » le père d'Ismaël et par lui l'ancêtre des Arabes. « Croyants, agenouillez-vous et jetez-vous à terre, servez votre Seigneur et accomplissez la justice, afin d'être heureux. Et soyez courageux dans les choses d'Allah, comme il vous convient à son égard. Il vous a élus, il ne vous a imposé en religion aucun fardeau, la religion seule de votre père Abraham. Il vous a nommés les musulmans, jadis comme aujourd'hui, afin que l'envoyé (d'Allah) soit un témoin contre vous et que vous puissiez être à votre tour des témoins contre les autres hommes [1]. » C'est Abraham qui a bâti avec Ismaël la maison d'Allah, la Ka'ba, implorant dès ce moment de son Seigneur un prophète, tel que celui qui devait apparaître plus tard en Mohammed : « O, notre Seigneur, reçois de nous (ce temple), car tu es ce qui entend et ce qui sait. O notre Seigneur, fais de nous des musulmans (fidèles) à toi et fais de notre postérité un peuple musulman ; et enseigne-nous nos saints usages et incline-toi vers nous, car tu es le

[1] Surate, XXII : 76-78 a, cf. II : 124, 129 ; III : 89 ; IV : 124 ; VI : 162 ; XIV : 40, 41 ; XVI : 124.

favorable, le miséricordieux. O notre Seigneur, suscite parmi eux un envoyé sorti de leur sein, qui mette tes signes sous leurs yeux, qui les instruise dans le livre et dans la sagesse et qui les purifie : en vérité, tu es le puissant, le sage[1]. » Ainsi Mohammed entre en scène comme le représentant de la tradition antique. L'Arabie en a dévié ; ni juifs ni chrétiens ne l'ont gardée dans sa pureté ; c'est lui qu'Allah a envoyé pour la ressusciter dans sa pureté originelle et faire de tous des musulmans comme Abraham l'était lui-même.

Sans emprunter telle quelle cette théorie au Qorân, on incline toutefois d'une manière générale à lui reconnaître une bonne part de vérité. La reconnaissance d'*Allah taâla*, l'unique Dieu suprême, repose, à ce qu'on pense, sur le sol du polythéisme arabe. Dans ce que Mohammed expose touchant Abraham, l'ami d'Allah [2], le père des Arabes aussi et le fondateur du Sanctuaire des Qoraïshites, il reproduit les convictions de ses contemporains. Parmi ceux-ci il en était alors, qui, même avant lui, dégoûtés de l'idolâtrie de la grande majorité et ne trouvant de satisfaction ni dans le judaïsme, ni dans le christianisme, cherchaient une meilleure religion et croyaient avoir trouvé celle-ci dans « la *milla* d'Ibrahim ». On connaît bien le récit du plus ancien biographe de Mohammed, d'Ibn Ishâq, qui raconte comment, encore aux jours de l'ignorance, quatre des Qoraïshites s'abstinrent d'assister à une fête célébrée en l'honneur des idoles et s'engagèrent mutuellement à se consacrer à la recherche de la vraie foi. L'un d'eux, Waraqa, crut l'avoir trouvée dans le christianisme ; un autre, Zaïd ibn Amr, connut et prêcha dès avant Mohammed la reli- d'Abraham [3]. Ce récit, on le sent, a des allures trop romanesques pour être purement historique. Toutefois c'est la vérité que, déjà avant l'entrée en scène du prophète, il y avait des *hanifs*, terme dont le Qorân lui-même se sert volontiers pour

[1]) Surate II : 121-123.
[2]) Surate IV : 124.
[3]) Ibn Ishâq ed. *Wüstenfeld*, p. 143 ; *Sprenger*, loc. cit., vol. I, p. 81 suiv.

désigner Abraham et que Mohammed s'applique à son tour à lui-même [1]. C'est ainsi que sa religion est le produit naturel du développement actuel du peuple arabe, la pensée secrète et le vœu des plus éminents de ses contemporains, auxquels il sut répondre. Les pratiques immorales qu'il interdit sévèrement au nom d'Allah, avaient été également combattues par d'autres avant lui : l'ivrognerie, les mauvais traitements appliqués à la femme, la mise à mort des enfants du sexe féminin. L'islâm fut donc autant une réforme morale qu'une réforme religieuse, et il révèle également en ce point son rapport avec la vie nationale des Arabes [2].

Faut-il donner raison à cette manière de voir ? On peut discuter sa vraisemblance. Toutefois il est un fait qui nous défend absolument de l'accepter. S'il est vrai qu'Abraham, le monothéiste, le père d'Ismaël et le fondateur de la Ka'ba, ait été connu des Arabes dès le commencement du VII[e] siècle, il faut que Mohammed ait prêché cette doctrine dès le début de son œuvre, il faut tout au moins qu'il ne l'ait pas combattue. Or quel est le cas? Le Qorân lui-même nous apprend que les idées du prophète sur Abraham se sont modifiées sensiblement au cours des années et que sa théorie sur « la *milla* d'Ibrahîm » est de fraîche date. Laissez-moi vous mettre sous les yeux quelques textes, d'où la chose résulte avec clarté. Ismaël, le fils aîné d'Abraham, est un élément indispensable de cette théorie. Eh bien, le *nom* d'Ismaël se trouve déjà dans les plus anciennes surates. Néanmoins Mohammed ne sait point encore, en commençant, qu'il est fils d'Abraham. Il le nomme après Moïse et avant Idris (c'est-à-dire Hénoch) comme « un prophète fidèle à sa vocation, qui a imposé à son peuple la prière et la distribution des aumônes et qui était agréable à son Seigneur [3]. » Ailleurs, il est dit, à côté de Job, d'Idris et de Dhu'l-Kefl, — une grandeur inconnue, — un modèle de patience

[1]) Surate III : 89 ; IV : 124 ; VI, 162 ; VII : 79, etc. Cf. ci-dessous, p. 14, suiv.
[2]) *Bosworth Smith*, loc. cit., p. 109, coll. 3 suiv.
[3]) Surate XIX : 55, 56.

et de persévérance [1]. En un autre passage, c'est d'abord Abraham, Isaac et Jacob qui sont nommés d'une seule haleine et, ensuite seulement, Ismaël avec Elisée et de nouveau avec Dhu'l-Kefl [2]. Voilà qui est plus fort encore : Isaac et Jacob sont nommés avec Abraham ; puis vient toute une série d'envoyés de Dieu et parmi eux, à côté d'Elisée et de Jonas, Ismaël lui aussi [3]. Si donc celui-ci se trouve maintenant désigné aussi comme le frère aîné d'Isaac [4], cela ne peut pas être autre chose qu'une conception acquise ultérieurement par Mohammed.

Les conséquences que nous pourrions déjà tirer de cette circonstance, trouvent une confirmation dans les textes ; c'est à l'endroit d'Abraham lui aussi que le prophète ne reste pas constamment d'accord avec lui-même. On peut douter qu'il ait bien su au début qu'Isaac fût son fils [5], et quand il l'eut appris ultérieurement, il vit très certainement pendant quelque temps dans Jacob un frère d'Isaac [6]. Alors déjà il assignait à Abraham une position très élevée. On ne voit pas avec certitude ce qu'il peut signifier par « les rouleaux d'Abraham et de Moïse », ou « de Moïse et d'Abraham », qu'il emploie une couple de fois [7]. Les suppositions que fait Sprenger à cet égard sont extrêmement aventurées et en partie positivement fausses. On n'y doit sans doute pas trouver autre chose que ceci : il lui était venu aux oreilles quelque chose de la prédication d'Abraham à ses proches et de la loi mosaïque et, par analogie avec celle-ci, il se figura la première comme ayant été mise par écrit. Il est constant qu'il voyait dans Abraham un fidèle serviteur d'Allah qui, en face des siens et en dépit du danger que sa conduite lui

1) Surate XXI : 85.
2) Surate XXXVIII : 45-48.
3) Surate VI : 84, 86.
4) Surate II, 127 ; XIV : 40, 41.
5) Surate LI : 24 suiv. ; XV : 51 suiv., cf. XXXVII, 11 suiv. Voy. *C. Snouck Hurgronje*, Het Mekkaansche feest, p. 31. Ses recherches m'ont servi à moi-même de guide.
6) Surate VI : 74 suiv. ; XI : 72 suiv. ; XIX : 52 suiv. ; XXI : 52 suiv. ; XXIX : 15 suiv.
7) Surate LXXXVII : 19 ; LIII : 37.

faisait courir, rendit témoignage de sa foi et reçut, en récompense, de magnifiques promesses [1]. Mais si favorablement que Mohammed en parle, il ne songe point encore à attribuer à Abraham une place à part et à le mettre dans un rapport absolument unique, soit avec les Arabes, soit avec lui-même, le prédicateur. Abraham est un des nombreux envoyés de Dieu, un des plus éminents parmi eux, mais pas davantage. Il passe si peu encore à ses yeux pour le fondateur de l'islâm qu'il annonce lui-même à son tour, qu'il le nomme une fois un des sectateurs de Noé [2]. Il le tient encore si peu pour l'homme qui a prêché le monothéisme à sa postérité dans le désert, qu'il déclare au contraire à plusieurs reprises qu'il est lui-même le premier envoyé d'Allah aux Arabes [3]. Il y a plus : la déclaration qu'il fait : « Nous ne leur avons donné aucuns livres pour s'y plonger ; nous ne leur avons non plus envoyé personne avant toi en le chargeant de les avertir », est précédée par ces mots : « Lorsque nos signes manifestes — les versets du Qorân — leur ont été présentés, ils ont dit : Il (Mohammed) n'est qu'un homme qui voudrait bien vous détourner de la religion de vos pères [4] ». « De vos pères » : et Mohammed est venu précisément pour rétablir ce qu'Abraham et Ismaël avaient édifié ! Très certainement, c'est sous cette forme qu'il présente la chose ultérieurement. Mais les personnes qu'il fait ici parler n'ont pas encore le moindre soupçon d'une pareille manière de voir, ce qui revient à dire que lui-même n'en sait pour le moment rien [5].

Qu'est-ce donc que « la milla d'Ibrahîm » ? Il nous suffit de lire avec quelque attention les textes où revient cette expression, pour trouver la réponse à la question. On sait que Mohammed eut toujours l'œil fixé sur les chrétiens et particulièrement

[1]) Textes précédemment cités.

[2]) Surate XXXVII : 81 : « De sa (de Nuh) *shî'a* était Ibrahîm. »

[3]) Surate XXXII : 2 ; XXXIV : 43 ; XXXVI : 5 ; cf. *Snouck Hurgronje*, loc. cit., p. 33.

[4]) Surate XXXIV : 42. cf. II : 165.

[5]) Qu'on remarque aussi l'opposition *absolue* entre la religion de Mohammed et celle des « incrédules » dans la Surate CIX.

sur les nombreux juifs qui habitaient sa patrie. Pendant un temps il avait nourri l'espérance de se voir reconnu par eux, particulièrement par les juifs. Toutefois il se vit déçu dans cette attente. Dans l'intervalle il ne put néanmoins point rompre absolument avec eux. Qu'Allah se fût, par le moyen de Moïse et d'autres prophètes, revélé à eux aussi, il ne pouvait ni ne voulait le nier. Ainsi se fait sentir chez lui le besoin d'une formule qui exprime à la fois ce qu'il a en commun avec eux et ce qui le sépare d'eux. Cette formule est « la milla d'Ibrahim », — du grand envoyé de Dieu que ses adversaires eux aussi vénéraient, mais qui n'était cependant point l'un d'entre eux, qui n'était, comme il le rappelle souvent [1], « ni juif ni chrétien. » Comme prédicateur de cette « milla » il peut continuer à reconnaître l'origine divine des livres sacrés des juifs et des chrétiens, mais il s'arroge en même temps le droit de rejeter ce qui ne lui convient pas dans ces livres — ou, comme il le représente volontiers, dans la leçon et l'explication juives ou chrétiennes de ces livres [2]. La formule répond ainsi si complètement aux besoins du temps et aux exigences de la polémique que nous pouvons l'en dériver sans inconvénient, et que nous n'avons pas le moindre motif de la considérer comme ayant été empruntée à la réalité ou à la manière de voir des Arabes à ce sujet. Le fait que ce n'est que dans les dernières surates qu'Ismaël paraît en qualité d'ancêtre des Arabes et de co-fondateur de la Ka'ba, ne peut naturellement que nous affermir dans ce jugement.

L'opinion, que Mohammed soit venu ressusciter et restaurer ce qui existait déjà chez son peuple, fût-ce, il est vrai, à l'état de vague souvenir d'un passé lointain, ne trouve donc aucun appui dans le Qorân quand on le lit à la lumière de la critique. Mais voici une manière de voir qu'il faut distinguer de la première : indépendamment de lui et avant lui il se serait formé,

[1]) Surate II : 134 ; III : 60 et ailleurs.

[2]) Cf. *W. Muir*, The Corân, its composition and teaching and the testimony it bears to the holy scriptures, p. 229 suiv., et les textes cités dans cet ouvrage.

parmi les Arabes, un cercle d'hommes pieux dont il se serait approprié les pensées ; s'appuyant sur son autorité de prophète, il aurait su faire pénétrer ces vues chez ses contemporains. Qu'est-ce donc que ces « hanifs » que l'on a l'habitude de considérer comme ses maîtres et ses prédécesseurs ? Je n'ai pas la prétention de résoudre cette énigme. Mais il me sera tout au moins permis de dire que la réponse qu'on y fait le plus généralement ne concorde que très péniblement avec l'usage du terme de « hanif » dans le Qorân, je dirai même : dans l'ensemble, ne s'y ramène point. Là Abraham reçoit le nom de « hanif »[1] et, — comme nous pouvions nous y attendre d'après cela — Mohammed à son tour, auquel Allah dit : « Dirige donc, comme un hanif, ton visage du côté de la religion qu'Allah a faite et pour laquelle il a fait les hommes.[2] » Le prophète peut, au besoin, s'être laissé appliquer un nom de secte, selon le sens que l'on accorde généralement au titre de « hanif », mais il est au plus haut point inadmissible qu'il ait transporté sur Abraham une pareille dénomination. L'invraisemblance est encore plus grande si « hanif » comme on l'admet, était à l'origine un sobriquet injurieux, quelque chose comme « apostat » ou « impie », dont plus tard, comme on en a tant d'exemples, ceux contre lesquels il était dirigé se sont fait un titre d'honneur. Comment accorder avec cela que Mohammed, là où il parle d'Abraham, le désigne de plus près et, pour ainsi dire, le recommande à ses auditeurs, en lui rendant le témoignage suivant : « En vérité il a été un prédécesseur, obéissant envers Allâh, *un hanif*, non pas un de ces hommes qui nient l'unité de Dieu ».[3] Comment comprendre qu'ailleurs il décrive la véritable religion comme étant la « milla d'Ibrahîm, *le hanif*, car il n'était pas de ceux qui nient l'unité de Dieu » ?[4] Il n'y a certes ici plus de traces à découvrir d'une prétendue signification défavorable à l'origine. Je ne puis,

[1]) Surate II, 129 ; III : 60, 89 ; IV : 124 ; VI : 79, 162 ; XVI : 121, cf. 124.
[2]) Surate XXX : 29 ; cf. X : 105.
[3]) Surate XVI : 124.
[4]) Surate VI : 162.

pour ma part, m'empêcher de soupçonner que, lorsque nous utilisons les hanifs de la tradition pour expliquer ceux des textes du Qorân, nous nous rendons coupables d'un *hysteron proteron*. Le nom dont on a désigné dans la tradition les précurseurs de Mohammed a été, tout au contraire, emprunté au Qorân. Ils s'appellent « hanifs » parce qu'Abraham reçoit ce nom, de même et parce qu'ils cherchent « la milla d'Ibrahîm » ou, comme Zaïd ibn Amr, l'ont réellement trouvée et la confessent publiquement. Une fois que Mohammed eut identifié sa religion avec la foi des patriarches, il y avait là une nécessité historique pour que, dans la tradition musulmane, les pré-musulmans reproduisissent le type d'Abraham. Eh bien, voilà aussi la raison d'être du nom qu'ils portèrent. Nous ne sommes certes point autorisés à renvoyer dans le royaume des mythes les personnes de ces précurseurs ou, au moins, à méconnaître leur influence sur la formation de Mohammed. Toutefois tout ce qui, dans les récits qui le concernent, reproduit les convictions religieuses de celui auquel nous devons lesdits récits, doit être mis de côté comme n'étant pas historique. Ce qui reste après cette opération n'est certainement pas suffisant pour nous permettre de considérer l'islâm comme le produit d'un effort, sinon général, tout au moins national, vers quelque chose de plus élevé et de meilleur sur le terrain de la religion. Si un besoin de cette nature a été ressenti, c'est tout au moins dans un très-petit cercle et dans une très-faible mesure. En un mot : écartez Mohammed, et l'islâm ne prend pas naissance, ni rien non plus qui ressemble à l'islâm.

Peut-être cette solution semble-t-elle étrange à quelques-uns d'entre vous. Une estimation si haute de la contribution personnelle de Mohammed à la naissance de l'islâm n'est-elle pas en désaccord avec le défaut d'originalité que nous avons l'habitude de lui attribuer, et, ce semble, avec quelque raison? Cependant vous devez m'accorder immédiatement qu'il n'y a rien là en fait de contradictoire. Nous pouvons, pour ainsi dire, décomposer Mohammed dans ses facteurs et l'expliquer ainsi, mais non pas expliquer l'islâm sans lui. Si je pouvais,

pour un instant, isoler les uns des autres des éléments qui, dans la réalité, se présentent toujours réunis, j'oserais alors dire : l'islâm est, dans un sens éminent et bien plus que la plupart des autres religions, le produit, non d'une époque, non d'un peuple, mais de la personne de son fondateur. Toutefois celui-ci n'en est pas pour cela un génie créateur : il ne l'est tout au moins qu'à un degré beaucoup moindre que d'autres qui ont été, beaucoup plus que lui, portés et poussés par leur entourage. Permettez-moi de développer un peu plus cette manière de voir, sans attendre de moi d'ailleurs autre chose qu'une esquisse rapide, exclusivement destinée à placer des faits généralement connus dans ce qui me semble être leur véritable jour.

Tout d'abord déclarons, ce qui doit être le point de départ de toute tentative d'explication, que Mohammed était une nature réellement religieuse. Méconnaître, ou simplement perdre de vue à quelque moment, que la divinité était pour lui la réalité suprême et qu'il avait l'intime sentiment d'être constamment sous sa puissance et en communion avec elle, me semble la plus grande injustice du monde. Aucune recherche touchant son organisation physique ou ses précepteurs humains ne peut nous détourner de reconnaître ce fait. Il éclate dans l'histoire de sa vie, surtout pour les années qui précèdent la fuite ; il trouve son expression non méconnaissable, et plus d'une fois, dans des déclarations véritablement royales du Qorân. Oui, vraiment, c'était un homme bien positivement religieux celui qui — pour fournir une preuve au moins entre beaucoup — peut décrire les croyants dans les termes suivants et sait placer dans leur bouche des paroles telles que celles-ci : « A Allah revient la souveraineté sur le ciel et la terre, et Allah est tout-puissant sur toutes choses. En vérité, dans la création du ciel et de la terre et dans la succession de la nuit et du jour, il y a des signes pour ceux qui ont un cœur, lesquels debout, assis ou couchés, se souviennent d'Allah et réfléchissent à la création du ciel et de la terre (en disant) : O notre Seigneur ! Tu n'as pas créé cela en vain ; à toi soit la gloire ! Épargne-nous

pour ma part, m'empêcher de soupçonner que, lorsque nous utilisons les hanifs de la tradition pour expliquer ceux des textes du Qorân, nous nous rendons coupables d'un *hysteron proteron*. Le nom dont on a désigné dans la tradition les précurseurs de Mohammed a été, tout au contraire, emprunté au Qorân. Ils s'appellent « hanifs » parce qu'Abraham reçoit ce nom, de même et parce qu'ils cherchent « la milla d'Ibrahîm » ou, comme Zaïd ibn Amr, l'ont réellement trouvée et la confessent publiquement. Une fois que Mohammed eut identifié sa religion avec la foi des patriarches, il y avait là une nécessité historique pour que, dans la tradition musulmane, les pré-musulmans reproduisissent le type d'Abraham. Eh bien, voilà aussi la raison d'être du nom qu'ils portèrent. Nous ne sommes certes point autorisés à renvoyer dans le royaume des mythes les personnes de ces précurseurs ou, au moins, à méconnaître leur influence sur la formation de Mohammed. Toutefois tout ce qui, dans les récits qui le concernent, reproduit les convictions religieuses de celui auquel nous devons lesdits récits, doit être mis de côté comme n'étant pas historique. Ce qui reste après cette opération n'est certainement pas suffisant pour nous permettre de considérer l'islâm comme le produit d'un effort, sinon général, tout au moins national, vers quelque chose de plus élevé et de meilleur sur le terrain de la religion. Si un besoin de cette nature a été ressenti, c'est tout au moins dans un très-petit cercle et dans une très-faible mesure. En un mot : écartez Mohammed, et l'islâm ne prend pas naissance, ni rien non plus qui ressemble à l'islâm.

Peut-être cette solution semble-t-elle étrange à quelques-uns d'entre vous. Une estimation si haute de la contribution personnelle de Mohammed à la naissance de l'islâm n'est-elle pas en désaccord avec le défaut d'originalité que nous avons l'habitude de lui attribuer, et, ce semble, avec quelque raison ? Cependant vous devez m'accorder immédiatement qu'il n'y a rien là en fait de contradictoire. Nous pouvons, pour ainsi dire, décomposer Mohammed dans ses facteurs et l'expliquer ainsi, mais non pas expliquer l'islâm sans lui. Si je pouvais,

pour un instant, isoler les uns des autres des éléments qui, dans la réalité, se présentent toujours réunis, j'oserais alors dire : l'islâm est, dans un sens éminent et bien plus que la plupart des autres religions, le produit, non d'une époque, non d'un peuple, mais de la personne de son fondateur. Toutefois celui-ci n'en est pas pour cela un génie créateur ; il ne l'est tout au moins qu'à un degré beaucoup moindre que d'autres qui ont été, beaucoup plus que lui, portés et poussés par leur entourage. Permettez-moi de développer un peu plus cette manière de voir, sans attendre de moi d'ailleurs autre chose qu'une esquisse rapide, exclusivement destinée à placer des faits généralement connus dans ce qui me semble être leur véritable jour.

Tout d'abord déclarons, ce qui doit être le point de départ de toute tentative d'explication, que Mohammed était une nature réellement religieuse. Méconnaître, ou simplement perdre de vue à quelque moment, que la divinité était pour lui la réalité suprême et qu'il avait l'intime sentiment d'être constamment sous sa puissance et en communion avec elle, me semble la plus grande injustice du monde. Aucune recherche touchant son organisation physique ou ses précepteurs humains ne peut nous détourner de reconnaître ce fait. Il éclate dans l'histoire de sa vie, surtout pour les années qui précèdent la fuite ; il trouve son expression non méconnaissable, et plus d'une fois, dans des déclarations véritablement royales du Qorân. Oui, vraiment, c'était un homme bien positivement religieux celui qui — pour fournir une preuve au moins entre beaucoup — peut décrire les croyants dans les termes suivants et sait placer dans leur bouche des paroles telles que celles-ci : « A Allah revient la souveraineté sur le ciel et la terre, et Allah est tout-puissant sur toutes choses. En vérité, dans la création du ciel et de la terre et dans la succession de la nuit et du jour, il y a des signes pour ceux qui ont un cœur, lesquels debout, assis ou couchés, se souviennent d'Allah et réfléchissent à la création du ciel et de la terre (en disant) : O notre Seigneur ! Tu n'as pas créé cela en vain ; à toi soit la gloire ! Epargne-nous

les souffrances du Feu! O notre Seigneur, tu dois sûrement confondre ceux que tu précipites dans le Feu, et les injustes n'ont personne qui vienne à leur aide. O notre Seigneur, nous avons entendu la voix qui appelait une fois, qui nous appelait à la foi : « Croyez en votre Seigneur! » et nous avons cru. O notre Seigneur, pardonne-nous nos péchés, cache devant nous nos transgressions et fais-nous mourir avec les justes! O notre Seigneur, donne-nous ce que tu nous a promis par tes envoyés et ne nous confonds pas au jour de la résurrection! En vérité, tu ne te tromperas pas dans tes promesses »[1].

Il y avait aux dernières années du VIe siècle, en Arabie, des personnalités plus religieuses, mais parmi toutes il ne s'est trouvé qu'un Mohammed pour prendre le rôle d'un prédicateur et d'un réformateur religieux. Qui l'y a déterminé? Pour autant que le témoignagne du Qorân doit être indiqué ici, la réponse ne saurait être douteuse : ce sont la tristesse et le scandale que lui faisaient éprouver l'état religieux de ses contemporains, leur polythéisme, leurs superstitions, leur attitude souvent sceptique à l'égard des puissances supérieures qu'ils reconnaissaient de nom. D'autres pouvaient être religieux dans les formes de leur temps, soit qu'ils les vivifiassent par leur propre piété, soit qu'ils les laissassent tomber pour ce qu'elles étaient; — pour lui ces formes étaient une épine dans la chair, un outrage à Dieu qui révoltait son âme jusque dans ses profondeurs. Comment est née cette disposition d'esprit, — c'est là le mystère de sa personnalité, mystère que nous ne sommes pas davantage en mesure de dévoiler. Mais comment cette disposition a *pu* naître et se développer en lui, on peut l'indiquer sans difficulté. Avant que du dehors l'impulsion lui fût donnée, le mécontentement que lui faisait éprouver la religion populaire a pu s'ancrer dans son esprit. Mohammed était un Sémite d'entre les Sémites. Ce qui ne signifie pas, comme on l'a prétendu quelque jour, qu'il fût monothéiste de nature et d'une façon pour ainsi dire instinctive, mais qu'il était tout au moins

[1]) Surate III : 186-192.

apte à le devenir. La pensée fondamentale de toute religion sémitique, c'est la reconnaissance d'un seigneur et souverain de la nature et de tous ses phénomènes ; le trait caractéristique de la piété sémitique, c'est le respect, la soumission à genoux et dans la poussière à la puissance divine. Dans l'un comme dans l'autre est caché le germe d'une protestation contre la pluralité des dieux, qui ne peut être admise sans une limitation de leur domaine, sans un partage et par suite un affaiblissement de la crainte qu'on leur doit. Reste pourtant la question de savoir si c'est en partant de ces prémisses sémitiques que Mohammed a reconnu avec une clarté parfaite les points faibles de la religion populaire. Mais il n'était point non plus à cet égard laissé complètement à lui-même. Dans sa patrie et au cours de ses voyages commerciaux, il entrait en relation avec des chrétiens et des juifs, qui, déjà par le simple fait de la différence de leurs croyances, minaient l'autorité de la tradition nationale, mais qui, par dessus le marché — et cela s'applique particulièrement aux juifs — lui présentaient dans leur monothéisme précisément ce à quoi son âme aspirait. Il y a plus : le Seigneur qu'ils invoquaient était digne de son hommage et de l'hommage de tous ; le culte d'autres puissances à sa place était une atteinte à sa majesté, un péché national qui ne saurait manquer d'être châtié par la suite !

C'est ainsi que, de la façon dont nous nous représentons les choses, l'impulsion fut donnée. Après une lutte anxieuse, dont l'effet se porte également sur la vie nerveuse et se manifeste sous la forme de visions et d'autres illusions des sens, la conviction de Mohammed est mûre : il est appelé à rendre témoignage, et cela tout d'abord à la Mekke, à l'Unique, qui ne supporte personne autre à côté de lui. Ultérieurement encore, forme et fond tout à la fois, sa prédication est déterminée par le judaïsme — ou, plus exactement, par le peu qu'il en savait et qu'il ne compléta que petit à petit. A cette source sont empruntés les traits principaux de son eschatologie. C'est sous l'influence juive qu'ont été établies les prescriptions morales

qu'il impose au nom d'Allah à ses auditeurs, avec un sérieux et une insistance pour laquelle nous éprouvons du respect. Toutefois, à proprement parler, toute sa manière de se produire n'est qu'une copie de la révélation de Dieu au peuple juif dans le passé, révélation dont les livres sacrés donnent témoignage. L'envoyé, le prophète d'Allah n'est que la reproduction des grands conducteurs d'Israël, le Qorân qu'il propose, le pendant « du livre », que reconnaissent également les juifs et les chrétiens, et qu'ils vénèrent comme le fondement de leur religion ; il est presque divinisé. Ce dernier point surtout ne doit pas échapper à notre attention. Quelle place importante occupe dans le Qorân la glorification du Qorân lui-même ! Combien de fois et avec quelle extrême insistance est relevé le privilège des Arabes qui, dans « les signes » qui leur ont été montrés, c'est-à-dire dans les versets du Qorân, possèdent maintenant la parole même d'Allah, parole qui n'est inférieure à aucun titre à celle qu'ont reçue les fondateurs des autres religions, je me trompe, qui les dépasse de beaucoup ! Dès le début, et avec une résolution qui n'est jamais lasse, leur œil est dirigé sur ce point. Déjà dans l'une des plus anciennes surates, la question suivante est posée :

« Qui les anime (les adversaires) à ne pas croire ?
Et quand on leur propose le Qorân, à lui refuser l'adoration ?
Les incrédules osent même l'appeler un mensonge !
Mais Allah connaît leur haine secrète :
Apportez-leur le message du cruel châtiment ? »[1]

Et ailleurs, dans un morceau du même temps :

« Non, je le jure par la chute des étoiles,
— Et cela est, comme vous le savez, un serment redoutable. —
Que ceci est le Qorân sublime
Écrit dans le livre caché (par Allah) :
Que personne n'y touche en dehors des purifiés ;
Il est une révélation du Seigneur des mondes. »[2]

[1] Surate LXXXIV : 20-24.
[2] Surate LVI : 74-79.

Ce n'est rien moins qu'Allah qui déclare ceci : « Nous-même avons fait descendre le Qorân jusqu'à vous comme une révélation d'en haut » [1]. Il va même jusqu'à jurer « par le célèbre Qorân » [2]. A plusieurs reprises, il est en outre fait allusion aussi à la langue dont Allah s'est servi alors pour la première fois [3]. Rien n'est donc plus évident que la prétention de Mohammed d'assigner au Qorân lui-même sa place dans la série des livres sacrés. Il est vrai qu'il ne l'a pas mis par écrit en son entier et n'en a pris aucun soin, qu'il n'a pas même jugé bon que d'autres le fissent à sa place. Un de ses biographes explique la chose ainsi : son vœu était que la parole d'Allah vécût dans le cœur des hommes. [4] Parfaitement, à moins qu'on ne prenne la chose en ce sens qu'il se contentait de produire au jour ses principes et qu'il s'en remettait volontiers pour leur développement et leur application au cœur et à l'intelligence des croyants. Une pareille confiance en leur initiative n'est pas à confondre avec la place qu'il se reconnaît à lui-même et qu'il reconnaît à ses révélations. Il s'en reposait sur leur souvenir et il pouvait aussi le faire en toute sûreté, tandis que, d'autre part, il n'était pas sans ressentir la crainte que le Qorân écrit ne devînt une cause de disputes et ne donnât ainsi naissance à des conflits. Néanmoins et quoiqu'il en soit, le Qorân était et resta, au sens le plus propre du mot, la parole même d'Allah, destinée à exercer toute l'autorité que lui conférait une pareille origine.

Le noyau du judaïsme transporté sur le sol de l'Arabie : définir ainsi l'islâm, considéré dans son contenu, ce n'est pas être loin de la vérité. Toutefois, à un seul égard, cette détermination serait incomplète et de nature à donner une impression inexacte. Elle donnerait, en effet, à croire que Mohammed a fixé ses regards sur son propre peuple et se contentait du rôle

[1] Surate LXXXVI : 23.
[2] Surate L : 1.
[3] Surate XLIV : 58, « dans votre langue ; » XII : 2 ; XIII : 37 ; XX : 112 et ailleurs, « un Qorân arabe. »
[4] *Sprenger*, loc. cit., III, p. XXXIII, p. XLII.

de prophète des Arabes. Il se peut qu'en fait, dans les débuts, il n'ait rien voulu être de plus que cela : il y a des passages dans le Qorân qui restreignent son activité à ces limites, qui le représentent comme le premier envoyé d'Allah au peuple d'Arabie, lequel obtient enfin en sa personne ce qui était échu auparavant à d'autres nations, un prophète tiré de son sein [1]. Cependant ces textes sont mis dans l'ombre par une série d'autres déclarations, qui étendent sa mission à tous les hommes sans distinction. « Le Qorân, est-il dit, est en vérité un avertissement pour toutes les créatures » [2]. Et ailleurs : « Nous ne t'avons envoyé aux hommes en général que pour prêcher et menacer, cependant la plupart des hommes ne comprennent pas » [3]. Pour l'instant nous devons laisser de côté d'autres passages, également décisifs. Mais souvenons-nous tout d'abord que la conception littérale de « cette mission pour tous les hommes » est expressément exigée par l'attitude de Mohammed lui-même, — et c'est là, sans doute, le meilleur commentaire de ses paroles ! Dans la septième année de l'hégire — 628 après J.-C. — il envoya six messagers, porteurs de lettres conçues en des termes à peu près semblables, à tout autant de princes, les invitant à le reconnaître comme prophète et à embrasser l'islâm : « Faites-vous musulmans et vous serez sauvés ; faites-vous musulmans, et Allah vous donnera une double récompense ». C'est ainsi qu'il écrivit entr'autres à l'empereur de Byzance, Héraclius et au roi de Perse [4]. Nous pouvons difficilement nous figurer qu'il ait attendu un résultat pratique de cette démarche. Il l'a sans doute plutôt faite à l'intention des Arabes qu'à l'intention des princes étrangers et de leur conversion. Toutefois, dans tous les cas, cette entreprise témoigne d'un universalisme aussi complet et aussi conscient que nous pouvons nous l'imaginer. C'est, en effet, l'ensemble

[1] Voyez les passages cités p. 13, note 3.
[2] Surate XXXVIII : 87 ; littéralement : « pour les mondes. »
[3] Surate XXXIV : 27.
[4] *W. Muir*, The life of Mahomet, IV : 49-60 ; *Sprenger*, loc. cit., III : 261 suiv.

du monde à lui connu sur lequel il envoie ses messagers mettre la main pour l'islâm. Comme prophétie de ce qui devait arriver dans le cours d'un petit nombre d'années, son action est digne de remarque ; elle ne l'est pas moins en elle-même comme révélation de ce qu'il voulait et de ce qu'il croyait pouvoir atteindre.

Cependant ces prétentions si vastes sont en vérité moins étranges qu'elles ne paraissent au premier abord. Quand nous voyons de quelle manière Mohammed se représente l'histoire du passé, nous arrivons bientôt à penser qu'il était difficile qu'il s'attribuât à lui-même un rang inférieur et à sa religion des destinées plus restreintes. Son horizon est tout excepté étendu. La Bible et l'haggada juive sont pour lui les sources de l'histoire universelle. Celle-ci consistait essentiellement dans la prédication des envoyés d'Allah, dans son rejet de la part de ceux auxquels elle était adressée, dans les châtiments infligés par Allah aux rebelles. Une seule famille et une seule religion : c'est à ces termes qu'on peut ramener les conceptions historiques de Mohammed. *Une famille*, ou, si vous voulez, un peuple (« ommah ») : cela avait été le point de départ et restait l'idéal ; la séparation des nations est une déchéance de l'ordre établi par Allah à l'origine [1]. *Une religion* (« dîn »), c'est celle qui s'était trouvée également au début, celle qu'avait prêchée toute la série des prophètes, chacun s'adressant à son propre peuple [2], celle qu'annonçait de nouveau Mohammed dans toute sa pureté et en face des égarements du « peuple du livre » [3]. Il est lui-même, d'après la parole bien connue du Qorân, « l'envoyé d'Allah, *le sceau des prophètes* » [4]. Mais de là résulte aussi que le message dont il est chargé s'adresse à tous sans distinction. Restreindre sa vocation aux tribus arabes avec une telle conception de l'histoire de l'humanité, cela eût été l'équivalent de la négation pure et simple de sa propre conscience prophétique.

[1]) Surate II : 209 ; X : 20.
[2]) Surate X : 48 ; XXX : 46 et ailleurs.
[3]) Surate XXI : 92 ; XXXIII : 54.
[4]) Surate XXXIII : 40.

Un message qui s'adresse à tous sans distinction... Combien le contenu même de l'islâm répond mal à cette prétention ! Nous n'adresserons à Mohammed aucun reproche pour ne pas s'être appliqué à l'examen de ce qui était de nature à convenir aux besoins de tous et ainsi acceptable à tous. Quel est le fondateur de religion qui s'est mis à l'œuvre de cette façon? Mais ce que nous pouvons lui imputer — moins comme une faute que comme une marque décisive d'un défaut de développement intellectuel — c'est qu'il n'est pas arrivé à se rendre compte de la différence qui existe entre national et universel et qu'il s'imagine ainsi pouvoir imposer aux Perses et aux Grecs ce qui est exclusivement destiné aux Arabes. Et cela se rattache à son tour à ce que j'appellerai la formation artificielle de l'islâm. Mohammed *compose* celui-ci avec des éléments qui, pour la plus grande part, lui sont apportés d'ailleurs et qu'il peut accueillir sans les travailler à nouveau parce qu'ils ont déjà derrière eux une histoire entière. La distinction entre ce qui est national et ce qui est universel, distinction qui a été réalisée différemment dans et par la vie des peuples, n'a pas trouvé place dans la préparation de l'islâm. Mohammed, en s'attachant à la révélation antérieure de Dieu à Israël et aux chrétiens et en se donnant comme la personne destinée à l'achever et à y mettre le sceau, ne manque pas à l'universalisme de sa conscience de prophète, tandis que, au contraire, dans sa religion elle-même, justement en suite de cette sienne origine, le véritable universalisme fait défaut.

Mais nous devons aller plus loin encore. Il n'y a pas que la personne de Mohammed en son entier, il n'y a pas que sa formation en général, qui se reflète dans la religion qu'il combine de la manière qui vient d'être dite et qui détermine le caractère de cette religion — il y a, par dessus le marché, dans l'islâm un peu, je me trompe, beaucoup d'arbitraire. L'imprévu, ce qui, par nature, échappe au calcul, joue là dedans un rôle qui n'est pas petit. Le changement des conjonctures politiques, les circonstances de la vie du prophète, hélas ! ses passions aussi, sa soif de vengeance et sa sensua-

lité exercent leur influence sur la parole d'Allah qu'il annonce, et, comme on l'a dit une fois, doivent peser non seulement sur l'Arabie, mais sur l'humanité tout entière ! Nous en avons, comme on le sait, des exemples plein les mains. Le plus significatif peut-être, et celui qui est resté le plus important pour le développement ultérieur de l'islâm, c'est l'élévation de la Ka'ba à la dignité de sanctuaire central et le classement du pèlerinage à ce temple et aux autres emplacements consacrés de la Mekke parmi les devoirs religieux du musulman. Il n'est pas besoin de démontrer que les usages du hadj n'ont aucun lien réel avec l'islâm ou plutôt qu'ils sont avec lui en conflit formel. C'est avec toute raison qu'on a dit que « la vénération de la pierre noire est dans une contradiction si tranchée avec les idées d'ailleurs pures des musulmans sur la divinité, que l'accord ne peut être rétabli entre l'une et les autres qu'au moyen des théories les plus loin cherchées, et encore d'une façon bien défectueuse ? [1] » Nous ne devons pas prendre ici pour mesure nos propres idées sur ce qui est ou sur ce qui paraît convenable et aimable. Nous nous souvenons des paroles par lesquelles Burton termine sa description de la dernière scène du pèlerinage : « J'ai vu les cérémonies religieuses de bien des pays, mais je n'ai jamais rien vu d'aussi solennel, d'aussi émouvant [2]. » Nous l'écoutons volontiers quand il nous défend de porter sur le pèlerinage un jugement sévère et quand il nous montre comment le sentiment vraiment pieux trouve sa satisfaction dans ces cérémonies [3] ? En effet, le fond religieux est indéracinable chez l'homme, il donne sa consécration à ce qui est le plus dépourvu de sens, comme il sait trouver sa nourriture dans l'insaisissable. Mais il n'en reste pas moins un fait, à savoir que le hadj, tel que Mohammed lui-même l'a accompli dans la dixième année de l'hégire et tel qu'il se pratique encore aujourd'hui, n'est — et

[1]) *Sprenger*, loc. cit., II : 346.
[2]) Personal narrative of a pilgrimage to Mecca and Medina, Tauchnitz éd., III : 107.
[3]) *Loc. cit.*, III, 118 suiv.

s'il l'était alors, il l'est bien plus à présent — qu'un fragment incompréhensible de paganisme qui a passé dans l'islâm sans être digéré. Dites-moi que Mohammed ne pouvait faire autrement; qu'il était lui-même trop attaché à la Ka'ba et à son existence pour pouvoir la sacrifier; qu'il ne pouvait pas priver ses sectateurs de ce qui, dès leur jeunesse, était, pour eux sacré et précieux: je n'ai point la pensée de vous dire le contraire. Mais cela n'est point non plus ce dont il est question pour le moment. Pourquoi n'aurait-il pas cherché la satisfaction de ses propres besoins religieux et de ceux des siens là où il espérait pouvoir la trouver? Mais qu'il ait fait un devoir pour tous de ce que lui suggérait l'impulsion de son cœur, il nous est difficile de le justifier: c'est là l'arbitraire du fondateur de religion; c'est l'individuel qui s'érige à la hauteur de l'universel et prétend commander là où il devrait obéir.

Peut-être cette critique vous fait-elle l'impression de vouloir être plus sage que les faits. Que signifient ces entorses à l'universalisme de l'islâm en face de sa propagation, d'abord sur l'Arabie entière, puis sur un territoire qui bientôt atteignit, en étendue, l'empire romain et ne tarda pas à le dépasser de beaucoup? Je ne méconnais pas l'impression que fait sur l'observateur cette marche triomphale au travers du monde. Mais, d'un autre côté, c'est précisément cette surprenante rapidité qui cause notre défiance. Et, si nous descendons aux particularités, on voit aussitôt le peu de valeur que, dans ce cas aussi, il faut attribuer au succès pour fixer la bonté d'une cause. Les premières conversions font ici une exception. Il n'y a pas à mettre en doute leur sincérité. Il est tout en faveur du caractère de Mohammed qu'un si grand nombre de ses plus anciens adhérents soient sortis du cercle de ses relations les plus intimes et de ses amis: pour Khadidja, qui fut pendant tant d'années la compagne de sa vie, il était et resta jusqu'à sa mort l'envoyé d'Allah. Cependant, pendant un certain temps, le nombre des croyants resta très petit; dans l'année encore de la fuite, la victoire future de l'islâm ne s'annonçait en rien. Pas un seul fait ne révélait encore que Mohammed

vint répondre à un besoin durable et satisfaire les vœux de son peuple. Il en est ainsi : le groupe de ses adhérents croît par degrés, à partir de son établissement à Médine. Mais comment ? Aucune trace d'enthousiasme ou d'élévation spirituelle. C'est une question de réflexion et de négociation, d'éloge et d'offre, parfois aussi de force et de souci pour la conservation personnelle. Les croyants sincères ne manquent pas ; ils sont le ciment qui maintient l'édifice, ils le restaurent lorsqu'il menace de s'effondrer. Toutefois la grande masse demeure intérieurement étrangère à la nouvelle religion. C'est d'abord la perspective du pillage et de la conquête — perspective dont la réalisation dépendait de la réunion de toutes les tribus sous une seule bannière — qui leur fait embrasser l'islâm. Sans doute la chose sera non seulement rendue possible, mais encore aidée et favorisée par le caractère de la religion de Mohammed. Sa simplicité et sa sobriété étaient, aux yeux des Arabes, pratiques et sceptiques, une recommandation. En une courte formule, la double confession : « aucun autre dieu qu'Allah » et « Mohammed son prophète », elle se laissait embrasser. Un examen plus approfondi, une pénétration plus complète de l'islâm lui laissent les mêmes caractères de concision et de simplicité. Chacun sait en quoi il consiste. Les devoirs religieux sont bientôt déterminés avec clarté et fixés au fameux chiffre de cinq, les colonnes de l'islâm. Le Qorân, ramené à l'unité de texte après la rédaction d'Othmân, est le livre achevé et fermé d'Allah. En vérité, l'adhésion d'un peuple entier à un tel système est aussi peu étrange que la rapidité de sa propagation. Voulez-vous gagner les masses, — donnez-leur la vérité sous une forme carrée, nette et claire, visible et tangible : ce précepte, en faveur duquel l'histoire tout entière témoigne, trouve sa confirmation, et non la moins claire, dans les événements du premier siècle de l'islâm. Mais, à leur tour, ses conquêtes — en laissant de côté la force des armes qui les a préparées et en partie opérées — ne peuvent point être alléguées comme une preuve de son universalisme.

Ici toutefois la crainte nous saisit de perdre de vue le sentiment de l'équité. Nous nous souvenons que les défenseurs du christianisme ont l'habitude d'en appeler à « la simplicité de l'Évangile. » Est-il donc légitime de faire à l'islâm un grief de ce que nous appelons sa pauvreté? Devait-il être complet et, dès son début, tout embrasser? N'est-ce pas au contraire l'éloge le plus grand que nous puissions décerner à une forme religieuse que de reconnaître qu'elle se distingue à la fois par sa simplicité et par sa concision? Parfaitement, mais à une seule condition : c'est que cette religion favorise également le libre développement du fond spirituel de l'homme auquel elle ne donne pas à elle seule une satisfaction complète, ou, si c'est là pousser trop loin l'exigence, qu'au moins elle n'y fasse pas obstacle. A cette condition, mais à cette seule condition, elle peut, en dépit de son étroitesse, avoir un caractère universel, être une bénédiction pour l'humanité.

L'islâm répond-il à cette exigence?

Au premier aspect, nous avons l'impression que l'œuvre fondée par Mohammed n'a pas à redouter l'épreuve d'une pareille enquête. Elle semble, au premier abord, respecter la race et la nationalité et posséder l'aptitude nécessaire pour se développer en harmonie avec les caractères propres aux deux. N'existe-t-il pas — pour ne citer que des exemples incontestables — des variétés persane, hindoue, javanaise, de l'islâm? D'autre part, un premier coup d'œil jeté sur le monde mahométan nous apprend que cette religion a librement cherché — et a également trouvé — une satisfaction aux besoins auxquels l'islâm sous sa forme originelle ne répondait qu'à moitié, ou ne répondait pas du tout. Si l'élément mystique y est presque entièrement négligé, si rien ne vient soulager le poids qui naît du sentiment du péché, — le Çufisme et la foi en la médiation, soit de Mohammed lui-même, soit des saints qui sont l'objet d'un culte fervent, comblent l'abîme. Enfin, la théologie musulmane elle aussi semble déposer son témoignage en faveur de l'aptitude de l'islâm à l'évolution. On l'a, non sans quelque raison, comparée à la théologie chrétienne

et pu assurer qu'elle ne le cède à celle-ci ni en fait de hardiesse, ni en fait de pénétration. Mais n'est-ce point précisément la preuve que la pauvreté originelle de l'islâm n'avait besoin que d'être frappée par la baguette magique des circonstances plus favorables et d'un développement intellectuel plus élevé, pour se changer en richesse?

Voilà, ce me semble, ce que le monde musulman donne à voir à un observateur superficiel. Et c'est affirmer déjà que cette première impression ne tient pas devant un examen plus attentif. Je vais vous rendre compte de ce jugement; mais je désire m'y tenir strictement. Ne songez point, fût-ce de bien loin, à une histoire de l'islâm. Dans quel rapport se trouve le développement ultérieur avec les phénomènes que nous avons observés? Voilà la question unique sur laquelle nous arrêtons nos regards.

La foi religieuse, quand elle a une fois pris racine dans le cœur d'un peuple, ne meurt jamais. D'autres conceptions trouvent accès, qui sont en conflit avec cette foi et semblent, en conséquence, devoir l'anéantir. Mais, même sous leur empire, la vieille foi reste vivante; elle a changé d'aspect, elle s'est subordonnée à une conception plus élevée et a été assimilée par celle-ci, mais elle a été, précisément par là, sauvegardée d'une ruine complète.

Cette proposition, que viennent confirmer des exemples si nombreux et si décisifs qu'on pourrait presque l'appeler une loi du développement religieux, paraît trouver d'abord sa complète confirmation dans le monde musulman lui aussi. Aussi peu que n'importe quelle autre religion, l'islâm, soit immédiatement lors de son établissement, soit plus tard par la continuation de son influence, n'a pu déraciner les croyances antérieures de ses adhérents, et ce qui de ces croyances était passé dans leurs mœurs et dans leurs coutumes. Cela est absolument d'accord avec la règle commune. Que, par exemple, en Perse, la vieille foi zoroastrienne et, dans l'Hindoustan, les façons de voir indigènes percent à travers la doctrine et la

vie des musulmans, est, en fait, la chose la plus naturelle du monde. Mais quel est le cas? Là et ailleurs où l'islâm s'est introduit, il n'a pas réussi à s'approprier ces vues et ces usages d'origine différente, à les accueillir dans sa sphère, à les pénétrer de son esprit. Ils continuent de subsister en conservant leur caractère primitif, tout au plus avec une teinture d'islâm, mais sans même avoir pris l'apparence d'une conformité extérieure avec le système auquel ils appartiennent en théorie. De Gobineau, — dont on n'a pas besoin de partager les vues sur l'origine des idées de Mohammed [1], pour reconnaître en lui un témoin bien informé relativement à l'orient contemporain, — de Gobineau, nomme l'islâm « ce voile très léger, sous la garde duquel les opinions, les doctrines, les théories anciennes se sont très aisément maintenues et n'ont absolument rien perdu ni de leur force, ni de leur crédit » [2]. Et ailleurs : « Comme l'islâm, avec ses formules vagues et inconsistantes, semblait inviter tout le monde à le reconnaître, sans forcer personne à abandonner rien de ce qu'il pensait, il est devenu, ce que nous le voyons, le manteau commode sous lequel s'abrite, en se cachant à peine, tout le passé » [3]. Oui, il en est ainsi même dans les pays auxquels de Gobineau, en écrivant ces paroles, ne doit pas avoir pensé. Dans sa belle description de l'état religieux de Java, notre compatriote Veth, ce fin connaisseur de l'archipel des Indes-Orientales, appelle l'islâm « le vêtement officiel qui a été jeté sur la civilisation indigène » [4]. Si l'on soulève çà et là un pan de ce manteau, on met au jour le buddhisme, jadis répandu à Java par des missionnaires de l'Hindoustan ; à côté, et dans une association souvent bizarre avec celui-ci, le siwaïsme, apporté de leur patrie par les colons hindous [5], et à la base de tout cela, la vieille foi populaire animiste, qui, dans la grande masse, n'a

[1]) Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale (2e éd. 1866), p. 44 suiv.
[2]) Loc. cit., p. 26.
[3]) Loc. cit., p. 54.
[4]) Java, geographisch, ethnologisch, historisch, I : 340.
[5]) Loc. cit., I : 332 suiv.; II : 149 suiv.

positivement rien perdu encore de sa force [1]. Culte de la nature et adoration des esprits, voilà encore aujourd'hui la religion du Javanais. Des éléments hindous et musulmans sont venus s'y ajouter. Ainsi s'est formé le composé informe que l'on a nommé, non sans raison, « le javanisme. » Toutefois, il serait absolument erroné de voir là dedans une variété de l'islâm avec une simple couleur nationale. Il y a assurément à Java de sincères croyants, des musulmans de cœur et d'âme, qui se courbent pour cette raison avec peine sous le joug d'une nation chrétienne. Leur fanatisme, constamment ravivé par des colons arabes et par les pèlerins qui reviennent de la Mekke, — et par dessus le marché contagieux par nature comme toute espèce de fanatisme, — se communiquerait aisément à la masse de la population et fait ainsi des habitants de Java des sujets si dangereux [2]. Toutefois cette inflammabilité en ce qui touche l'idée politique de l'islâm ne prouve rien pour sa suprématie spirituelle. Et, là contre, témoigne clairement le défaut de puissance d'assimilation dont le javanisme est une preuve parlante, et non la preuve unique. Son impuissance, par exemple, pour soumettre la propriété foncière à Java aux règles du droit mahométan [3], ne saurait être considérée par aucun appréciateur équitable de l'islâm comme une preuve de faiblesse, comme s'il avait lui-même élevé ses prétentions à l'empire des conditions sociales elles aussi. Mais que, sur son propre terrain, sur celui de la vie de l'âme et de la conviction religieuse, il ait dû se contenter du rôle d'un manteau qui recouvre toute espèce d'iniquités et par là précisément les maintient et les abrite, cela est un signe de pauvreté et de défaut d'énergie vitale, qui enlève toute force probante à l'argument tiré de sa propagation dans l'archipel indien en faveur de son universalisme.

[1]) Loc. cit., I : 314 suiv.
[2]) Loc. cit., I : 300 suiv.
[3]) Loc. cit., I : 340 suiv. On ne saurait pas davantage invoquer par exemple la dégénération des cinq colonnes de l'islâm comme preuve contre sa domination à Java.

Des formes si variées où l'islâm se montre à nous, soit ici soit là, soit de n'importe quel côté, nos yeux se portent sur un phénomène qui se présente dans son développement d'une manière si régulière et si constante, qu'on peut le compter au nombre de ses signes essentiels et durables. Le monde musulman vénère partout Mohammed, non-seulement comme le fondateur incomparablement grand de sa religion, mais encore comme une personne actuellement vivante, comme son intercesseur auprès d'Allah. Au-dessous de lui, mais cependant à un très haut rang, il place ses walis ou saints dont il orne les tombes et dont il prend les mêmes tombes pour but de ses pèlerinages. Nous pouvons difficilement exagérer la place que ce culte du prophète et des saints occupe dans la vie des peuples musulmans. C'est à de telles pratiques que Médine doit le rang qu'elle tient tout auprès, à peine au-dessous de la Mekke [1]. Et, pour ce qui touche aux saints, prenez la première bonne description de voyage dans un des pays de l'islâm et vous tomberez immédiatement sur des preuves nombreuses et décisives attestant combien leur culte est répandu et quelle signification il a su obtenir dans la vie populaire [2] ?

N'importe quelle appréciation dogmatique du culte des saints serait ici déplacée, cela va sans dire. Nous avons, au contraire, à ce que je suppose, de sérieuses considérations qui devraient nous empêcher nous-mêmes de nous y engager. Mais cela ne nous empêche pas de reconnaître que ce culte répond visiblement chez les musulmans à des besoins profondément enracinés et possède réellement une valeur religieuse. Il convient sans doute de ne pas méconnaître que maint walî ne s'est pas rendu digne pendant sa vie des hommages dont il est l'objet après sa mort ; que tels ou tels tombeaux doivent leur prétendue sainteté à une méprise ; que, çà et là, sous des noms nouveaux, c'est en fait à de vieilles divinités païennes

[1] *Burton*, loc. cit., vol. II, chap. I-VIII.
[2] *Veth* nous apprend que Java ne fait nullement exception à cet égard. Loc. cit.

qu'il est rendu un culte, que même sous le prétexte de culte des saints, des pratiques immorales, remontant aux jours de la divinisation de la nature, se perpétuent effrontément [1]! Mais tout cela n'empêche pas que, prise dans son ensemble, la vénération dont les walis sont l'objet est un phénomène réjouissant. L'idée de la dépendance et le besoin d'une délivrance font sentir ici leur présence et se produisent au jour avec énergie dans ces manifestations. Le don de l'admiration n'est pas épuisé. De réels services sont reconnus par les contemporains et continuent de recevoir l'hommage d'une postérité reconnaissante. Comme expression de ces dispositions de l'âme, non moins que comme protestation contre l'injustice de ceux qui ont remplacé les personnages pieux des temps antérieurs sur ces sièges d'honneur [2], le culte des saints a réellement droit à notre sympathie.

Mais la question n'est pas proprement de savoir ce que nous pouvons volontiers nous expliquer et à quoi nous applaudissons dans une certaine mesure. Le culte rendu aux walis doit être considéré, non-seulement comme une révélation de ce qu'il embrasse dans le cœur des musulmans, mais aussi dans son rapport avec l'islâm. La manière générale dont il est répandu devrait nous amener à le considérer comme un fruit positif de celui-ci; mais, en fait, il n'est nullement cela : il est plutôt une protestation contre la religion même où il occupe une si large place. Le musulman recherche ce que sa foi ne lui fournit pas et il le cherche là où, d'après l'autorité même qu'il reconnaît, il ne devrait pas le chercher.

Il est bien loin de notre pensée de condamner l'islâm parce qu'il ne répond pas à toutes les exigences que ses confesseurs croient à propos de former. C'est plutôt son mérite de se taire devant mainte plainte et de décliner mainte prière. Une reli-

[1]) Les preuves à cet égard sont rassemblées dans l'importante dissertation de *Ignace Goldziher*, le culte des saints chez les musulmans (Revue de l'histoire des religions, 1re année (1880), tome II, p. 257-351.

[2]) Cf. *A. von Kremer*, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, p. 180 suiv.

gion qui donnerait officiellement tout ce que le musulman en tel et tel endroit a la prétention d'obtenir près des tombeaux de ses saints, paraîtrait bien singulière. La sobriété peut ne pas paraître toujours séduisante et attrayante; elle est et reste une vertu. Reconnaissons encore qu'il n'est pas aisé de tracer la limite entre les prétentions illégitimes et imaginaires et les besoins réels, indestructibles, de l'âme pieuse. On n'en doit pas moins déclarer sans hésitation que la prétention de se sentir près de Dieu et de sentir Dieu près de soi, n'a rien d'exagéré et qu'un tel souhait ne mérite pas de rester à l'état de non-exaucement. Eh bien, c'est là précisément ce que l'islâm ne donne point, ni dans la conception de l'essence et des propriétés d'Allah, telles qu'il les prêche, ni dans le culte qu'il a institué. Bien qu'Allah soit nommé par excellence « ar-rahmâno'r-rahîmo », le miséricordieux et le compatissant, il est cependant « un dieu de loin ». Le peuple n'en connaît pas d'autres que lui, observe également les devoirs religieux prescrits par lui et comparaît à des moments déterminés dans sa maison de prière. Mais les besoins de son cœur ne trouvent là dedans aucune satisfaction et il se crée alors lui même une nouvelle religion [1]. En présence de la sécheresse de la doctrine et du culte officiels, il cherche une compensation auprès des tombeaux de ses saints.

Toutefois si les personnes pieuses agissent ainsi, c'est en dépit de la foi qu'elles professent. Mohammed a rejeté aussi expressément qu'il le pouvait le rang surhumain et la position intermédiaire qu'on voulait lui attribuer [2]. Il n'y a place nulle part dans sa religion pour un culte des saints. La théologie mahométane orthodoxe s'est vue contrainte de l'admettre et elle prend la défense des « kerâmât », des miracles des saints contre le scepticisme [3]?

[1]) *Von Kremer*, loc. cit., p. 165 suiv.
[2]) *Goldziher* l'a démontré après d'autres, loc. cit., p. 259-265.
[3]) Aux témoignages rassemblés par *Goldziher*, loc. cit., p. 335 suiv., on peut encore joindre celui de Sha'râni, chez *Flügel* dans Zeitschrift d. D. M. G., XX : 18.

Cependant ceux qui s'attachaient le plus étroitement à la parole du prophète, n'ont jamais pu admettre cet enrichissement populaire de l'islâm et ont fait entendre là contre une protestation répétée [1]. Quand même ils auraient gardé le silence, le Qorân, de son côté, en aurait témoigné avec une clarté suffisante. En vérité nous ne chicanons pas au musulman la satisfaction qu'il a trouvée à ses besoins religieux. Mais un développement tel que celui que l'islâm a trouvé dans le culte des saints, n'est pas à son avantage.

Chercher et parvenir par une voie défendue à combler une lacune à laquelle on ne saurait porter remède par un moyen légal — n'est-ce pas là un témoignage écrasant contre la religion où ce phénomène s'est produit depuis les premiers temps et continue de se produire encore ? Si c'est seulement sous cette forme que l'islâm est en état de satisfaire aux besoins de la conscience, alors il n'est religion universelle qu'en dépit de sa propre essence.

C'est exactement le même jugement qu'il convient de porter sur *le Çufisme*. Il y a des personnes qui fondent sur ce phénomène la bonne opinion qu'elles ont de l'avenir de l'islâm [2]. Leur sympathie pour la mystique merveilleusement profonde des Çufis, que leurs poètes ont su exprimer sous des formes si belles, est, en vérité, facile à expliquer ; il ne l'est pas moins de comprendre les sentiments de répulsion que provoquent chez d'autres, soit la doctrine athée d'un grand nombre d'entre eux, soit la vie de leurs adhérents « les fainéants au nom d'Allah. » Car le çufisme est un phénomène très mélangé, qu'un trait unique ne suffit pas à caractériser. Mais admettons que les éléments purement religieux y aient la haute main et faisons également porter exclusivement nos regards sur eux ; — qu'est-ce que le çufisme promet encore pour l'avenir *de l'islâm* ? Il s'est introduit du dehors dans le monde musulman,

[1]) *Goldziher*, loc. cit., p. 330 suiv., et plus bas p. 38 suiv.

[2]) « L'unique voie qui, dans l'islam, puisse conduire à la réforme, c'est la doctrine du mysticisme. » *Mirza Kasem Beg*, dans le Journal asiatique, 1866, p. 381.

peut-être par le buddhisme. Il y a trouvé à différentes époques un grand accueil. Était-ce parce qu'en principe, il s'accordait avec l'islâm ou qu'il pouvait tout ou moins servir à compléter celui-ci? Nullement, c'était plutôt parce qu'il donnait ce que l'islâm, par sa nature propre, était incapable de donner. Déisme et mystique ne peuvent pas s'associer intimement. Voilà ce qui en est : la théologie mahométane a fait accueil, ici en plus petit nombre, là en plus grand, à des éléments çufiques qui ont formé un soi-disant tout avec les déclarations du Qorân et avec la tradition. Il n'y aurait non plus rien d'étrange à voir cités dans la chotba ou prédication du vendredi des vers çufiques [1]. Mais qu'est-ce que cela prouve, sinon que les précurseurs musulmans qui voulaient affirmer ou établir devant d'autres la correction de leur foi, la cachaient là où ils trouvaient ce qui leur était nécessaire? Le conflit des principes est ainsi purement déguisé, il n'est pas supprimé. Le musulman qui fait alliance avec le çufisme, délivre donc, en fait, à sa propre religion un brevet de pauvreté et — le vrai çufi n'est plus un musulman.

On a bien plus de raisons, quand on plaide la cause de la faculté de développement de l'islâm, d'invoquer *les Mo'tazilites*, sous le nom desquels et à l'exemple d'autres écrivains, j'embrasse les théologiens qui, à partir du second siècle de l'hégire, se sont distingués dans les principaux foyers de l'islâm, à Bassora et plus tard à Bagdad, par leurs tendances plus libres [2]. C'est bien du sein même de l'islâm qu'ils sont sortis, bien que la philosophie grecque ait bientôt à son tour exercé sur eux son influence et porté leur pensée à sa maturité [3]. Leur importance réside dans le sérieux avec lequel

[1]) *Goldziher*, à propos de Ali ben Mejmûn-al-Maghribi dans Zeitschrift d. D. M. G., XXVIII : 321.

[2]) *H. Steiner*, Die Mu'taziliten oder die Freidenker im Islam. Ein Beitrag zur allgemeinen Culturgeschichte (1865); *M. Th. Houtsma*, De strijd over het dogma in den Islâm tot op el-Ash'ari (1875), p. 42 suiv. et ailleurs. Sur la manière d'écrire ce nom, voyez *Flügel* et *Fleischer* dans Zeitschrift der D. M. G., XX : 32 suiv.

[3]) *W. Spitta*, Zur Geschichte Abu'l-Hasan al-Ash'ari's, p. 2 suiv., 51 suiv., en désaccord avec *Houtsma*, loc. cit., p. 87 suiv.

ils ont embrassé le côté éthique de l'idée divine. Leur combat en faveur du libre arbitre et contre la doctrine de la prédestination n'a pas d'autre signification. Le nom de « ahlo't-tauhîd w'al-adl », représentants de l'unité et de la justice divines, par lequel il se désignent eux-mêmes de préférence, le fait voir également, et, si nous les connaissions par les écrits de leurs représentants les plus éminents et non pas uniquement par ceux de leurs adversaires, cette tendance de leur doctrine ressortirait sans doute avec plus de clarté encore. C'est au service de cette conception éthique que se mit leur rationalisme — point uniquement uni alors à un grand zèle pour la moralité ! — qui leur a fait attribuer le nom de « libres penseurs de l'islâm. » Leur proposition que le Qorân est *créé*, exprimera d'une façon significative, dans les formes de ce temps, leur effort vers l'indépendance et la raison. Pendant quelque temps, ils purent se flatter de l'espoir de la victoire de leur entreprise hardie. Plusieurs des Khalifes Abbasides, Al-Mamûn en particulier (813-833 après J.-C.), les favorisèrent, leur garantirent la liberté ou leur assurèrent la haute main par leur autorité. Mais la désillusion ne devait pas tarder. Sous Al-Motawakkel (847-861 après J.-C.), les Mo'tazilites perdirent la faveur de la cour, et le dogme du Qorân incréé fut d'abord publié, puis aussitôt après imposé. Si nous devions considérer cette révolution simplement connue émanant de l'autorité spirituelle du Khalife, comme une décision qui pouvait être immédiatement annulée, soit par lui-même, soit par quelqu'un de ses successeurs, nous devrions plaindre ses victimes. Mais la chose est bien plus sérieuse. Le caprice d'un tyran peut avoir été la première occasion de la défaite des Mo'tazilites ; la véritable cause doit être cherchée plus profondément, à savoir dans l'essence de l'islâm, telle que la concevait avec raison la foi populaire [1]. La masse n'était pas en état de suivre les controverses des savants ; elle sentait cependant que les partisans du Qôran incréé maintenaient l'entière valeur de leur

[1]) *Houtsma*, loc. cit., p. 110 suiv.

religion et qu'ils avaient ainsi le droit de leur côté. Ce n'était pas dans le Dieu des Mo'tazilites, dont l'essence est la justice, mais dans celui de l'orthodoxie, le Tout-Puissant, qui n'est lié à aucune autre règle que celle de son caprice, qu'elle reconnaissait son Allah et celui de Mohammed [1]. Malheureusement, la foule n'avait pas tort. La loi de l'islâm renferme des prescriptions morales excellentes, et, ce qui est mieux encore, sait les introduire dans la pratique et pousser énergiquement à leur observation. Mais il n'est pas encore pour cela une religion *éthique*. C'est la gloire des Mo'tazilites qu'ils se sont efforcés de l'élever à ce caractère. Toutefois leur tentative se heurta dès l'abord, — et elle y devait enfin faire naufrage, — au caractère, alors déjà, — sinon dès le début, — parfaitement arrêté et immuable de l'islâm. C'est là aussi ce qui explique que leur chute n'aît été suivie d'aucune résurrection. Plus d'une de leurs propositions a été conservée par al-Ash'arî, le père de la scolastique mahométane, autrefois l'un des leurs [2], mais tempérée et rendue inoffensive, de façon qu'elle ne sert plus maintenant qu'à donner au système une apparence de raison au lieu d'y jouer le rôle en quelque sorte de levain qui fait lever la pâte. Spectacle bien fait en vérité pour nous inspirer la mélancolie ! Mais cette vue est hautement instructive pour l'historien. Les hommes du Qorân incréé ont cru de bonne foi sauvegarder la valeur et la sublime destination de l'islâm. En réalité ils ont barré à leur religion la voie qui conduit au véritable universalisme. Car l'élément éthique est l'élément universellement humain.

La conclusion à laquelle nous conduit l'examen du développement de l'islâm, trouve sa confirmation la plus frappante dans le remarquable mouvement, aussi authentiquement arabe

[1]) « Allah, der willkürliche tyrannische Herrscher, nach persönlichem Gutdünken, nach Belieben und Gewohnheit die Welt regierend, ohne ewiges Gesetz und ohne Zweckursachen, die reine Abstraction, in der alles individuelle Geistesleben, selbst der Unterschied von gut und böse verschwand, *der Gott der flachen Wüste* » (*Steiner*, loc. cit., p. 36).

[2]) Voyez *Spitta*, loc. cit., p. 36 suiv., 50 suiv.

qu'indubitablement musulman, que l'on désigne sous le nom de *Wahhâbisme*. L'appendice romantique au « Voyage en Orient » de Lamartine [1], et plus tard le « Narrative » de Palgrave [2] l'ont fait connaître dans un cercle étendu. Si je devais exprimer un jugement sur l'avenir de cette tendance, je serais en vérité embarrassé! Dans la presqu'île elle-même, la domination des wahhâbîs que Palgrave saisit à son apogée, semble avoir éprouvé dans les toutes dernières années un échec très sensible [3]. Sauront-ils s'en relever, — cela est tout au moins douteux. Mais quand même cela ne serait point, le wahhâbisme, considéré comme conception de l'islâm, reste une puissance très imposante, — avec son chef-lieu dans l'école de Derajah et de nombreux et zélés missionnaires, qui partout où ils se montrent en terre musulmane, trouvent chez beaucoup des oreilles disposées à les écouter [4]. Et cela n'est point un miracle, en vérité! Car, réellement, comme les ulémas l'ont déclaré à Damas, le wahhâbisme est *le véritable islâm*. Son fondateur, Ibn Abdo'l-Wahhâb (environ 1745 après J.-C.) ne se proposait pas d'autre but que l'extirpation du paganisme, qui continue encore de se perpétuer en Arabie, et la restauration de la religion de Mohammed dans sa pureté originelle. Ce sont là aussi les idées qui animent ses véritables disciples et qui font leur force. D'accord avec ces prémisses, nous voyons aussi les wahhâbîs s'emporter constamment, de parole et d'action, contre les éléments de la foi et de la pratique religieuse des musulmans, que nous avons dû signaler, de notre côté, comme étrangers à l'islâm, comme des additions venues du dehors. Là

[1]) Récit du séjour de Fatallah Sayeghir chez les Arabes errants du grand désert, apporté et traduit par les soins de M. *de Lamartine* (Œuvres, Bruxelles, 1840, p. 679-759). Les observations de *de Lascaris*, l'agent de *Napoléon Ier*, au service duquel fut *Fatallah*, paraissent exister encore. Cf. *W. Scawen Blunt* dans Fortnightly Review, 1881, II : 326, note.

[2]) Narrative of a year's journey through central and eastern Arabia (1862-63). Cf. le compte-rendu de *M. J. de Goeje* dans le Gids, 1866, IV : 261 suiv.

[3]) W. *Scawen Blunt*, Recent events in Arabia, dans Fortnightly Review, 1880, I : 707 suiv.

[4]) Cf. *C. N. Pischon*, Der Einfluss des Islâms auf das hausliche, sociale und politische Leben seiner Bekenner, p. 132-38, et les récits qui y sont cités du Dr *Mordtmann* et d'autres.

où l'islâm se pratique suivant la conception du wahhâbisme, il ne tolère ni culte de saints, ni çufis et il rejette l'un et les autres aussi expressément qu'il bannit le vin et le tabac et assure au besoin avec des coups de bâton la stricte observation des devoirs religieux [1]. On a appelé les wahhâbites les puritains de l'islâm. La comparaison n'est pas déplacée. Mais tandis qu'il ne peut pas venir à l'idée d'un historien sérieux d'identifier purement et simplement le puritanisme au christianisme, le wahhâbisme est en réalité l'islâm lui-même, rien d'autre et rien de moins. Mais c'est pour cela précisément qu'il témoigne d'une façon aussi décisive contre l'universalisme de l'islâm. Une religion qui peut ainsi être restaurée en retournant à bon escient à ses origines authentiques, peut répondre aux besoins des habitants du désert qui l'a vue naître ; elle est incapable de satisfaire des besoins différents et plus élevés.

La dernière partie de notre examen ressemble en quelque mesure à un acte d'accusation contre l'islâm. Cependant je suis convaincu de n'avoir pas été injuste, et il n'entre absolument pas dans mes intentions de méconnaître la valeur relative de la fondation de Mohammed ou de nier l'action bienfaisante que l'islâm a exercée çà et là ou exerce à la longue. Mais ce n'était point aujourd'hui l'objet de nos recherches ; le sujet mis à l'ordre du jour était celui que je définirais ainsi : la force d'expansion de l'islâm, les limites du territoire qui lui est assigné par son propre caractère. Avec un tel objet, nous devions naturellement être amenés à mettre en lumière dans quelles étroites limites son influence est nécessairement resserrée et comment, par le fait de son fondateur lui-même, la voie lui a été fermée vers un développement réel et également aussi pour une propagation dans un cercle plus large. Ce fait, à ce

[1]) Voyez les morceaux authentiques — lettres de *Sa'ud ibn Abdo'l-Aziz* et de son chef *Ulján al-Dabibi* — traduits par *Fleischer* dans Zeitschrift der D. M. G. XI : 327 suiv. et ailleurs, particulièrement p. 435 sur l'interdiction de toute espèce de nouveautés ; p. 341, 437, le rejet du culte des saints, des derviches, etc.

que j'espère, est au moment présent clairement établi pour nous. Mais ne devrai-je pas également pouvoir admettre que nous n'avons pas besoin d'en chercher davantage l'explication, puisque nous l'avons déjà trouvée dans l'origine spéciale à l'islâm ?

La nationalité arabe n'est pas le sein maternel de l'islâm, mais sa limite. Nous pouvons lâcher les rênes à notre imagination et nous figurer la possibilité d'une contribution différente des Arabes au développement religieux de notre espèce. La religion de cette race arabe, si forte et à tant d'égards si bien douée, dans la pleine possession de l'énergie de ses premiers confesseurs, débarrassée des superstitions de l'enfance, brisant les barrières de la nationalité et s'élevant au-dessus du temps et de l'espace : quel avenir n'aurait pas été réservé à une pareille création ! Mais c'est là une pure spéculation, sans appui dans les faits. Dante a déjà exprimé le caractère de l'islâm d'une façon plus conforme à la vérité, lorsqu'il assigne sa place à Mohammed, l'hérésiarque, dans un des cercles inférieurs de l'enfer [1]. C'est là, dans les formes de l'époque, l'expression de ce fait que l'islâm n'est qu'un gourmand du christianisme, et plutôt encore, disons-nous, du judaïsme : un extrait, pour ainsi dire, de la Loi et de l'Evangile fait par un Arabe et pour des Arabes, calculé d'après leurs capacités, et, par dessus le marché, complété — gâté, devrions-nous dire — par des éléments nationaux qui devaient leur en rendre l'acceptation facile. Ainsi dérivé des sources de la révélation de Dieu telles qu'elles étaient reconnues depuis longtemps et entrant immédiatement en lutte avec elles, l'islâm dut, après une très courte période de croissance et de développement, se fixer une fois pour toutes et prendre une forme immuable. Les générations suivantes, des nations à l'esprit différemment doué, ont pu y ajouter quelque chose du leur et s'efforcer de modifier et d'élargir cette forme ; ces tentatives n'ont pu réus-

[1]) Chant XXVIII. Sur les écrivains anciens et récents qui ont soutenu la même manière de voir, cf. *Ed. Sayous*, Jésus-Christ, d'après Mahomet, ou les notions et les doctrines musulmanes sur le christianisme, p. 90-92.

sir que pour un temps et, en réalité, seulement pour l'apparence. Le Qorân et la tradition, presque aussi vieux que l'islâm lui-même et destinés à durer autant que celui-ci, persistent et restent immuables. Plus ils avaient pour destination première, en partie d'enflammer les compatriotes de Mohammed, en partie de les assujettir à une discipline, plus ils ont opéré à cet égard de miracles dans les premiers temps, — plus ils se sont opposés fortement à la réalisation de leur propre idéal, à la propagation de l'islâm parmi tous les enfants des hommes. Le véritable universalisme ne saurait être atteint par l'islâm, par la force même de son origine.

A. KUENEN.

LA

LÉGENDE D'ÉNÉE AVANT VIRGILE

οὐκ ἔργα ἀλλὰ μῦθος.

PREMIÈRE PARTIE

AVANT-PROPOS

Un maître éminent que l'on est toujours sûr, en poursuivant quelque intéressant problème de littérature latine, de rencontrer sur son chemin, d'abord avec le désappointement de se voir devancé, ensuite avec la satisfaction de lire une œuvre bien faite quand on allait en commettre une médiocre, M. Boissier a caractérisé avec un goût délicat et une érudition agréable, la religion de Virgile dans l'Énéide [1]. Mais il a laissé à peu près intacte la question très complexe des éléments dont le poète compose, avec le fond religieux de son poème, la peinture de son pieux héros. D'autre part M. Benoïst, dans son édition de Virgile [2], qui, outre des qualités philologiques dont l'éloge n'est plus à faire, possède le rare mérite d'éclairer le texte par des renseignements archéologiques, religieux et

[1]) *La Religion Romaine*, I, p. 248 et suiv.
[2]) *Collection d'éditions savantes*, chez Hachette.

historiques puisés aux meilleures sources, a dû se contenter, pour les préfaces, d'aperçus généraux, pour le commentaire, de remarques dispersées au bas des pages. Il nous a paru qu'une étude d'ensemble sur la légende d'Énée ajouterait quelque chose aux travaux de ces maîtres, lors même que par la science, la méthode et le style il faut nous résigner à les suivre de loin : *haud passibus æquis.*

Cette étude résume une série de leçons et de conférences faites à la Faculté des lettres de Poitiers ; elle est la conclusion en même temps que l'application d'une histoire générale de la Religion romaine depuis les origines jusqu'au second siècle avant notre ère. L'attention avec laquelle les étudiants, candidats aux diverses agrégations et licences ès-lettres, ont paru les suivre, le plaisir même qu'ils ont témoigné y prendre quelquefois, nous ont démontré qu'entre l'érudition pure qui s'attache aux détails philologiques et l'appréciation quelque peu démodée des beautés et des défauts littéraires au nom d'un idéal aussi abstrait qu'universel, on peut avec avantage faire une large place à l'interprétation à la fois vivante et scientifique des textes anciens, en prenant ses points d'appui dans l'étude des croyances, des institutions et des mœurs, en rendant compte du fond et jusqu'à un certain point de la forme des œuvres, par l'histoire des idées et des sentiments dont elles sont issues.

Si notre travail par lui-même présente quelque intérêt littéraire, s'il élargit encore le champ déjà si vaste des questions virgiliennes, il démontrera du même coup l'importance de l'histoire des religions anciennes qui, en France du moins, ne pourra jamais être assez démontrée. Il inspirera peut-être à ceux de nos professeurs de l'enseignement secondaire qui hésitent encore, le désir de retremper leurs leçons aux sources d'une science qui, vieille de plus d'un siècle en Allemagne, où elle a donné des résultats merveilleux, est encore nouvelle parmi nous. C'est l'espérance qui nous fait publier ces pages. Les maîtres de l'érudition classique y trouveront

sans doute peu d'idées originales : le problème que nous discutons à notre tour, a fait l'objet en Allemagne de tant de recherches savantes, qu'il y aurait témérité à vouloir trouver du nouveau, danger même à en rencontrer. Nous ne prétendons qu'au mérite modeste de condenser sous une forme suffisamment claire, les résultats les plus recommandables des ouvrages antérieurs. A ceux qui se sentiraient le courage de refaire après nous le travail de sélection et de coordination qui a abouti à cette étude, nous croyons devoir indiquer les principaux ouvrages que nous avons consultés. Il en est dans le nombre qui nous ont été d'un grand secours : en les citant nous acquittons une dette et nous faisons acte de loyauté littéraire.

SAMUEL BOCHART. *Lettre à M. de Segrais, ou dissertation sur la question si Énée a jamais été en Italie*, à la suite de la traduction de l'Énéide, par Segrais, 1668-81 ; réimprimée en latin dans les œuvres complètes de Bochart, pasteur de l'Église réformée de Caen. T. I, p. 1063. Leyde, 1712.

CHR. G. HEYNE. *Édit. de Virgile, 4e édit., revue par Wagner* ; passim, et en particulier, T. II, p. 37 : Disquis. II : *De rerum in Æneide tractatarum inventione* ; et les deux excursus au lib. III, sous le titre : I. *De Æneæ erroribus*. II. *De errorum Æneæ annis*, p. 556 et suiv. Heyne cite pour le réfuter PH. CLUWER, auteur d'une géographie de l'Italie ancienne, 1624 (en latin), et pour l'approuver : T. RYCK : *De primis Italiæ colonis et Æneæ adventu*, 1684.

L'ABBÉ VATRY. *Mémoire sur l'origine de la famille Julia, dans lequel on traite la question, si Énée est jamais venu en Italie*. 1743. Mém. de l'Académie des inscript. et b. lettres. T. XVI, p. 412 et suiv.

B. G. NIEBUHR, *Histoire romaine*. Trad. de Golbéry. T. I, p. 250-278 : Énée et les Troyens dans le Latium.

O. MULLER. *Explicantur causæ fabulæ de Ænea in Italiam adventu* (Classical Journal, 1822. T. XXVI, p. 308 et suiv.). Au même sujet se rapporte une note mise au bout des

Prolegomena zu einer wissenschaft. Mythol. p. 414 et quelques pages des *Dorier*, I, 222.

J. A. Hartung. *Die Religion der Rœmer*. Erlangen, 1836. T. I, p. 83 et suiv.

Bamberger. *Ueber die Enstehung des Mythus von Æneas Ankunft in Latium*. Rhein. Musæum. VI, 1838 ; p. 82 et suiv.

R. H. Klausen. *Æneas und die Penaten*. Hamburg, 1839.

P. C. F. Daunou. *Cours d'études historiques*. T. XIII, p. 227 et suiv.: Énée et ses successeurs jusqu'à Romulus. Paris, 1846.

Th. Mommsen. *Histoire romaine*. Trad. Alexandre. T. I et II, passim, surtout II, p. 304 et suiv.

Preuner. *Hestia-Vesta*. Tubingen, 1864, surtout 372-425, passim.

L. Preller. *Rœmische Mythologie*, 2e édit. Berlin, 1865 ; p. 666-688 et passim.

A. Schwegler. *Rœmische Geschichte im Zeitalter der Kœnige*. Tubingen 1867, p. 279 et suiv.

Fustel de Coulanges. *La Cité antique*, 2e édit. Paris, 1866 ; p. 177 et suiv.: Le culte du fondateur ; la légende d'Énée.

E. Benoist. *Œuvres de Virgile* (collection d'éditions savantes chez Hachette), passim ; surtout Notice sur Virgile, T. I, p. LXVIII et suiv., et l'Introduction à l'Énéide. T. II, p. XX et suiv.

G. Boissier. *La Religion romaine d'Auguste aux Antonins*. Paris, 1874. T. I, p. 248 et suiv.: Virgile.

M. Bréal. *Mélanges de Mythologie et de linguistique*. Paris, 1878 ; en particulier : Hercule et Cacus, p. 31 et suiv.

I. — Énée dans l'ancienne littérature des Grecs.

Il y a sans doute encore des fanatiques qui croient à l'existence d'Énée, fondateur de Lavinium et ancêtre troyen de la famille des Césars. Cet acte de foi est un hommage rendu à Virgile, dont le poème, sans atteindre à l'objectivité absolue des épopées homériques, a tenté de donner à une légende incohérente, invraisemblable, absurde, les contours arrêtés, la cohésion logique, la netteté lumineuse d'un fait réel.

Supposons qu'au lieu d'être exhumée, vivifiée par le plus merveilleux poète de Rome, la personnalité d'Énée soit restée enfouie dans les traités des archéologues, de Caton, de Varron, de Denys d'Halycarnasse, et dans les titres apocryphes de la maison des Jules, l'histoire évidemment l'eût discutée en passant, comme tant d'autres fables, accumulées autour des origines de la nation romaine, autour du berceau de ses plus illustres familles. Mais elle l'eût écartée aussi plus dédaigneusement que bien d'autres, en y découvrant l'empreinte des ambitions vaniteuses, l'effort visible des calculs politiques[1]. La fortune même des Césars, en multipliant les témoignages, devait diminuer d'autant leur crédit devant la postérité. Cela est vrai surtout pour Denys, qui met ses complaisances d'archéologue au service de la vanité d'Auguste et de ses visées dynastiques. Virgile a compensé les flatteries par le génie ; jamais sans lui, on peut le dire hardiment, Énée ne passait du domaine de la légende dans celui de l'histoire ; grâce au poète il y a pris place comme un objet de sérieuse et intéressante

[1]) C'est ainsi, sans citer d'autres autorités moins illustres, que fait Mommsen. (Hist. rom. T. 1, p. 304 et suiv.) : Cette fable, dit-il, n'a pu venir dans le Latium que comme tant d'autres chimériques romans colportés par la *Vieille faiseuse de contes*, c. à. d. la Grèce. (307.) Mais Mommsen explique sinon l'origine et le sens vrai (ce n'est pas son affaire), du moins la propagation de la fable jusqu'au Latium. Son scepticisme est tout autre que celui de Daunou, ouv. cit., qui met fort bien en lumière les absurdités de la fable, sans chercher à en dégager une signification ou un fait. C'est le procédé voltairien appliqué aux légendes polythéistes.

discussion. Non que nous nous préoccupions de savoir s'il a jamais existé comme personnalité réelle : la question est secondaire et d'ailleurs parfaitement insoluble, mais parce que la légende enveloppe des faits et témoigne de croyances qui sont du domaine propre de l'histoire.

Et puis dans la légende même il est des degrés ; elle est plus ou moins près de l'histoire, suivant qu'elle a son point de départ dans un fait réel, grossi et dénaturé inconsciemment par l'imagination populaire, ou qu'elle doit son origine à des combinaisons délibérées et voulues, quelquefois à une méprise grossière, à une erreur formelle, habilement propagée et exploitée par les intérêts qu'elle éveille ou crée. Quelle est la part du réel dans la légende d'Énée, quelles sont les influences diverses qui ont contribué à la faire éclore, et ont favorisé son développement ; où finit la religion désintéressée, naïve, sincère ; où commence l'exploitation consciente de l'erreur ? Voilà les principales questions auxquelles nous essaierons de répondre.

« La seule manière d'expliquer un mythe, dit M. Bréal dans une monographie justement célèbre qui joint l'exemple au précepte, c'est de remonter à travers la série de ses métamorphoses jusqu'à son origine et d'en raconter l'histoire[1]. » Peut-être est-il possible, pour Énée comme pour Hercule, de pénétrer au-delà d'Homère, de chercher l'explication de son nom et l'ébauche première de sa légende, dans quelque religion préhistorique. Si cette partie du problème est susceptible d'une solution (nous verrons plus loin comment on a tenté d'y parvenir), nous l'abandonnons avec empressement aux recherches d'un érudit suffisamment versé dans la science des langues et des mythologies comparées. Il nous suffit, quant à nous, de prendre Énée à sa première apparition dans la littérature grecque, de suivre ses traces d'âge en âge, de pays en pays, jusqu'à ce que le poème de Virgile lui donne aux yeux de la postérité sa consécration définitive. Aussi bien le voyage

[1]) *Hercule et Cacus*, dans les *Mélanges de mythologie et de linguistique*, p. 4.

accompli, sinon par sa personne, du moins par son souvenir, depuis les régions de la Troade jusqu'aux côtes du Latium, est-il assez long, assez fécond en épisodes pour fournir une ample matière. Ce qui précède est trop obscur, ce qui suit est trop connu pour qu'il y ait avantage à le comprendre dans cette étude.

Dans l'Iliade, Énée est parmi les héros de second rang un des plus remarquables, sinon par le rôle militant qu'il y joue, quoique ce rôle soit fort honorable, du moins par les destinées extraordinaires auxquelles le poète le réserve et par la protection particulière dont le couvrent Aphrodité, Apollon, Poseidon. Distinction spéciale et dont peu de héros homériques ont été l'objet ! Sa généalogie est détaillée tout au long, afin qu'il apparaisse, par rapport aux premiers auteurs de sa race, Zeus et Dardanos, sur le même rang qu'Hector, l'héritier de Priam [1]. A l'illustration de ses lointaines origines qui l'égalent à Hector, s'ajoute la gloire d'être le fils d'Aphrodité, qui le rend supérieur à tous ses parents. Il semble que le poète songe à nous le présenter comme un prétendant dynastique, qui recueille, par la faveur des destinées, tout le bénéfice des fautes et des malheurs de l'héritier légitime. Quoiqu'il remplisse loyalement ses devoirs de soldat et de prince du sang, il fait de l'opposition dans l'occurrence et encourt le ressentiment de Priam [2]. L'Iliade nous apprend qu'il existait de la mésintelligence entre le chef de la maison et le fils d'Aphrodité, celui-ci ne se trouvant pas honoré à la cour suivant son mérite. Aristarque qui a sous les yeux d'antiques témoignages, nous dit la cause de cette froideur : c'est qu'Énée avait désapprouvé la guerre à l'origine [3] ; d'autres prétendaient que Priam connaissait des oracles qui promettaient sa succession à Énée ; mais le même Aristarque observe que dans l'Iliade ils les ignorent l'un et l'autre et que Zeus les connaît seul. Strabon [4], à son

[1]) *Il.* XX. 156-352 ; surtout 200 et suiv.
[2]) *Il.* XIII. 458, avec la note de Pierron (collect. Hachette) sur le vers 461.
[3]) *Il.* XX. 298.
[4]) XIII. 1 : διὰ τὴν πρὸς Πρίαμον δυσμένειαν.

tour, explique qu'Énée échappa au massacre général après la prise de Troie, précisément parce que les Grecs le savaient mal avec Priam. Un logographe du VIe siècle, Acusilaos, qui, suivant l'opinion des anciens, aurait mis Hésiode en prose, va plus loin [1]. Il soutient qu'Aphrodité ne suscita la guerre de Troie que pour faire passer le pouvoir aux mains de son fils Énée. Dans l'Iliade, tout tend à la réalisation de ce dessein. Énée a beau s'exposer dans les combats, il y a toujours quelque divinité, tantôt sa mère, tantôt une autre qui le dérobe à la mort ou guérit ses blessures.

Une première fois frappé par Diomède, il doit son salut à Aphrodité, qui se fait blesser elle-même en lui portant secours [2]. Lorsqu'elle est remontée vers l'Olympe cherchant auprès de Dioné la consolation et la guérison, c'est Apollon qui va rassurer le héros, le soustraire à la fureur de Diomède, le réconforter et le ramener vaillant et dispos dans la mêlée [3]. Tandis qu'Hector et toute la race de Priam sont voués à la destruction par le destin, le fils d'Anchise se voit assuré d'un glorieux avenir. Voilà Achille qui reparaît sur le champ de bataille pour y venger Patrocle par la mort de son vainqueur [4]. Les jours d'Hector sont comptés; et avec lui va périr la royauté de Priam. C'est le moment que le poète a choisi pour recommander le héros réservé à l'avenir, sinon par l'éclat d'une illustre victoire (la vraisemblance ne le permettrait pas), du moins par la gloire d'une généreuse tentative [5]. Énée, sur le conseil d'Apollon, s'attaque à Achille lui-même, devant qui les Troyens s'enfuient épouvantés, à qui Hector n'ose d'abord tenir tête. Bien entendu, la tentative d'Énée ne peut réussir, et sans la protection de Poseidon (trois divinités se relèvent de faction auprès du héros prédestiné), elle deviendrait fatale. Mais écoutons le dieu, qui tout en s'apprêtant à sauver Énée,

[1]) Schol. Venet. *Il.* XX, 307. Pour Acusilaos, cf. Bernhardy. *Grisch. Litt.* II, 1. 314.

[2]) *Il.* V, 310 et suiv.

[3]) Ib. 344 et suiv.

[4]) *Il.* XX. 75 et suiv.

[5]) Ib. 160 et suiv.

explique aux autres divinités contemplant le combat, les secrets de la destinée. Le passage est important ; il y faut chercher le véritable point de départ de la légende qui aboutit à l'Énéide[1] : « Arrachons Énée à la mort, ou le fils de Cronos concevra de la colère si Achille venait à tuer encore celui-là. D'ailleurs le destin exige (μόρσιμον) qu'il échappe, pour que la race de Dardanos ne soit pas anéantie, de Dardanos que Zeus aima plus que tous les enfants qui lui furent donnés par des femmes mortelles. Il y a longtemps que le fils de Cronos a pris en haine la descendance de Priam ; mais bientôt la puissance d'Énée règnera sur les Troyens, par lui et par les enfants de ses enfants qui naîtront plus tard. »

Remarquons, dès à présent, pour n'avoir plus à y revenir, que Virgile, au III[e] livre de l'Énéide[2], traduit ces derniers vers, mais sur un texte différent de celui d'Aristarque, qui est devenu le nôtre. Virgile avait ses raisons pour cela ; et s'il en faut croire Didyme, il s'était trouvé avant lui quelque grammairien d'Alexandrie pour accommoder ce passage aux prétentions romaines. Il fallait qu'Homère prophétisât, non une royauté nouvelle sur la terre de la Troade (Τρώεσσι), mais l'empire universel et la future puissance de Rome[3]. On remplaça Τρώεσσι par πάντεσσι, d'où Virgile a tiré :

Cunctis dominabitur oris,
Et nati natorum et qui nascentur ab illis.

Mais le texte d'Aristarque au XX[e] chant est confirmé par celui de l'hymne à Aphrodité, où la déesse ou plutôt l'Homéride qui la fait parler, se souvenant de la prophétie de Poseidon, dit à Anchise presque dans les mêmes termes[4] : « Il te naîtra un fils qui règnera parmi les Troyens (ἐν Τρώεσσιν) et de qui sortiront des générations sans fin. » Il est de toute évidence que le poète de l'Iliade, en faisant prédire à Énée une royauté

[1]) Ib. 293 et suiv. surtout 300.
[2]) *En.* III, 97.
[3]) ὡς προθεσπίζοντος τοῦ ποιητοῦ τὴν Ῥωμαίων ἀρχήν. (Didyme) cf. Heyne, édit de Virg. T. III, p. 43.
[4]) *Hym. homer.* à Aphrod. 197.

nouvelle, au moment où celle de Priam va sombrer ; que le rhapsode qui, dans les hymnes, chante l'illustre origine du héros, entendent tous deux parler d'une royauté indigène et non d'un empire lointain et étranger[1]. Si la royauté d'Énée, au moment où ces poètes chantaient, s'était effectivement trouvée transplantée dans quelque région mystérieuse, l'Iliade et l'hymne à Aphrodite n'eussent pas manqué d'y faire quelque allusion; ce mystère même eût ajouté un trait de plus à la prophétie de Poseidon. Mais pour les deux poètes antiques, il n'y a point de mystère ; au moment même où ils composent leurs œuvres, nous le savons par des témoignages formels, les Énéades règnent non loin des régions où naguère s'élevait Troie[2]. La prophétie homérique, comme toutes les prophéties en général, est faite après l'évènement et à coup sûr, à la cour même de ces souverains gréco-asiatiques qui, au pied du mont Ida, prétendaient continuer la famille privilégiée d'Énée. On le devine au ton des prédictions homériques, et au soin que le poète a mis à développer sa généalogie ; on en acquiert la certitude par l'examen des témoignages ultérieurs, de ceux-là surtout que Denys d'Halycarnasse s'efforce de dénaturer pour les besoins de sa thèse.

Ainsi Arctinos, un des cycliques les plus anciens, puisqu'il passait pour un disciple même d'Homère, puisque dans tous les cas on ne saurait le faire plus récent que la fondation de Rome, Arctinos dont Denys a pu lire encore l'Éthiopide, reproduite d'ailleurs dans ses principaux épisodes par la Table Iliaque dont il sera question plus loin, Arctinos racontait qu'Énée, après le prodige des serpents qui étouffèrent Laocoon, se hâta de quitter la ville condamnée, et se réfugia dans la Dardanie, d'où sa race et la royauté de Priam étaient originaires[3]. Telle était aussi la version d'un certain Anaxicrate

[1]) Ainsi déjà dans l'antiquité, Strab. XIII, 1, 52 ; et chez les modernes S. Bochart, ouv. cité p. 1064. O. Müller. Explicantur causæ etc. p. 311 et Schwegler, ouv. cité, 293.

[2]) Strab. XIII. 1, 52. Conon. *Narrat.* 44, et d'autres chez Denys, I, 53.

[3]) Suid. Ἀρκτῖνος. Procl. *Chrestom.* p. 533, édit. Gaisford ; et Denys, I. 68, 69.

cité par le Scholiaste d'Euripide [1], avec cette différence qu'Énée, plus honorablement, ne part qu'après la prise de la ville. On ne sait à qui Lycophron, ou l'auteur plus récent de l'Alexandra, a emprunté les éléments de sa science archéologique et religieuse : lui aussi atteste qu'Énée, s'échappant seul de la ruine d'Ilion, habita de nouveau la Troade (ᾤκησε πάλιν) [2]. Enfin Denys [3] rapporte un fragment du *Laocoon* de Sophocle, tragédie qui s'est manifestement inspirée du poème d'Arctinos : nous voyons Énée, fils de Vénus, arrêté aux portes de la ville ; il enlève sur ses épaules son père Anchise, vêtu d'une robe de lin fin ; car Zeus l'a frappé de sa foudre et paralysé, en compensation, dit un poète [4], de tout le bonheur dont il a jusqu'alors joui dans sa vie. Énée est entouré de sa famille et escorté d'un grand nombre de Troyens. Le messager grec qui fait ce récit à ses compatriotes dit : « Un plus grand nombre que vous ne voudriez ; mais ceux qui aiment la race des Phrygiens en sont ravis. » Voilà les fondateurs de la royauté nouvelle, que leur chef va mener vers le mont Ida : εἰς τὴν Ἴδην, dans le sud, tandis qu'Arctinos les dirige vers la Dardanie, au nord. Mais ni Sophocle ni Arctinos ne parlent d'un voyage en dehors de la Troade ; Denys qui collectionne avec un soin plus empressé que judicieux tous les témoignages favorables à la légende romaine, les tronquant là où ils y seraient contraires, n'eût certes pas manqué de citer de telles autorités, s'il avait pu en tirer autre chose pour sa thèse. Arctinos et Sophocle sont bons pour constater qu'Énée sortit de Troie ; ils perdent tout crédit aux yeux de ce singulier antiquaire, du moment qu'ils ne l'embarquent pas pour une destination lointaine.

Denys a-t-il connu un certain Pisandre, dont il est fait mention chez Macrobe, comme ayant fourni à Virgile la matière

[1]) *Ad Androm.* 224.
[2]) Tzetz, *in Lycophr.* 970 ; 1232 et 1263.
[3]) I, 48. et Soph. *fragm.* edit. Didot.
[4]) Serv. *Æn.* II, 648. Il est fait allusion à cette tradition dans l'hymne homérique à Aphrodité, v. 190,

du IIe livre de l'Énéide, le tableau de la chute de Troie et de la fuite d'Énée ? S'il l'a connu, il l'a volontairement passé sous silence, comme indifférent ou contraire à son interprétation. Quoiqu'il en soit, voici le passage de Macrobe [1] : « Virgile a traduit de Pisandre presque mot pour mot le tableau de la ruine de Troie, la ruse de Sinon, l'épisode du cheval de Troie et généralement tout son deuxième livre. Ce Pisandre se distingue parmi les poètes grecs par une œuvre qui, commençant aux noces de Junon et de Jupiter, embrasse dans un même récit tous les évènements qui s'écoulent jusqu'à son temps, et en fait un tout complet. Dans ce poème, parmi d'autres histoires, se rencontre aussi cette peinture de la ruine de Troie, que Virgile a fidèlement imitée et reproduite pour son compte. » Quel est le Pisandre à qui Virgile serait redevable d'une des plus belles parties de son poème ? Il règne à cet égard une grande incertitude, Niebuhr en a déjà fait la remarque [2]. L'histoire de la littérature grecque jusqu'aux temps de Macrobe, nous offre pour le moins deux poètes de ce nom ; l'un, Pisandre de Camirus dans l'île de Rhodes, qu'il faut placer entre Hésiode et l'an 650 avant notre ère, poète épique dont le nom est associé parfois à celui de Panyasis [3] ; l'autre, Pisandre de Laranda en Cappadoce qui fut contemporain d'Alexandre Sévère. On ne peut guère supposer que Macrobe ait considéré ce dernier comme plus ancien que Virgile, quoique cet effet de mirage sur l'esprit d'un grammairien peu préoccupé des questions de date, soit fort admissible. En revanche rien ne rappelle moins les beaux temps de la poésie cyclique qu'une épopée moitié fabuleuse, moitié historique d'une telle étendue et sur un plan aussi étrange. Welcker [4] suppose que Macrobe parle d'un produit de l'Alexandrinisme et non des plus recommandables ; un versificateur médiocre

[1]) Macrob. *Saturn.* V, 2, 4.
[2]) *Hist. Rom.* I, 254. cf, Heyne, Excurs. I, ad. lib. II ; p. 394, édit. 4a.
[3]) Procl. *Chrest.* 415. Suid. *Πείσανδρος; Πανύασις*, p. 255, 14. cf. Bernhardy. *Gr. Litterat.* I, 364.
[4]) *Episch. Cyclus*, 97 et suiv.

l'aurait passé au compte du premier Pisandre pour se faire lire, ce qui n'a rien d'invraisemblable ; c'est dans cette œuvre que Virgile aurait trouvé, non pas le détail, mais la substance de cet admirable II° chant, comme il devait prendre à Apollonius celle du IV°. Du reste, ce chant se termine par la fuite d'Énée jusqu'au pied du mont Ida ; pas plus que les passages d'Arctinos et de Sophocle, il ne prouve un voyage plus lointain.

C'est ici que se place par ordre chronologique le prétendu témoignage de Stésichore, cet arrangeur de mythes, qui après le sac de Troie dont il a fait la peinture, aurait embarqué Énée avec son père, avec Ascagne, Misène, et un certain nombre de Troyens, pour l'Hespérie [1]. Si ce renseignement nous était fourni par un fragment formel et authentique de Stésichore qui mourut vers 550 avant notre ère, on en pourrait conclure que la légende d'Énée émigrant pour l'Italie possède en effet une respectable antiquité. Mais ce que l'on attribue à Stésichore n'appartient sûrement qu'à l'artiste grec qui a modelé le fragment de décoration assez grossière, connu sous le nom de Table Iliaque. Cette table, reproduite d'après Fabretti, dans les dimensions de l'original, à la fin du tome IV° de l'Antiquité expliquée de Montfaucon [2], paraît avoir servi avec d'autres du même genre, à figurer aux yeux des élèves dans une école, les principaux épisodes du cycle troyen. Les inscriptions qu'elle porte nous apprennent que l'Iliade d'Homère, l'Éthiopide d'Arctinos, la Petite Iliade de Leschès et enfin le Sac d'Ilion de Stésichore, en ont fourni les divers groupes. Dans la partie de la Table au-dessous de laquelle nous lisons : Ἰλίου πέρσις κατὰ Στησίχορον Τρωικός, (ce dernier mot étant sans doute le titre du poème dont la destruction de Troie ne formait qu'un épisode), Énée figure deux fois, puis une fois encore dans le

[1]) Cf. Niebuhr. I. 255 et aussi, 32. Schwegler. 298. Preller. *Röm. Myth.* 642 et 670.

[2]) Montfaucon. *Antiquit. expliq.* IV. 2, dernière table ; le commentaire p. 297 et suiv. Sur les Tables Iliaques en général, cf. Bernhardy, *Gr. Litter.*, II, 1, 191.

coin à droite au-dessous de l'inscription et du meurtre de Polyxène[1] sur le tombeau d'Achille. Le dernier groupe est de beaucoup le plus important. Dans un navire déjà garni de passagers entrent Anchise, tenant une petite chapelle ou châsse où sont renfermés les objets sacrés (τὰ ἱερά), Enée traînant par la main le petit Ascagne et enfin Misène portant une rame ; une inscription à droite nous avertit que nous assistons au départ d'Enée ; une autre à gauche, plus explicite, dit en toutes lettres : « Enée avec les siens mettant à la voile pour l'Hespérie. » Des deux groupes placés au-dessus de celui-là, l'un nous montre Enée, et sans doute Anchise, sauvant cette même châsse dont il vient d'être question, tandis que, tout à l'entour, les Grecs pillent et massacrent dans la ville ; l'autre nous présente Enée enlevant sur les épaules Anchise muni toujours des objets sacrés, conduisant par la main Ascagne, et suivi de plus loin par une femme qui se voile une partie du visage, sans doute la Créuse de Virgile, qui va rester en arrière. Devant le groupe marche Hermès et lui montre le chemin.

Cette Table, entièrement formée d'éléments helléniques, paraît avoir été composée à Rome, au plus tôt du temps de César[2], plus probablement, comme on peut le conjecturer par la forme de certaines lettres, sous le règne de Claude[3]. L'inscription qui surmonte la bande inférieure, fragment de distique

[1]) Ces trois groupes sont numérotés chez Montfaucon, les deux premiers 108 et 109 ; le dernier, 117, 118, 119.

[2]) C'est l'opinion de Welcker ; Montfaucon penche pour le règne de Tibère.

[3]) Un renseignement que je trouve dans la *Chronique des Arts et de la curiosité* (24 juin 1882, p. 173) et qu'il m'est impossible de vérifier, m'apprend qu'on vient de trouver à Rome un important fragment de disque de marbre, représentant par des figures de très petite dimension, la description homérique du bouclier d'Achille, avec 75 vers de texte en caractères très lisibles. Au revers du disque est gravé le nom du sculpteur : Théodoros, peut-être le même que celui dont Pline, *H. N.* XXXV, 40, 19, parle comme d'un peintre ayant représenté la guerre de Troie par des tableaux conservés dans le portique de Philippe. Il y a là sans doute des éléments pour la détermination de la date où fut modelée la Tabula Iliaca qui nous occupe. Par quelle confusion Daunou, ouv. cit. p. 250, a-t-il pris la *Mensa Isiaca* pour la *Tabula Iliaca*, je ne me charge pas de l'expliquer. Il ne les avait vues sans doute ni l'une ni l'autre.

dont le sens général est très clair[1], nous avertit que l'artiste a eu en vue l'enseignement de la jeunesse. Il travaille à une époque où la famille des Césars cherche par tous les moyens (nous en parlerons plus tard) à fortifier la légende d'Enée fondateur de Rome et ancêtre de leur race : il travaille sous l'influence de l'épopée virgilienne qu'il ne peut pas ignorer. Il est donc permis de ne pas accorder à un pareil témoignage une confiance sans réserve ; l'insistance même du sculpteur qui trois fois nous montre les objets sacrés sauvés par Enée, ce qui est le point capital de la légende romaine, est bien faite pour élever quelques doutes. Enfin le groupe du départ pour l'Hespérie, le seul qui ait de l'importance au point de vue de notre sujet, est en quelque sorte exclu du dessin principal figurant le sac de Troie selon Stésichore : on dirait une transition placée par l'artiste lui-même au bout de cette Table à laquelle faisait peut-être suite sur le même mur une Table virgilienne : Stésichore dans ce cas n'y serait pour rien. Le désir de rattacher ensemble les Tables des deux littératures, la nécessité de ne pas refuser une concession aux idées régnantes, auraient fait ajouter ce motif sans conséquence.

En le discutant sérieusement, comme inspiré par Stésichore, on peut remarquer avec Niebuhr que du récit vague qui mène Enée et ses Troyens en Hespérie, jusqu'à celui qui lui ferait fonder une colonie dans le Latium, il reste à franchir un grand espace : rien ne nous autorise à croire que Stésichore l'ait franchi en effet[2]. O. Müller, tire de la présence de Misène dans le groupe du départ, une induction en faveur de l'hypothèse qui fait aborder la légende d'Enée par Cumes[3] : c'est en effet au sud de cette antique colonie grecque que se trouve

[1]) Il y manque les deux premiers pieds de l'hexamètre ; le sens est : « remarque l'ordre des faits chantés par Homère, afin qu'instruit par là, tu aies la mesure de toute sagesse. » C'est une idée stoïcienne, la même qui a dicté à Horace l'épître II du 1er livre. Je regrette de ne pas connaître la dissertation de Welcker sur la Table Iliaque. Kleine Schriften I, 184. Celle de Montfaucon est tout à fait insuffisante.

[2]) *Hist. Rom.* I, 255.

[3]) *Explicant. Caus. etc* p. 316 et *Dorier*, I, 224.

le cap Misène. Enfin Schwegler[1] observe que Siris sur le golfe de Tarente, dans le voisinage d'Héraclée, passait de très bonne heure pour une colonie troyenne ; on disait même que le Palladium, y ayant été transporté, y resta jusqu'à l'an 85 de la fondation de Rome, où des colons ioniens s'emparèrent de la ville. Or Siris suffit à justifier l'expression attribuée à Stésichore : ἀπαίρων εἰς τὴν Ἑσπερίην, et ce vers d'un poète grec sur lequel nous sommes d'ailleurs sans renseignements : Αἰνῆς δ' Ἑσπερίην ἔσυτο χθόνα[2]. Sans parler du silence de Denys, qui pouvait difficilement ignorer un aussi illustre témoignage que celui du lyrique sicilien, quand il en invoque tant d'autres dépourvus d'autorité, il y a là des raisons suffisantes pour ne pas considérer Stésichore comme l'auteur de la légende d'Enée dans le Latium.

Au surplus, il n'y a rien que de vraisemblable dans l'hypothèse qui fait placer le théâtre de certains mythes chantés par ce poète, soit en Sicile où il a passé sa vie, soit dans l'Italie méridionale d'où sa famille était originaire, soit même sur les côtes de la Campanie et dans les îles de la mer Tyrrhenienne que de hardis navigateurs commençaient à explorer en tous sens[3].

1) P. 299, ouv. cit. cf. Simb. VI, 1, 14.

2) Ce poète est un certain Agathyllus d'Arcadie, cité par Denys, I, 49.

Dans les *Posthomérica* de Quintus de Smyrne (v. 200-352) on retrouve assez exactement la scène figurée sur la Table Iliaque, avec cette différence que c'est Aphrodite et non Hermès qui conduit ses protégés, et que Calchas empêche les Grecs de les poursuivre en leur prédisant les destinées brillantes de l'empire Romain. De même chez Tryphiodore, *Excid. Troj.* p. 650 et Tzetzes, *Posthom.* 737. Ces amplifications épiques de beaucoup postérieures à la Table Iliaque et à Virgile ne méritent pas la discussion. Nous ne les citons que parce qu'elles utilisent quelquefois les poèmes des vieux cycliques ; mais il est impossible de délimiter la part personnelle des auteurs dans l'invention.

3) C'est ce qu'il a fait pour sa *Geryonide*, cf. Preller, *Gr. Myth.* I, 202.

II. — La légende géographique.

Au moment où les Homérides transportent encore d'île en île jusqu'aux côtes de l'Attique et du Péloponnèse les chants inspirés par les grandes aventures, il se produit au sein des populations gréco-asiatiques, sur tous les rivages de la Propontide, de la mer Egée et de la mer Ionienne un mouvement d'expansion et de fusion dont on peut conjecturer l'importance par la grandeur des résultats[1]. Des colonies de Doriens, d'Ioniens, d'Achéens prennent pied en Sicile et au sud de cette Italie qui par elles va devenir la Grande Grèce; tandis que dans la mère-patrie, les races diverses composant la grande famille hellénique, s'assimilent peu à peu les ennemis de la veille, les habitants de la Troade, de la Phrygie, de la Carie, etc. C'est le prélude de l'unité nationale qui va se consommer dans les guerres médiques. Grâce à la pratique de la navigation et du commerce, un échange incessant d'idées, d'institutions, de croyances s'établit par les îles entre les deux continents; il se prolonge à travers la mer Ionienne jusqu'aux rivages de la Sicile et de l'Italie méridionale. Les navires ne transportent pas seulement des marchandises; ils propagent des idées sur le monde conquis par l'activité humaine, sur les dieux entrevus dans les phénomènes de la terre, de la mer et du ciel, sur les héros chantés par les anciens aèdes, par Homère et ses successeurs. Chaque colonie emporte au loin ses fables et ses croyances, elle les transforme, les agrandit, les complète en voyageant et dépose aux stations que touchent successivement ses navires, un germe fécond de poésie religieuse, de récits légendaires.

Bien avant l'expédition de Sicile, et dès la plus haute antiquité, les Grecs de l'Europe, de l'Asie Mineure et des îles, ont

[1]) Pour lire ce chapitre avec fruit, il est indispensable d'en suivre les idées sur un bon atlas de géographie ancienne, celui de Henri Kiepert par exemple. Berlin 1876.

tourné des regards curieusement inquiets vers l'occident ; leur imagination mise en éveil par les récits des marins, associe ces régions mal entrevues aux fables antiques, en fait le théâtre de fables nouvelles [1]. C'est ainsi que l'auteur de l'Odyssée a soupçonné l'existence de l'Italie : si l'on tient absolument à localiser la partie la plus mystérieuse du poème, la visite aux pays des Cimmériens et l'évocation des ombres, il n'est point de région qui réponde mieux à la vague esquisse d'Homère, que le littoral de la Campanie, le voisinage de Cumes avec le lac Averne, le cap Misène et tout au fond du golfe les îles des Sirènes [2]. La côte occidentale au nord du Vésuve était mémorable chez les Grecs, dès la plus haute antiquité. Circeji au sud d'Antium était considérée par les marins comme l'île de Circé ; ils y plaçaient la tombe d'Elpènor, de ce compagnon d'Ulysse qui périt en tombant du toit la nuit du départ et dont l'ombre apparaît la première à l'entrée de l'Érèbe [3]. Hésiode lui aussi a entrevu les terres lointaines de l'Italie et se les figure comme un groupe d'îles, analogue aux Cyclades. Dans une partie manifestement très ancienne de la Théogonie, il dit que Circé a enfanté d'Ulysse trois fils : « Agrios le vaillant, l'irréprochable Latinos et Télégonos [4] qui tous trois, *bien loin au fond des îles sacrées*, règnent sur les illustres Tyrrhéniens. »

De même nous voyons qu'Homère a entendu parler de la Sicile, puisqu'il nomme les Sicèles, se figurant d'ailleurs leur pays assez proche d'Ithaque, par une fausse appréciation des distances qui dominera longtemps encore la géographie des

[1]) Je ne connais encore que par l'article de M. P. Girard dans la Revue critique du 26 juin 1882, le livre de Hans Droysen, *Athen und der Westen vor der Sicilischen Expedition* 1882 ; cet article ne me permet pas de supposer que j'y eusse trouvé des résultats bien nouveaux, ayant quelque rapport avec le sujet ici traité.

[2]) Cf. L'Odyssée de Pierron, XI, note au vers 14.

[3]) Théophr. *Hist. Plant.* V. 9.

[4]) *Théog.* 1011. Immédiatement avant ce passage, dans le catalogue des héros engendrés par des mortels unis à des divinités, figure aussi Énée dont Hésiode dit simplement que Cythérée le conçut avec Anchise sur les sommets boisés du mont Ida.

Grecs. Mais sur l'île fantastique de Trinacrie [1], qui n'est appelée Sicanie que dans une partie apocryphe de l'Odyssée [2], paissent encore les bœufs du Soleil, ces bœufs que dans la poésie des âges suivants Héraklès ira chercher à Erythéia, aux extrémités fabuleuses du monde [3]. Au temps même de l'expédition contre Syracuse, alors que les colonies grecques sont nombreuses et florissantes, tant en Sicile qu'au Sud de l'Italie, les Athéniens sont fort peu renseignés sur la géographie de ces contrées [4]. Hérodote qui y avait cependant rédigé une partie de son histoire, les connaissait mal ; quoique la fondation de la plupart des villes de la Grande Grèce remontât au VIII[e] siècle, celle de Cumes par des émigrés Etoliens jusqu'à l'an 1000 avant notre ère, s'il en faut croire cet historien, les Phocéens qui fondèrent Marseille vers l'an 600, explorèrent, les premiers d'entre les Grecs, la mer Adriatique et la mer Tyrrhénienne [5]. Une impression analogue se dégage du récit de Thucydide. Un témoignage curieux de l'ignorance géographique des Grecs à l'endroit des contrées occidentales, dans des temps relativement rapprochés, c'est la manière dont Apollonius de Rhodes (seconde moitié du III[e] siècle) fait voyager les Argonautes : ils passent du Pont-Euxin tout droit par l'Ister dans la mer Adriatique et dans la mer tyrrhénienne. Les historiens ne sont guère mieux renseignés que les poètes [6] : Théopompe lui aussi croyait le Pont-Euxin tout proche des côtes de l'Epire.

N'est-il pas évident que, si la légende d'Enée, voyageur fabuleux à la façon d'Ulysse, était issue du mouvement d'idées qui avaient cours chez les Grecs du VIII[e] au IV[e] siècle avant notre ère, elle devrait porter, comme l'Odyssée, la marque de ce merveilleux naïf, qui ne tient aucun compte des distances, se figure des îles là où s'étendent de vastes continents, trans-

[1]) *Od.* XI, 107 et XII, 127.
[2]) *Od.* XXIV, 307.
[3]) Apollod. I, 9, 1 ; II, 5, 10. cf. Preller, *Griech. Myth.* II, 203.
[4]) Thucyd. I, 12. VI, 2 et suiv.
[5]) I, 163.
[6]) Chez Strab. VII, p. 317.

forme les fleuves en canaux qui conduisent d'une mer à l'autre, tantôt franchit d'immenses espaces en quelques heures, tantôt, au contraire, met de longs jours à accomplir une courte étape ? Or, Denys d'Halycarnasse, qui prétend recueillir à la fin du Ier siècle, les fables errantes, fixées aux divers points de la route des navigateurs grecs sur le compte d'Enée, est tellement préoccupé de donner à son héros la vraisemblance historique qu'il lui ôte toute vraisemblance fabuleuse [1]. Il met dans ses courses à travers les mers une précision géographique absolument étrangère aux anciens Grecs, et qui est le résultat des plus récentes découvertes. En démontrant que l'existence réelle d'Enée est possible parce que ses voyages sont vraisemblables, Denys a démontré du même coup que le récit de ces voyages est moderne, arrangé après coup et dépourvu de toute valeur objective. C'en est assez pour que les historiens refusent à Enée une place dans leurs annales ; mais il appartient au mythologue de replacer le merveilleux dans cette vraisemblance scientifique, et de reconstituer la légende qu'elle dénature. Examinons donc le récit de Denys d'Halycarnasse.

Enée apparaît successivement en Troade dans la Dardanie au nord, vers le mont Ida au sud ; le voici qui aborde sur les côtes de la Thrace, à l'embouchure de l'Hèbre, où il fonde la ville d'Ænos, puis dans la presqu'île de Pallène, où s'élève la ville d'Ænea ; tout d'une traite, il cingle vers l'île de Délos, à plus de cent lieues marines dans le sud, parce qu'un certain Anius y était roi. Quoiqu'il épouse la fille de ce roi, il ne s'arrête pas dans son île ; nous le trouvons bientôt à Cythère, au sud du Peloponèse, où il atteste son passage par l'institution du culte d'Aphrodité. A partir de ce point, les étapes se rapprochent : Zacynthe et Leucas, Actium et Ambracie reçoivent Enée et ses Troyens tour à tour ; de là, ils poussent jusqu'à Dodone, au centre de l'Epire, afin d'y consulter l'oracle le plus fameux de la Grèce. A l'extrémité ouest, juste en face de Corcyre, se trouve Buthrote, et, plus au sud, un petit bourg du

1) *Antiq. Rom.* I, 55 et suiv. passim.

nom d'Ilium, fondé par les compagnons d'Hélénos en souvenir de la patrie perdue. Enée s'y repose quelque temps et laisse un temple d'Aphrodité comme trace de son passage. En partant de la côte de l'Epire, les navires d'Enée volent à tire d'ailes : il paraît, en effet, que les marins grecs ne s'attardaient pas volontiers dans les parages inhospitaliers de la mer Adriatique[1]. Nous arrivons à Thurium en Lucanie, nous remontons la côte orientale du Bruttium et de la Campanie jusqu'à la hauteur de Cumes ; tous ces lieux sont pleins du souvenir d'Enée depuis Lavinie dans le Bruttium jusqu'à l'île d'Ænaria, en passant par le cap Misène. Les stations où survivent des vestiges troyens sont même si nombreuses qu'il faut disperser la flotte d'Enée et la faire aborder sur divers points à la fois. Nous verrons comment la légende chez Nævius et chez Caton, moins renseignée sur la géographie exacte de ces lieux ou moins soucieuse de tout expliquer, ne donnait d'abord à Enée que l'équipage d'un seul navire. Quoiqu'il en soit, il semble que nous touchions au but : de Cumes aux côtes du Latium il n'y a pas loin. Mais il faut pour la science de Denys et la vraisemblance historique, qu'Enée retourne en Sicile, qu'il visite près de Drépane les Troyens Elyme et Egeste, arrivés avant lui. Alors seulement il revient par la mer Tyrrhénienne au cap Palinure, où meurt un de ses pilotes, à l'île de Leucosie, où sa tante finit ses jours, au cap Misène, rendu fameux par le trompette que nous avons vu figurer sur la Table Iliaque[2], à l'île de Prochyte et au promontoire d'Epitychê, monuments éternels de deux femmes, l'une la parente et l'autre la nourrice d'Enée, qui y trouvèrent la mort. Alors seulement on arrive à

[1]) 8. Voyez chez Horace les epithètes *raucus* (Carm. II, 14, 14) *inquietus* (ib. III, 3, 5.) *improbus*, *iracundus* (III, 9, 23) *ater* (III, 27, 19) qui attestent avec vivacité ces terreurs.

[2]) Sur la Table Iliaque, Misène est simplement un pilote et porte une rame, ce qui est conforme au texte homérique : il n'y a point de trompette dans l'Iliade ni dans l'Odyssée. Virgile donne cet instrument à Misène, par anachronisme : arma viro, remuique tubamque ; VI, 233 et 164 : quo non præstantior alter Ære ciere viros martemque accendere cantu. Il paraît que c'est César qui le premier fit de Misène un musicien ; chez Aurel. Vict. cf. Daunou, ouv. cité p. 244. et Heyne. *Eneide*. Excurs. VII au VI[e] livre.

proximité de Laurente : et le lieu où l'on campe pour la première fois portera longtemps encore le nom de Troie.

Nous ne nous attarderons pas à examiner ce voyage au point de vue des conditions de la navigation primitive, à faire ressortir ce qu'ont d'étrange, si on les prête à un seul homme, et ces arrêts fréquents sur des points rapprochés, et aussi ces immenses espaces franchis ensuite sans préoccupation des obstacles ni même des distances. Nous accorderons même à Denys que ce n'est pas lui, mais les marins grecs avec la légende populaire qui ont fini par aboutir de contes en contes, à cet arrangement à la fois absurde et vraisemblable, suivant qu'on le considère d'après l'ignorance géographique des anciens ou d'après les découvertes récentes. En somme, que les poètes grecs (et chez les Grecs le moindre aventurier courant sur les mers se transformait en poète), aient fait voyager les Troyens dans la légende après les avoir fait combattre, il n'y a là rien qui doive surprendre. Mais plus on admet que Enée, en tant que personnalité historique, ait vraiment existé et fait quelque voyage hors de la Troade, moins on pourra comprendre qu'il ait voyagé si loin. C'est la fantaisie d'un peuple tout entier, depuis Arctinos, qui se contente encore de mener son héros en Dardanie, jusqu'à l'historien Timée qui, au milieu du IIIe siècle avant notre ère, mêle l'émigration des Troyens à la fondation de Carthage et de Rome, c'est cette fantaisie, dis-je, qui seule a pu faire faire à Enée tant de chemin. La course qui, chez Denys, est celle d'un homme déterminé, doit être considérée comme la course même de la légende, colportée par l'imagination d'un peuple de marins pendant plusieurs siècles.

Il y a trois points surtout dans la narration de Denys, qui méritent d'être remarqués. 1° Il fait aller Enée partout où une ressemblance de noms l'attire, à l'embouchure de l'Hèbre, au fond du golfe hermaïque, dans l'île de Délos, sur les côtes de l'Epire, dans la baie de Parthénope. Que dirait-on du fantaisiste qui inventerait un débarquement de Napoléon au confluent du fleuve des Amazones et du *Rio-Napo*, dans la Nou-

velle Grenade, pour cause de ressemblance de nom ? 2° Il recourt aux procédés grossiers d'Evhémère, d'une invention assez récente et que les premiers poètes latins accréditèrent au début du Ier siècle. A leur suite, il transforme les phénomènes de la mer, personnifiés par l'imagination des marins grecs, en figures réelles, parents ou alliés d'Enée, et les intercale ensuite plus ou moins habilement dans la légende. Ainsi Palinure est de toute évidence la personnification du vent favorable qui ramène les navigateurs dans la patrie ; πάλιν οὖρος[1]. Il y a des caps de ce nom à Cyrène et près d'Ephèse, sans rapports avec la fable d'Enée[2]. Nævius et Ennius, Denys d'Halycarnasse et Virgile après eux ôtent aux mots leur signification naturaliste ; sous l'influence d'Evhémère ils inventent un pilote Palinure, venu de Troie et participant d'une façon plus ou moins vraisemblable aux aventures du héros principal. Misène, fils d'Eole le dieu des vents, représente le cap bordé de récifs, où souffle avec fracas la tempête[3] ; la légende de Cumes en fait un compagnon d'Ulysse, celle de Rome le trompette d'Enée, habile à manier les rames et sonnant de la conque à rendre les Tritons jaloux, ce qui devient la cause de sa mort. L'île de Leucosie est ainsi nommée parce que les brisants qui l'entourent font blanchir les flots ; celle de Prochyte, parce qu'un phénomène volcanique l'a détachée un jour d'Ænaria (προχυτή = quia profusa ab Ænaria erat)[4] ; le promontoire d'Epityché, ou de *Bonne-Encontre*, équivaut au cap de Bonne-Espérance, si au lieu de καὶ Ἐπιτύχῃ il ne faut pas lire Καύστῃ, *la Brûlée*[5], ce qui rappellerait encore, non l'incendie des vaisseaux d'Enée, mais une éruption volcanique. La nourrice et les parentes d'Enée qu'on y enterre successivement sont des inventions

[1]) Cf. Preller, *Rœm. Myth.* 672.

[2]) Liv. XXXVII, 11. Lucain, IX, 41.

[3]) Praller, ib. qui cite Strab. I, p. 26 et V, p. 245. Serv. En. III, 239 et IX, 710.

[4]) Ib. 673, n. 2.

[5]) Daunou, p. 233. Cette correction est de Henri Estienne ; elle paraît avoir été généralement adoptée. Kiepert n'a pas donné place dans ses cartes de géographie ancienne au promontoire d'Epityché.

grossières, qui devaient être toutes neuves quand Nævius les accueillit dans ses Annales, s'il n'en est pas lui-même le premier auteur. 3° Dans le récit de Denys, Enée navigue de conserve avec le culte d'Aphrodité sa mère. Partout où le héros aborde, en Thrace, dans les îles, sur les côtes du Péloponnèse, de l'Épire, de la Sicile, de la Campanie, du Latium, il institue un temple et des cérémonies en l'honneur de cette déesse ; Énée en passant de rivage en rivage, emporte avec lui une religion nouvelle. Ce qu'il fallait dire c'est que le culte d'Aphrodité a propagé le nom d'Enée, et donné après coup aux peuples que ce culte a visités, l'illusion d'un voyage accompli par un héros imaginaire. Il faut insister sur ce point, qui est capital[1].

Aphrodité dans sa signification la plus élevée et sans doute la plus ancienne, est une personnification de la voûte étoilée et de la mer tranquille, c'est-à-dire à un double titre la divinité protectrice des navigateurs[2]. Elle est surnommée ποντία, πελαγία θαλασσία, εὔπλοια ; elle fait taire les vents et calme les flots[3]. Son culte est souvent associé à celui de Poseidon, qui représente la mer soulevée par les tempêtes. A Egine, à la suite des fêtes, célébrées en l'honneur de ce Dieu, on vénérait sa riante compagne par des réjouissances spéciales[4]. Par les astres qu'elle allume dans le ciel qui est son domaine sacré, elle dirige la course des navires vers les lointains rivages. L'étoile brillante entre toutes que les latins nomment Lucifer, qui dans les mythologies grecques est appelée Ἑωσφόρος ou Φωσφόρος, lui est spécialement consacrée[5]. Hésiode l'identifie avec Phaéton, c.-à-d. le brillant, fils de l'Aurore et de Cephalos, quelquefois d'Astræos[6] : « Il était dans la fleur de sa première

[1]) Ch. Schwegler. 302.
[2]) Preller. *Griech. Myth.* 281 (3e édit.).
[3]) Lucret. I, 6 : Te dea te fugiunt venti, te nubila coeli
adventum que tuum...
Tibi rident æquora ponti
Placatumque nitet diffuso lumine cœlum.
[4]) Plut. *Quæst. Græc.* 44. Athen. XIII, 55, 59. Ces fêtes s'appelaient [illegible] ou γαλήναια. Aphrodité était surnommée elle-même γαληναία.
[5]) Preller. Ibid. I, 279, 357, 365 et II, 145.
[6]) *Theog.* 991 ; cf. 381. Hygin. *Fab.* 154. Paus. *Attic.* III, 10 et suiv.

jeunesse, dit le poète de la Théogonie, lorsque Aphrodité au doux sourire ravit l'enfant tendre encore, pour en faire le gardien nocturne de son temple sacré et un démon illustre. » Le temple d'Aphrodité est le ciel ; de là elle veille sur l'empire des eaux qu'elle apaise et sur la course des marins qu'elle dirige au port. Un détail que Varron [1] et après lui Virgile ont emprunté aux antiques légendes, sans se douter de sa signification symbolique, (il n'en est que plus précieux), c'est qu'à l'heure où la prise de Troie est complète, où le héros s'échappe de la ville pour gagner les régions du Mont Ida, Lucifer se lève à l'horizon [2]:

> Jamque jugis summæ surgebat Lucifer Idæ
> Ducebatque diem.

Et l'étoile chère à Aphrodité va rester visible nuit et jour, jusqu'à ce que ses protégés abordent aux rives du Latium. Le navigateur pour qui elle brille sans nuage durant une longue traversée est bien la personnification de l'aventurier hardi et favorisé du sort (ἐπαφρόδιτος) [3], qui cherche au loin une patrie, la richesse et la gloire. Aux diverses stations de sa route, chaque fois qu'à travers les vents et les tempêtes, il lui est donné de trouver un port, il consacre un autel à la divinité qui le protège comme une mère ; et lorsqu'il se décide enfin à fixer sa course vagabonde sur un dernier rivage, lorsqu'il jette les fondements d'une ville qu'il rêve riche et puissante, c'est encore sous le patronage de la déesse des eaux et du ciel qu'il place ses destinées futures.

Voilà l'explication des nombreux autels élevés en l'honneur d'Aphrodité depuis la Troade jusqu'au Latium, partout où les

[1]) Serv. *En.* II, 636. Schol-Véron. II, 717. Cod. Fuld. *En.* I, 381 et II, 801.

[2]) En. II, 801. cf. I, 382 : matre dea monstrante viam ; et VIII, 589, 590. Strauss, *Leben Jesu*, 4e édit. I, 275 fait un curieux rapprochement avec l'étoile qui guide les mages vers Bethléem.

[3]) Cf. Preller, *Gr. M.* I, 293 et suiv. avec la note I, p. 294. Con. *Narrat.* 46, en parlant d'Enée : πᾶσι δ' ἦν ἐφίμερος οἷς ἐντυγχάνοι κατὰ χάριν τῆς Ἀφροδίτης.

marins grecs ont cherché un abri contre la tempête, et rendu grâce à la divinité de leur avoir procuré un port.

Il y en a tout le long de la côte et dans les îles depuis Zante à Corcyre, avec mention d'Enée et de Troie. Ordinairement la déesse y est honorée sous le vocable de Αἰνειάς[1]. Cette épithète pour les Grecs dès les temps d'Homère et durant les âges suivants, rappelle sans aucun doute les liens qui rattachent Aphrodité à son fils Enée. Mais il n'est pas téméraire de conjecturer qu'elle a eu à l'origine un sens physique ou moral en rapport avec le radical qui a formé αἰνέω, αἶνη ou αἶνος. Divers auteurs tels que Uschold et Klausen en ont fait la remarque, apportant chacun une interprétation différente[2]. Il en est même comme Sickler, qui se lançant à corps perdu dans l'explication physique de la légende, ont abouti avec des étymologies hébraïques à rendre compte de toute la légende d'Enée par des éruptions volcaniques[3]. Nous nous garderons bien de nous aventurer à notre tour sur une mer semée d'écueils, où il n'y a pas à compter sur la protection d'Aphrodité. Il nous suffit d'entrevoir, sous les fables anthropomorphiques, pleines d'une grâce molle et souriante, dont Homère a déjà perdu le sens primitif, quelque poétique explication des phénomènes de la mer et du ciel. Le drame des éléments, vivifié par la brillante imagination des aèdes ioniens, a reçu pour acteurs des dieux à figure humaine, des héros semblables aux dieux. Puis des rives de l'Asie-Mineure, le drame passe d'île en île, de promontoire en promontoire, jusqu'aux côtes de la Thrace, de l'Epire, de la Sicile, de la Campanie, du Latium.

[1]) Denys. I, 49-53. Cf. Preller. *Rœm. Myth.* 668. *Gr. Myth.* I, 281. Schwegler 292 et suiv. notam. 301 avec la note 15.

[2]) Uschold, *Ueber die Bedeutung Æneas und seiner Wanderungen*; comme appendice à : *Geschichte des trojanischen Kriegs*, p. 301 et suiv. D'après cet auteur, Αἰνειάς équivaudrait à αἰνετός, la glorieuse. (p. 306.) Klausen, ouv. cité, I, 34, tire du même radical le sens de *placabilis*, accessible aux prières.

[3]) *De Ænea in Italiam adventu*. Meiningen 1819 ; cité par O. Müller, dans la dissertation sur Enée, p. 310. On peut rire de l'hébreu mêlé à la question ; mais l'ouvrage de M. Bréal sur Hercule et Cacus, et des livres récents où l'interprétation physique de certains mythes a donné de curieux résultats, prouvent que le point de départ de Sickler n'a rien d'absurde en lui-même.

portant le culte de la mère et le nom du fils chez tous les marins qui se réclament de leur secours. La fable en voyageant se fixe partout où elle aborde; c'est aussi le cas de la force divine que personifie Aphrodité. Elles gardent partout l'autorité subjective d'une croyance locale; mais du moment qu'on prétend y fixer aussi Enée, homme divinisé, en tant que personnalité réelle, il en résulte des existences multiples et contradictoires qui s'annulent réciproquement. La conception burlesque de « *partout et nulle part* » qui égaie je ne sais plus quelle épopée du vicomte d'Arlincourt, n'aurait pas fait fortune chez les Grecs; c'est dommage pour Denys, qu'elle tirerait d'embarras. Si pour lui et les chroniqueurs de son école, Enée n'a fait que passer là où la fable le mène, les peuples qui ont cru le posséder tout entier ne se sont pas concertés pour le fixer spécialement quelque part. Ils le font mourir çà et là et montrent son tombeau dans des régions fort différentes [1].

C'est ainsi qu'Énée en définitive nous apparaît comme un voyageur fabuleux, dont les courses sont idéalisées par les plus féconds des conteurs, par les marins grecs, auteurs aussi nombreux qu'anonymes qui colportent eux-mêmes leur ouvrage. Grâce à ces contes, Énée représente à lui seul une bonne partie des aventures dont la mémoire des Grecs ait gardé le souvenir; il représente surtout les craintes et les préoccupations religieuses d'une classe d'hommes que la menace constante de la mort dispose à la piété plus que les autres. Moins brillant, moins attachant qu'Ulysse, parce que les légendes diverses qu'il a inspirées n'ont pas été recueillies par un Homère, il a un caractère plus grave et des allures plus pratiques. Il est plus près d'une réalité âpre, besogneuse, soumis aux dures lois de la vie du commerce errant, assombri par les tristesses inséparables des lointains voyages. Ulysse est le marin grec envisagé surtout par le côté pittoresque et

1) On montrait son tombeau à Bérécynthe en Phrygie. Festus, p. 269, Romam; à Ænea en Macédoine, Schol. Il. XX, 307; et enfin sur les bords du Numicius près de Lavinium. Sans doute que le sanctuaire (ἡρῷον) du mont Eryx était aussi à l'origine un tombeau d'Enée.

fantastique de son existence, l'aventurier plein d'audace et de génie, qui lutte avec succès contre toutes les forces de la nature, aborde dans les contrées les plus étranges, possède des ressources inépuisables contre tous les dangers, et sort intact des plus singulières épreuves. Énée institue des autels et des cultes à la déesse qui chaque jour lui fait rencontrer un port ; le tertre de gazon qu'il élève *ex voto*, après avoir doublé un cap dangereux ou rencontré durant la tempête une baie à l'abri des vents, lui sert plus tard à retrouver la route qui lui a été propice une première fois. Ce qui n'était d'abord qu'un refuge contre les mauvais temps devient un jour une station permanente, où se fixent quelques marins, qui ont dit adieu aux vents et aux flots ; la station devient colonie, ville florissante, gardant le souvenir mystérieux du premier qui y dressa un autel[1], et le culte de la déesse dont cet autel atteste les faveurs. « Chez les Grecs, la légende, dit excellemment M. Mommsen[2], suit pas à pas et partout les connaissances géographiques à mesure qu'elles s'étendent ; et les romans sans nombre de leurs navigateurs errants, transforment en une sorte de drame les descriptions de la terre qu'ils nous ont laissées. » Sans parler davantage de l'Odyssée qu'un poète de génie a marqué de son empreinte, la légende d'Énée n'est pas la seule de son espèce; Diomède, Anténor, Télégonos, d'autres encore ont défrayé de même l'imagination populaire[3]. Mais Énée est resté le plus célèbre après Ulysse, parce que lui aussi a été recueilli par un grand poète, après avoir été confisqué par un peuple puissant : deux raisons qui expliquent surabondamment sa destinée.

[1]) C'est ainsi que s'expliquerait la fondation des villes d'Ænos à l'embouchure de l'Hèbre, d'Ænea dans la presqu'île Chalcidique, le nom de l'île d'Ænaria en face de Cumes, et aussi du mont Anchisia près de Mantinée (Paul. Diac. VIII, 12.), du port Anchisos près de Buthrote en Épire, de la ville Aphrodisias en Arcadie (Paus. III, 22, 11) et du λιμὴν Ἀφροδίτης près du promontoire d'Iapygie (Den. I, 50.) C'est un même culte et non un même homme qui y a attaché son souvenir.

[2]) *Hist. Rom.* II, 304.

[3]) Cf. ibid. 308 ; et Preller. R. Myth. 687.

III. — Énée a Cumes. Système d'O. Muller.

Comment, de l'Asie mineure où elle a pris naissance, la légende d'Énée est-elle venue dans le Latium? La réponse à cette question, si l'on reste dans les généralités, est très simple : elle y est venue en voyageant, attirée comme tant d'autres éléments des civilisations orientales par ce pôle unique d'attraction qui s'appelle Rome. Mais puisque les archéologues latins, d'accord avec les politiques, ont embrouillé un problème aussi clair, en conférant au héros de la fable une existence réelle et un rôle historique, il faut bien essayer de suivre dans leurs étapes successives, les conteurs anonymes de la légende, jusqu'à ce qu'ils touchent au terme où elle est, comme les richesses, les gloires, les croyances et les institutions de l'univers entier, fixée définitivement par la puissance romaine. Il est important surtout de chercher le point de contact de la fable grecque avec les croyances occidentales, d'expliquer où et par suite de quelles circonstances, les deux civilisations se rencontrèrent un jour et se donnèrent la main, en parlant d'Énée.

O. Müller fait aborder le nom du héros par Cumes en Campanie, et le met en rapport avec le culte d'Apollon ; L. Preller le croit venu du mont Éryx en Sicile avec la religion d'Aphrodité [1]. Exposons et examinons les deux systèmes.

Ne craignons pas que l'on nous accuse d'exagérer, si nous déclarons que l'explication des causes de l'arrivée d'Énée en Italie par O. Müller, est une merveille d'érudition ingénieuse. Si, après l'avoir exposée, il nous en faut reconnaître l'insuffisance, on pourra par là même apprécier ce qu'un pareil problème présente de difficultés, ce qu'il exige de science et de pénétration critique et combien de tâtonnements sont inévita-

[1]) V. l'Index bibliographique, p. 43 et 44.

bles pour arriver à une solution satisfaisante. En deux mots, d'après O. Müller, le souvenir d'Enée est parti à une époque indéterminée des régions du mont Ida où il était vivant du temps d'Homère ; il en est parti associé au culte d'Apollon et aux prophéties sibyllines, pour se propager de stations en stations jusqu'à Cumes, la plus ancienne colonie grecque de l'Italie centrale ; sous le règne du dernier des Tarquins, il pénètre à Rome avec les livres sibyllins et s'y affermit par eux.

Nous avons vu que les plus anciens témoignages sur la destinée d'Enée conservent aux descendants de ce héros une royauté troyenne après le départ des Grecs, royauté dont le siège est placé par les uns à Bebrycia, par d'autres à Skepsis[1], par d'autres encore à Gergis ou Gergithe, dont la situation géographique répond le mieux, et aux renseignements tirés du Laocoon de Sophocle (εἰς τὴν Ἴδην), et à une expression du logographe Hellanicos : τὰ ἐχυρώτατα τῆς Ἴδης[2]. Longtemps encore après que des colonies éoliennes eussent couvert les rivages de la Troade, une population indigène, qui se disait issue des Troyens héroïques, continua de se développer dans les gorges du mont Ida : un texte d'Hérodote nous l'affirme[3]. Gergithe, place forte en même temps que centre religieux très respecté, était la capitale de ce petit royaume. Il existait non loin de cette ville[4], un temple d'Apollon, dont l'origine se perdait dans la nuit des temps ; ce temple était célèbre et par son antiquité même et par la femme inspirée ou sibylle qui y rendait des oracles. D'après Pausanias, elle s'appelait Hérophile, était fille d'une nymphe du mont Ida et prêtresse d'Apollon Sminthien[5]. Un témoignage d'Héraclide de Pont, philo-

[1]) Strab. XIII, 1, 52. Conon. *Narrat.* 41. Den. 1, 53.
[2]) Denys. 1, 48, cf. O. Müller, *Prolegom.* p. 414.
[3]) Herod. V. 122 : εἷλε δὲ Γέργιθας τοὺς ὑπολειφθέντας τῶν ἀρχαίων Τευκρῶν cf. id. VII, 43. Γέργιθας Τευκρούς. Xénophon, *Hell.* III, 1, 15, l'appelle : πόλις ἐχυρά. Du temps de Strabon la ville n'existait plus, mais le pays gardait le nom de Γεργιθίου.
[4]) Au bourg de Marpessus. Schol. *in Plat. Phædr.* p. 315. Tibul. II, 5, 67. Paus. X, 12, 3. Suidas, Σίβυλλα. Steph. Byz. Γέργις.
[5]) X, 12, 7.

sophe platonicien du IV[e] siècle, la disait florissante encore au siècle de Solon et du grand Cyrus[1]. La patrie des oracles sibyllins est donc la Troade; l'objet favori des prédictions se trouvait être naturellement la race des Enéades, rois de la contrée, à qui le passage fameux de l'Iliade promettait une puissance sans fin, dont le héros éponyme est dans les poésies homériques protégé à la fois par Zeus, par Apollon, par Poseidon, par Hermès, et enfin par Aphrodité. Il n'est pas téméraire de supposer que les poésies homériques, en ce qui concerne Enée et les oracles de la Sibylle troyenne, soient issues du même mouvement d'idées, et peut-être se reproduisent, sans qu'il soit possible de déterminer au juste, si la prêtresse d'Apollon a inspiré le poète, ou si le poète a fourni le premier texte des oracles. Je pencherais volontiers pour la première opinion et considérerais les prophéties homériques comme un écho de la Sibylle de Gergithe[2].

Plus tard cette sibylle fut effacée par celle d'Erythrée dans la presqu'île de Clazomène; mais, quoique la sibylle d'Erythrée devint de beaucoup la plus célèbre de l'antiquité, la priorité de celle de Gergithe n'en demeure pas moins attestée par divers témoignages[3]. Etienne de Byzance déclare que les oracles d'Erythrée étaient originaires de la Troade; Pausanias appelle la sibylle d'Erythrée *Idéenne* et la désigne sous le nom même qu'il avait employé pour celle de Gergithe, c'est-à-dire d'Hérophilé. Une émigration de Troyens mêlés à des colons éoliens avait sans doute transporté d'assez bonne heure dans la presqu'île de Clazomène, avec le culte héréditaire d'Apollon, la personne et les oracles sibyllins, portant les traditions relatives à la famille des Enéades et à leur domination future. Par Erythrée, ces croyances et les cérémonies qui les consacrent, se transmettent aux îles et aux

[1]) Schol. Plat, à l'endroit cité. Lact. I, 6, 12.
[2]) Den. I, 49 et I, 55, rattache aux oracles Sibyllins la destinée d'Enée et sa grandeur future.
[3] Steph. Byz. Μερμησσός. Paus. X, 12, 7, cf. Klausen, ouv. cité. I, 235; et Schwegler. 313 et suiv.

principaux centres religieux de la Grèce continentale ; le souvenir de la sibylle est vivant à Claros, à Samos, à Délos, à Delphes[1]. Quelques-unes de ces stations ont été, suivant Denys d'Halycarnasse, visitées par Enée dans sa course errante[2]. Bien plus, l'oracle qui lui ordonne de naviguer vers l'Occident doit, d'après le même auteur, être attribué à la sibylle d'Erythrée[3]. Chose particulièrement digne de remarque : la presqu'île de Clazomène dans l'Asie Mineure est en rapport direct avec les côtes de l'Eubée dans la Grèce ; à l'extrémité est de cette contrée, le port le plus rapproché pour les marins asiatiques qui font relâche à Chios et à Scyros en traversant la mer Egée, n'est autre que la ville de Cymé, mère patrie de la Cumes italique[1]. Si donc nous retrouvons, au temps des Tarquins, le culte d'Apollon installé en Campanie avec une sibylle pareille à celle d'Erythrée, c'est que la transmission s'en est opérée par les voies les plus courtes et les plus naturelles. En cherchant au loin une patrie nouvelle, les colons éoliens mêlés d'asiatiques et surtout de troyens (un bourg voisin de Cymé en Anatolie s'appelait Gergithe[4]) emportèrent avec eux leurs dieux, leurs croyances, leurs cérémonies ; ils se gardèrent d'oublier ces prophéties fameuses qui semblaient leur garantir, pour un avenir mystérieux, la domination promise à la race d'Enée.

Voilà comment Servius, commentateur de l'Enéide, a pu dire que c'est la sibylle d'Erythrée qui a prédit les destinées romaines[5]. Cette sibylle et celle de Cumes n'étaient pas distinctes en effet, et l'autorité de la sibylle italique reposait sur son identification avec celle de l'Asie Mineure. Pausanias nous apprend que les Cuméens d'Italie n'avaient pas d'oracles qui

[1]) Tacit. Ann. VI, 13 : Quæsitis Samo, Ilio, Erythris carminibus Sibyllæ, cf. Lact. I. 6, 11.
[2]) V. supra. et Den. I, 49 et 55.
[3]) Strab. V, 4. 4.
[4]) Athen. VI, 68 ; XII, 26. Strab. XIII, 1. 19.
[5]) Serv. *En.* VI. 312.

leur appartinssent en propre[1], mais possédaient ceux de leur pays d'origine. Lorsqu'en l'an 83 avant notre ère, les oracles sibyllins déposés au Capitole de Rome, depuis les temps du dernier Tarquin, furent anéantis par un incendie, le Sénat envoya une ambassade à Samos, à Erythrée, dans la Troade, pour qu'elle y retrouvât le trésor perdu, au moins par fragments[2]; une commission fut nommée pour opérer le triage des oracles, reconnaître ceux qui étaient authentiques et rejeter les autres. On reconstitua un recueil d'environ mille vers. Mais la nouvelle rédaction différait sensiblement de l'ancienne et par son étendue et par sa signification religieuse. Il s'y glissa notamment un grand nombre d'idées orientales et de prophéties messianiques, dont la trace est visible dans la IV[e] églogue de Virgile[3]. Mais au temps de Sylla, la fable d'Enée, ancêtre de la nation romaine, était suffisamment accréditée, pour n'avoir plus guère à gagner avec ces oracles nouveaux. C'est le recueil primitif qui, suivant O. Müller, l'avait acclimatée.

Rien de plus séduisant de prime abord que cette transmission successive de la croyance dans les grandes destinées des Enéades, depuis les temps de la guerre de Troie et les régions du mont Ida, jusqu'aux premières années de la république romaine et les côtes de la Campanie. Cependant cette ingénieuse hypothèse examinée de près soulève des objections capitales. Et d'abord il n'y a que des conjectures qui réussissent à mêler le nom d'Enée aux oracles sibyllins ; ce que nous disent sur ce point Servius et Denys n'est vérifié que pour le second recueil, postérieur à l'an 80, apocryphe et fort mêlé, des livres prophétiques tant bien que mal reconstitués. Ensuite, chose plus grave, la légende du héros troyen, sans être absolument étrangère à la religion apollinique que l'autorité des oracles sibyllins introduisit dans Rome, est surtout en rapport avec celle d'Aphrodité dont l'explication d'O.

1) Paus. X, 12, 8.
2) Tacit. *Ann.* VI, 12. Den. IV, 62.
3) Cf. Preller. *Röm. Myth.* 272. Klausen, ouv. cit. I, 252, ne croit pas que les deux rédactions aient pu sensiblement différer.

Müller tient trop peu de compte. Enfin, nous savons d'une façon absolument certaine que cette légende vint à Rome, non de Cumes après la chute de la royauté, mais, bien plus tard, de Lavinium, intimement associée d'une part au culte latin des Pénates, de l'autre à celui d'Aphrodité ou de Vénus devenu comme le lien religieux de la confédération des villes du Latium. Il faut donc chercher ailleurs qu'à Cumes, sans refuser d'ailleurs aux oracles sibyllins leur part d'influence dans la propagation de la légende, la dernière étape d'Enée avant son absorption définitive par les croyances latines.

Preller[1] restitue à Aphrodité le rôle prépondérant qu'elle a joué depuis l'origine pour la diffusion du nom d'Enée, en désignant comme dernier asile ayant abrité le souvenir du fils avec le culte de la mère, le temple de Vénus Erycine, au nord-ouest de la Sicile. De là il aurait passé, nous allons voir comment, à Ardée au pays des Rutules, puis à Lavinium qui l'aurait finalement transporté à Rome.

IV. — Enée en Sicile. Système de Preller.

Les témoignages qui font revivre Troie en Sicile, sont anciens et respectables. Thucydide raconte[2] qu'après la prise de leur ville, un certain nombre de Troyens fuyant devant les Grecs, arrivèrent sur des navires jusqu'en Sicile, et s'établissant auprès des Sicaniens indigènes, prirent le nom d'Elymiens et bâtirent les villes d'Eryx et de Ségeste. Dans cette dernière ville existait un sanctuaire d'Enée; non loin de là, sur une hauteur, s'élevait un temple fameux d'Aphrodité Aineias; dans la vallée on montrait des rivières à qui les antiques habitants de la contrée donnaient les noms troyens de Simoïs et de Scamandre[3]. Nous avons constaté plus haut comment la popularité de ces souvenirs force Denys, pour l'arrangement

[1]) *Rœm. Myth.* p. 666 et suiv.
[2]) Thucyd. VI, 2, *cf*, Strab. XIII p. 608. Den. I, 52.
[3]) Cf. Preller. ouv. cit. p. 668 et suiv.

vraisemblable des voyages d'Enée, à ramener le héros en Sicile après l'avoir fait débarquer une première fois sur divers points de la côte du Bruttium et de la Campanie. Pour Denys, Elyme et Egeste sont des Troyens qui avaient pris les devants à la fin du siège, et se trouvaient déjà établis en Sicile, lorsqu'Enée y arriva après de longs détours[1]. Mais il faut sa présence et son intervention pour que les fugitifs songent à bâtir des villes, et c'est lui qui préside à leur fondation, lui aussi qui élève près de Ségeste le temple d'Aphrodité Énéade. Après son départ, on l'honore, en témoignage de reconnaissance, d'un sanctuaire qui subsistait encore au temps de Denys. On retrouve dans ces détails toute la préoccupation de l'historien jaloux d'accaparer le chef troyen pour le Latium, et rendant compte, toujours en vertu du même système dont nous avons donné la clef, de la présence d'Énée à toutes les stations maritimes entre l'Asie et l'Italie centrale.

Si nous jetons les yeux sur une carte des régions méditerranéennes[2], Drépane, Eryx et Ségeste, situés à l'extrémité ouest de la Silice, nous apparaissent comme les points intermédiaires entre Carthage d'une part, les côtes de la Campanie et du Latium de l'autre. Non loin de Drépane sont situées les colonies phéniciennes de Lilybée et de Motye au sud, de Panorme et de Solus à l'est : de ce côté, nous touchons à la cité d'Himère, patrie du lyrique Stésichore, puissante colonie grecque, où des éléments doriens et ioniens (la langue de ce poète le prouve) entraient pour une égale part. Ce canton de la Sicile vit la rencontre et sans doute le premier choc de la puissance phénicienne et de la civilisation hellénique[3]. Les populations indigènes étaient comme prises entre les deux, antipathiques surtout aux Grecs colonisés et cherchant, pour se défendre contre leurs empiétements, l'appui des Phéniciens riches et puissants. L'hostilité des Sicaniens et des colonies helléniques est attestée, dès la plus haute antiquité, par des faits de toute

[1]) Den. I, 67.
[2] V. en particulier l'atlas de Kiepert, tab. VIII.
[3]) Cf. Mommsen. *Hist. Rom.* I, 195 et suiv.

sorte. Ainsi en 579 avant notre ère, les Cnidiens et les Rhodiens essaient de s'établir à Libybée ; ils en sont chassés par les Elymiens de Ségeste, unis aux Phéniciens. Ceux-ci ne prêtent pas seulement leur appui aux habitants de la Sicile ; mais tout ce qui lutte contre les Grecs a droit à leurs secours. Ils s'unissent aux Étrusques qui sont à cette époque le peuple le plus puissant de l'Italie ; l'an 537, ils livrent avec eux un combat naval aux Phocéens, descendus à Alalia en Corse, droit en face de Cœré. La Corse reste aux Etrusques, tandis que la Sardaigne appartient aux Phéniciens. L'union des deux marines dans les eaux de la mer Tyrrhénienne, empêche les colonies grecques de remonter vers l'Italie centrale, et menace constamment avec Cumes, tous les comptoirs de la côte campanienne.

On comprendra sans peine que les peuples ligués par leur intérêt contre l'envahissement de la civilisation hellénique, aient cherché une religion commune qui sanctionnât en quelque sorte leur résistance et resserrât leur alliance. Or le culte d'Aphrodité Aineias, divinité protectrice des navigateurs, avec sa tendance anti-hellénique, avait en plus l'avantage de ressembler en beaucoup de points à celui de l'Astarté phénicienne[1]. Les relations politiques et commerciales des peuples phéniciens, siciliens, indigènes et étrusques durent puiser dans les croyances religieuses une force plus grande, y chercher un auxiliaire pour le patriotisme, des excitations à la lutte contre l'étranger. Le carthaginois, de passage en Sicile, retrouvait au temple d'Aphrodité Erycine le souvenir de son Astarté ; en prenant pied sur les rivages de l'Italie dont les indigènes soutenaient les mêmes combats contre les Grecs que les Siciliens, il devait essayer d'acclimater un culte qui servait ses idées de défense et de conquête. L'importance du mouvement de navigation entre Carthage, les îles de la mer Tyrrhénienne et les côtes de l'Italie, bien avant les guerres puniques, a été signalée par Polybe au point de vue commercial[2];

[1]) Cf. Preller, 669 avec la note 1, et Schwegler, 302, not. 17.
[2]) Polyb. III. 22.

mais le commerce dans ces temps de piraterie n'allait pas sans la guerre, et l'un et l'autre étaient inséparables des croyances religieuses. On voit comment Ardée au pays des Rutules et Lavinium chez les Latins, villes dont l'une au moins est encore plus étrusque que romaine[1], ont dû recevoir de très bonne heure le culte de l'Aphrodité Erycine, identique à l'Aphrodité Aineias ; il y dut être implanté par les marins phéniciens ou siciliens qui, sans cesse, circulaient dans ces parages. Le premier temple par ordre de date fut sans doute celui d'Ardée, auquel le sanctuaire de Lavinium emprunta toujours ses desservants[2]. Un témoignage assez curieux par son inconscience même nous apprend que la Vénus de Lavinium s'appelait, originairement et longtemps encore dans la langue populaire, *Frutis*[3], nom où il est facile de reconnaître une corruption d'Aphrodité. Servius de son côté nous dit que c'est en effet l'Aphrodité Erycine dont Enée apporta le culte en Italie[4] ; il faut seulement renverser les termes : l'Aphrodité de Sicile y apporta Enée.

Déterminer la date précise où cette transmission s'opéra, est naturellement chose impossible. Une croyance et un culte ne s'implantent jamais tout d'un coup, par une adoption brusque ou une annexion violente. De longues années s'écoulent depuis qu'un premier vœu fait dresser un autel de gazon sur le rivage jusqu'au jour où la cité voisine reconnaît comme sien le culte que cet autel représente. Pour ce qui regarde l'Aphrodité asiatique, devenue en Sicile l'Aphrodité Erycine, nous savons que la Vénus latine qui en reproduit l'image, est inconnue des Romains sous les rois[5] ; elle ne figure ni au cata-

[1]) App. chez Phot. cod. 57, p. 16, ὑπὸ Ρουτούλων τῶν Τυρρηνῶν. Paul Diacre (p. 119) dit que Lucere, qui vint au secours de Romulus dans la guerre contre Titus Tatius, était roi d'Ardée ; partout ailleurs il est considéré comme un chef étrusque (Lucumo.) cf. Schwgler, p. 331.

[2]) Strab. V, 3, 5, cf. Plin. III, 9, 57.

[3]) Solin. II, 14 : Æneas,.. in agro Laurenti posuit castra : Ubi dum simulacrum, quod secum ex Sicilia advexerat, dedicat Veneri matri, quæ *Frutis* dicitur, a Diomede Palladium accipit.

[4]) Serv. En. I, 720 : Venus Erycina quam Æneas secum advexit.

[5]) Macrob. I, 12, 12. Varron, *de ling. Lat*, VI, 33 : Secundus (mensis) a Venere, quod ea sit Aphrodite, cujus nomen ego antiquis litteris quod nusquam inveni, magis puto dictum quod ver omnia aperit, Aprilem.

logue des *Indigitamenta* qui représente la religion organisée par Numa, ni dans les chants des prêtres Saliens. Le plus ancien temple qui lui ait été élevé à Rome, dans le voisinage du grand cirque, conformément à un oracle sibyllin, remonte à l'année 295[1]. La première mention vraiment historique que nous ayons de son culte est encore plus récente, elle nous conduit jusqu'en 217, l'année de la bataille du lac Trasimène, où les oracles sibyllins ordonnèrent de dédier un sanctuaire sur le Capitole à Vénus Erycine et à *Mens*, vieille divinité des Indigitamenta[2]. Cette association et les circonstances dans lesquelles l'oracle fut rendu, sont dignes de remarque. Que les Romains invoquent *Mens* dans le désarroi où les jettent les victoires d'Annibal, il n'y a là rien que de naturel ; s'ils y joignent la Vénus du mont Eryx, c'est que cette déesse a symbolisé en Sicile la résistance contre l'étranger[3] ; mais, tandis qu'elle jouait alors ce rôle pour les Carthaginois et les Elymiens contre les Grecs, elle va le remplir sous sa forme nouvelle pour les Romains contre les Carthaginois. Peut-être que le temple dont il est fait mention comme bâti en l'année 295, avait déjà une signification analogue, s'il était possible d'admettre qu'il fût d'une quinzaine d'années plus récent, et que sa dédicace concordât avec l'expédition de Pyrrhus en Italie[4].

Quant aux deux temples de Vénus à Ardée et à Lavinium ils sont certainement plus anciens encore ; l'opinion la plus plausible est celle qui les fait remonter à l'époque des luttes de Rome contre le Latium[5]. L'ancienne confédération latine, for-

[1]) Liv. X, 31, 9.

[2]) Cf. Marquardt. *Rœm. Staatsverwalt.* T. III. (T. VI du manuel Marquardt-Mommsen.)

[3]) Cf. Klausen, ouv. cité. I, 282, dont l'interprétation s'écarte quelque peu de la nôtre.

[4]) Tite-Live (loc. cit.) dit que Fabius Gurges, fils du consul, frappa d'une forte amende des femmes condamnées pour adultère, et employa l'argent à bâtir le temple de Vénus qui est près du grand cirque. C'est là évidemment un conte qui a pris à distance la place du motif véritable de la dédicace de ce temple.

[5]) Cf. Preller. 673 et suiv.

tement ébranlée par les guerres que les Romains avaient eu à soutenir contre les Etrusques d'abord, puis contre les Gaulois, est rétablie, grâce aux efforts de Rome, vers 338. Lorsque la soumission des Latins fut complète, les vainqueurs, en vertu de la politique traditionnelle qui leur faisait annexer à l'empire non-seulement le territoire mais les dieux des nations vaincues, ce qui avait eu lieu précédemment pour la Juno Regina de Veïes [1], trouvant à Lavinium un sanctuaire de Vénus qui était comme le centre religieux de la confédération dont ils prirent la tête [2], se gardèrent bien de le détruire. Ils flattèrent les peuples soumis en acceptant leur culte, de façon à le faire servir à leurs idées de fédération : dans l'unité d'une religion où Etrusques et Latins pouvaient se reconnaître, allait s'achever leur unification politique avec Rome qui n'y entra, elle troisième, que pour la confisquer à son profit.

J. A. HILD.

[1]) Liv. V. 22.
[2]) Strab. V, 3, 5. Den. V, 12, cf. Schwgler, 327.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES

SUR

LES RELIGIONS DES PEUPLES NON-CIVILISÉS

Le vrai sauvage. — Les conditions de la civilisation. Intérêt historique de l'étude des peuples non-civilisés. Hypothèse d'une révélation primitive. — Y a-t-il des peuples sans aucune religion? — Étrange ressemblance des croyances et des rites chez les non-civilisés. — Leur paresse intellectuelle et physique. — Valeur de leurs religions.

Nous voulons étudier dans ce livre[1] les religions des peuples classés ordinairement sous la dénomination de *sauvages*. Si nous n'employons pas cette expression, si nous lui préférons celle de *non-civilisés*, c'est que la définition du véritable état sauvage n'est pas applicable à l'état réel des populations dont il s'agit. Le mot « sauvage » vient du latin *sylvaticus* et trouve son premier emploi rationnel quand on veut désigner les herbes et les arbres qui poussent naturellement dans la forêt sans être modifiés par la culture de l'homme. Il est également à sa place pour qualifier les animaux dont la vie est soustraite aux soins et à l'exploitation méthodique de l'homme, par opposition à ceux, très souvent leurs congénères, que l'homme élève, nourrit, éduque, dans son intérêt ou pour son agrément. Conformément à la logique du mot et de l'idée qu'il exprime, l'homme sauvage devrait se confondre avec l'homme-animal. Il serait dans l'état de pure nature, doué d'instincts ingénieux

[1]) Ces pages feront partie d'un ouvrage en préparation sur les religions des peuples non-civilisés. L'auteur a jugé indispensable à une claire compréhension des religions qu'il a entrepris de décrire, de les encadrer, en quelque sorte, dans les considérations ethniques (mœurs, coutumes, type physique etc.).

en sa qualité d'animal supérieur, mais sans que sa vie, exactement déterminée par les conditions préexistantes du milieu, fût jamais modifiée par l'intervention de son intelligence réfléchie. Nous ne prétendons nullement que tel n'a pas été le début de ce qui plus tard devait s'appeler l'humanité ; nous sommes bien plutôt très disposés à penser que notre espèce humaine n'a pas autrement commencé son existence physique. Mais une chose certaine, c'est qu'il n'y a pas actuellement sur la terre de sauvages, dans la véritable acception de ce mot, et aussi loin qu'il est permis à nos conjectures de remonter dans les périodes préhistoriques, en nous appuyant sur des faits positivement établis, nous n'en trouvons pas davantage. L'homme purement animal, c'est-à-dire vraiment sauvage, ne vivant que d'instinct, est un être de raison, un postulat exigé par les plus sérieuses considérations philosophiques, il y a des milliers de siècles que ce n'est plus un être réel.

Ce qui le caractériserait, en effet, ce serait l'absence de toute invention due à la réflexion consciente, calculatrice, capable de changer les conditions de sa vie, déterminée uniquement par le désir abstrait du mieux. L'animal peut subir des modifications d'instinct, lorsque le milieu où il vit se modifie lui-même. On ne le voit pas changer spontanément son mode d'existence, tant que le milieu reste identique. Le vrai sauvage doit être non seulement nu, vaguant dans les forêts qui seules peuvent lui fournir les aliments indispensables et des conditions de sécurité suffisantes [1] ; de plus, pour continuer de mériter ce nom il ne doit avoir ni arme, ni outil, ni demeure construite, ni feu. Le premier pas que l'homme fit vers la civilisation, ce fut quand il observa la force nouvelle qu'il empruntait, soit pour l'attaque, soit pour la défense, à la

[1] Le seul moyen de défense que l'homme absolument dénué d'armes puisse opposer aux grands carnassiers, c'est son aptitude à grimper sur les arbres. C'est un talent qui a singulièrement diminué avec la civilisation, mais dont il est encore possible de rencontrer des applications étonnantes au milieu des peuples dits sauvages, en raison directe de leur sauvagerie, et même, là du moins où les circonstances s'y prêtent, au sein des peuples les plus civilisés.

trique détachée du branchage de quelque arbre au bois dur. Cette arme première devait subir plus d'une métamorphose, depuis la massue jusqu'au sceptre ou bâton de commandement dont il semble qu'on a retrouvé des spécimens dans les grottes habitées par des dignitaires des âges préhistoriques. La pierre lancée ou assénée dut compter aussi parmi ses premiers moyens de défense. Le second pas en avant, et celui-là fut de très grande importance, c'est quand il s'avisa que la pierre pouvait lui procurer, non-seulement des armes, mais encore des outils. L'outil, le centuplement de la force organique, voilà une conquête initiale dont il est impossible d'exagérer les conséquences. Quelle supériorité écrasante que celle des tribus qui les premières furent en possession de cet engin merveilleux! L'âge de la pierre représente en réalité toute une civilisation, par rapport à l'âge du bois qui doit l'avoir précédé. D'autant plus que, selon toute vraisemblance, ce fut l'exploitation de la pierre qui conduisit à la découverte du feu, cette autre invention d'application incalculable et qui déjà se rapproche des temps historiques puisque mainte légende, plus d'un rite en ont conservé le mystérieux souvenir. Ce sont les étincelles jaillissant du choc des pierres qui ont allumé les premiers brasiers, et la méthode dite sauvage d'obtenir le feu par la friction du bois est elle-même un raffinement qui suppose bien des observations sur ce qu'on pouvait faire avec des tisons encore chauds et même avec du bois simplement sec. C'est la découverte du feu qui permit d'utiliser les métaux, cette suprême condition matérielle de la civilisation, qui n'est pas, même aujourd'hui, connue de toutes les tribus humaines.

Mais, si nous la plaçons un moment hors de notre champ d'observation, nous devons être frappés de cette évidence qu'il n'est pas à cette heure une seule fraction de l'humanité qui soit sauvage au sens strict du mot. Les groupes d'êtres humains qui passent pour les plus dégradés ou les plus arriérés, les Dokkos nains de l'Afrique centrale, les Boschmans de l'Afrique méridionale, les Botocudos, les Fuégiens, les Papous, les Australiens, etc., sont tous décidément au-dessus de l'état de

pure nature. Tous possèdent l'arme, l'outil, le feu, ce qui les exclut immédiatement de la catégorie des vrais sauvages. L'invention calculée avec réflexion en vue d'une amélioration de la vie a déjà joué son rôle dans leur existence encore si misérable. Ils ne sont pas civilisés, on ne peut dire qu'ils soient restés dans l'état réel de sauvagerie.

Nous avons, dans un livre précédent [1], exposé les raisons qui ne permettent pas de confondre la civilisation avec les conditions matérielles et sociales de sa possibilité. En un sens, on pourrait dire qu'il n'y a pas plus de peuples absolument civilisés que de peuples absolument sauvages. La civilisation est un idéal de justice, de science et d'art, un idéal divin dont on se rapproche dans les fractions les plus élevées de l'humanité et qu'on est encore loin d'avoir atteint. Ce qui permet de parler de peuples civilisés et de peuples non-civilisés ne peut être qu'une différence relative fondée sur la présence ou l'absence de certaines conditions indispensables aux libres progrès ultérieurs de la vie de l'esprit. Parmi ces conditions, les principales sont d'abord celles qui assurent au faible une protection suffisante contre les abus de la force, c'est-à-dire l'organisation d'une justice sociale; celles aussi qui protègent l'existence, la liberté, le travail de l'association contre les convoitises d'une autre association, sans absorber toute la vie sociale dans les exigences de cette nécessité défensive, c'est-à-dire l'organisation d'une force armée, régulière, distincte de la nation elle-même ; celles enfin qui prévoient l'état d'infériorité où ne manqueraient pas de retomber les générations futures, s'il n'y avait pas des institutions destinées à élever la jeunesse tout au moins au niveau de ses pères, en lui ouvrant par cela même l'accès à de nouveaux progrès, c'est-à-dire l'organisation d'une instruction publique. Partout où nous voyons des lois civiles appliquées par une magistrature légalement constituée, une armée régulière faisant partie, sans l'absorber, de l'organisme national, des établissements d'instruction

[1] *Prolégomènes*, IIe part., ch. XI.

publique, nous pouvons parler de civilisation. Les peuples non-civilisés sont ceux où tout cela manque ou n'existe qu'à l'état embryonnaire.

Le grand intérêt qui s'attache pour nous aux études qui ont les peuples non-civilisés pour objet provient de ce que nous pouvons chez eux saisir encore sur le vif des états d'esprit, des modes de penser, de sentir et de vivre, qui ont été ceux de nos ancêtres à nous-mêmes aux époques dont il nous est impossible, faute de documents, de nous faire directement une idée positive. Les non-civilisés d'aujourd'hui représentent sous nos yeux ce que l'humanité tout entière a dû être dans la période intermédiaire entre celle de la sauvagerie absolue et celle de l'essor définitif vers la civilisation. Quelques-uns d'entre eux touchent encore de bien près à l'animalité qu'ils ont tous pourtant dépassée, par exemple les Boschmans, les Fuégiens, certains Nègres et certains Australiens; quelques autres n'étaient pas éloignés d'une demi-civilisation, lorsqu'ils entrèrent en contact avec des peuples beaucoup plus avancés, par exemple, les Polynésiens et les Finnois. Toutefois, la différence ne va jamais au point de faire disparaître entièrement dans le domaine religieux les traits communs que l'on peut dès lors considérer comme caractérisant la religion primitive, pour autant bien entendu qu'il est possible en pareille matière de parler de quelque chose de primitif. Nous aurons lieu, au surplus, d'indiquer les réserves et les précautions dont il faut user pour ne pas tirer de ces prémisses plus qu'elles ne contiennent. En définitive, cette grande divergence originelle qui a permis à certaines fractions de l'humanité de faire des pas rapides dans le sens de la civilisation, tandis que les autres semblaient condamnées à un état de stagnation éternelle ou du moins à des progrès d'une extrême lenteur, cette divergence a dû se faire sentir de très bonne heure dans la capacité religieuse. Il n'est pas moins certain que les religions de la civilisation, en Chine, dans l'Indoustan, en Egypte, en Europe, en Amérique, laissent entrevoir le fond très enfantin et très grossier sur lequel, sans exception, toutes reposent, et que ce fond présente

les plus étroites affinités avec ce que nous savons des religions de la non-civilisation des deux mondes. On verra dans le cours de ces études se vérifier continuellement cette assertion. Ce qu'il sera non moins facile de constater immédiatement, c'est l'étonnante ressemblance des religions de la non-civilisation dans les contrées les plus dissemblables et les plus distantes. Il y a, cela va sans dire, des différences très grandes aussi, en rapport avec celles des climats et des dispositions intellectuelles ou esthétiques des races. Mais, en vérité, les différences sont presque toujours des phénomènes de la surface, qui n'affectent guère le fond, et il ressort de l'examen auquel nous allons nous livrer qu'à un certain degré de son développement l'esprit humain a conçu partout, d'une manière à peu près identique, l'univers, je veux dire ce qui lui faisait l'effet d'être l'univers, l'ensemble des choses, et par conséquent l'esprit, objet de la religion, collectif ou individuel, avec lequel il cherche à s'unir pour dominer les contradictions de sa destinée[1].

Nous semblons trancher ici d'emblée une question qui n'est pas encore claire pour tout le monde ou qui même est encore résolue en sens opposé par un bon nombre de nos contemporains. Il est une théorie qui, dans les religions si souvent grossières et inhumaines de l'antiquité et de la non-civilisation existante, ne veut voir que la défiguration lamentable d'une religion originelle bien supérieure, en harmonie avec les besoins et les notions des peuples parvenus à la civilisation la plus avancée. Cette théorie se confond avec celle d'une révélation surnaturelle de la vérité religieuse qui aurait été faite aux premiers hommes par la Puissance créatrice. En dehors, en effet, d'une pareille hypothèse il n'y aurait pas moyen de concevoir comment l'homme, encore plongé dans la plus épaisse ignorance de lui-même et du monde, aurait pu s'élever dès le début, par je ne sais quelle intuition divinatrice, à des croyances d'une pureté, d'une sublimité qui ne les ont rendues

1) Voir dans les *Prolégomènes* la définition de la religion, ch. II.

accessibles qu'aux esprits préparés par de longues expériences et par des siècles d'éducation préalable. Nous avons, dans les *Prolégomènes* [1], exposé les motifs qui ne permettent pas à l'historien de partir de la supposition d'une révélation primitive ni même d'une première tradition exceptionnellement pure et miraculeusement transmise ; nous n'avons pas à y revenir, et nous dirons simplement ici que nous devons bien prendre les choses telles qu'elles se présentent à nous. La période préhistorique de l'humanité et de chaque nation en particulier, les commencements eux-mêmes de leur période historique nous mettent en face d'un état d'esprit et de société tout à fait semblable à celui que nous pouvons étudier chez les non-civilisés des temps modernes. Antérieurement à cet état d'esprit, nous ne voyons rien, rien que l'animalité, et il n'y a pas un seul indice d'un état d'esprit encore plus ancien, beaucoup plus élevé, d'où l'homme serait misérablement tombé. Ce n'est ni par goût, ni par système que nous nous détachons ici d'une hypothèse suggérée par des traditions respectables, c'est par respect pour la vérité historique. Celle-ci nous atteste directement et indirectement l'évolution, le passage, tantôt lent, tantôt rapide, le plus souvent très lent, d'un étage inférieur à celui qui le suit immédiatement. Elle est absolument muette sur le voyage en sens inverse qu'on lui a gratuitement endossé.

On verra qu'il en est de même d'une autre assertion non moins gratuite d'après laquelle bon nombre des peuples non-civilisés, dont nous aurons à exposer les croyances, seraient dénués de toute espèce de religion. Nous avons aussi indiqué [2] les raisons générales qui nous empêchent d'acquiescer à cette prétention, régulièrement démentie toutes les fois qu'on a pu vérifier avec quelque sûreté de méthode les faits sur lesquels on la voulait fonder.

Nous sommes d'autant plus à l'aise pour la repousser après enquête, que nous n'avons d'avance aucun motif pour la nier.

[1]) Part. I, ch. III et IV.
[2]) *Prolégomènes*, p. 15.

L'homme prereligieux est aussi un être de raison, un postulat de la théorie évolutionniste, tout aussi bien que le sauvage absolu. On ne l'a jamais vu, mais il faut le concevoir ; de même qu'il faut concevoir l'homme encore privé de tout instrument, de toute idée morale et même de langage. Si l'homme préreligieux a existé, il n'y a rien absolument de contradictoire à penser que, parmi les groupes les plus stagnants de l'espèce, il peut encore s'en trouver qui soient restés au-dessous du niveau où l'esprit humain devient accessible au sentiment religieux comme aux notions premières dans lesquelles ce sentiment se complait. C'est une pure question de fait ; mais le fait est, jusqu'à présent du moins, qu'elle est résolue contre ceux qui avaient cru découvrir ce genre de fossiles.

Parmi ceux qui ont affirmé leur existence, il en est dont le nom pourrait faire illusion et qui appartiennent à des tendances très divergentes. Par exemple, le célèbre Livingstone prétend que les Bechuanas de l'Afrique méridionale n'ont aucun culte, aucune idée religieuse [1]. Samuel Baker, Dalton, Lichtenstein, affirment la même chose des populations habitant diverses régions de l'Afrique et de l'Amérique, sir Messenger Bradley, d'une tribu australienne [2]. M. Darwin a également parlé dans un de ses ouvrages de l'absence totale d'idées religieuses qu'il aurait remarquée chez des indigènes de l'extrême sud américain. Sir John Lubbock a beaucoup contribué à propager cette présomption par l'autorité que valent à son nom ses laborieuses recherches, et il a pu s'appuyer sur les déclarations de plusieurs missionnaires catholiques et protestants. Il est vrai que ses livres eux-mêmes contiennent presqu'à chaque page la réfutation formelle de sa thèse. Cependant ces témoignages ont paru assez convaincants pour qu'un anthropologiste aussi éminent que le regretté M. Broca ait énoncé la même opinion sous cette forme qui déjà prête à plus d'une objection : « Il est pour moi hors de doute qu'il existe » dans les races inférieures des peuples sans culte, sans dog-

1) *Bulletin de la Société d'Anthropologie de Paris*, p. 227, 1864.
2) *Revue scientifique*, 15 nov. 1873, p. 473.

« mes, sans idées métaphysiques, sans croyances collectives « et, par conséquent, sans religion [1]. »

Nous pensons qu'un autre anthropologiste distingué, M. de Quatrefages, est beaucoup plus dans le vrai, lorsqu'il soutient la thèse opposée et qu'il affirme qu'on s'est absolument trompé quand on a nié la réalité de la religion chez les Cafres, les Hottentots, les Mincopies (habitants des îles Andaman) et quelques autres peuples très arriérés.

A quoi peut tenir ce genre d'erreurs ?

A deux causes principales, savoir la tendance très générale parmi les non-civilisés à garder le silence devant les Européens, surtout en ce qui concerne leurs croyances traditionnelles, et, d'autre part, le manque de patience, de préparation spéciale et d'observation méthodique chez beaucoup de voyageurs et de missionnaires.

Par exemple, le vaillant voyageur et missionnaire Livingstone nous décrit d'un trait de plume les Bechuanas, population de sang cafre habitant au nord-est de la colonie du Cap, comme dépourvus de toute religion. C'est évidemment parce qu'il n'a pas eu le temps de les observer de près. Les Bechuanas ont bel et bien une religion que nous résumerons dans ses traits essentiels et dont on peut se faire une idée très complète en lisant les récits d'autres témoins aussi respectables et meilleurs observateurs [2]. Il est vrai que M. Broca aurait eu quelque peine à trouver chez eux « ce culte » organisé, « ces dogmes », « ces idées métaphysiques », dont il semble exiger les manifestations officielles pour reconnaître la réalité d'une religion. Mais cette exigence est-elle légitime ? La religion est-elle nécessairement liée à ces formes qui supposent un développement intellectuel déjà avancé ? Nous verrons bientôt que, pour un grand nombre de non-civilisés, la religion consiste presqu'uniquement dans la foi aux moyens de se concilier les faveurs ou de détourner le mauvais vouloir des es-

[1]) *Bulletin de la Société d'Anthropologie*, p. 53, 1866.

[2]) Entre autres le livre intitulé : *Les Bassoutos, vingt-trois années de séjour et d'observation au sud de l'Afrique*, par Casalis. Paris, 1880.

prits qu'ils s'imaginent voltiger dans les airs ou résider dans les objets naturels. Ils ont des sorciers qui passent pour des intermédiaires puissants entre eux et ces êtres supérieurs, et leur religion se compose surtout de sorcellerie. Assurément c'est une religion très puérile et très niaise, elle ne brille ni par la poésie ni par l'éclat des cérémonies, et l'on peut séjourner des mois entiers au milieu de ces tribus de grands enfants sans s'apercevoir de son existence. C'est pourtant une religion, et le préjugé seul pourrait lui contester ce nom.

Telle est en particulier l'erreur radicale de sir John Lubbock[1], qui énumère toute une kyrielle de peuples étrangers, dit-il, à toute espèce de religion, Californiens, Polynésiens, Hottentots, Esquimaux, etc. Ce qui ne l'empêche pas, pour citer un exemple, de nous raconter tout ce que fait le jeune Esquimau pour devenir *angekok*, c'est-à-dire conjureur d'esprits et guérisseur des maladies ; ou, plus loin, de mentionner les sacrifices humains de la Polynésie, puis de décrire la méthode suivie par les Californiens pour s'assurer la bienveillance d'un esprit protecteur revêtant une forme animale déterminée. Il est certain qu'ils n'ont pas l'idée d'un Dieu créateur, d'une Providence, d'un rémunérateur saint et juste ; en d'autres termes, qu'ils n'ont pas les croyances auxquelles seules l'esprit philosophique de sir John Lubbock consentirait à donner le nom auguste de religion. Mais, encore une fois, cette appréciation toute subjective ne donne à personne le droit de nier la réalité de ces religions inférieures, qui n'en sont pas moins très positives.

On peut citer des voyageurs européens qui ont visité les latitudes lointaines dans l'intérêt des sciences géologiques, botaniques, zoologiques, et dont on ne saurait trop louer le dévouement, le courage, les précieuses découvertes, mais qui manquaient à un degré surprenant de psychologie religieuse et de connaissance de l'histoire religieuse. On a vu des missionnaires chrétiens incapables, par étroitesse théologique,

[1] Voir surtout son livre sur les *Origines de la Civilisation*, trad. franç. de Barbier, Germer Baillière, 2e édit. 1877.

de s'intéresser aux superstitions des peuples qu'ils voulaient convertir et refuser le nom de religion à des croyances qui leur paraissaient négatives de tout ce qu'ils rangeaient sous ce titre vénéré. C'eût été faire trop d'honneur, leur semblait-il, aux infernales inspirations de Satan que de consacrer de la peine et du temps à les étudier de près. C'est ainsi que s'est formée la légende des peuples dépourvus de toute religion, trop facilement admise par quelques théoriciens.

Il faut ajouter cette circonstance qu'en règle ordinaire les sauvages, ou du moins ceux qu'on appelle ainsi, sont très peu disposés à expliquer aux Européens qui les visitent leurs coutumes, leurs croyances et leurs traditions. Très souvent ceux à qui l'on s'adresse en seraient incapables, même quand ils le voudraient. L'esprit foncièrement paresseux du non-civilisé a horreur de la contention intellectuelle nécessaire pour bien comprendre une question relative à cet ordre de sujets, et pour y répondre en termes précis. Comme il ne conçoit absolument pas l'intérêt que l'homme blanc peut avoir à s'enquérir de ces choses, il soupçonne les intentions de son interlocuteur, il se demande si l'on ne tirera pas avantage contre lui des indications qu'il donnera. L'Européen lui fait toujours l'effet d'un demi-sorcier, si ce n'est d'un sorcier au grand complet, et il ne se soucie pas plus de lui donner barre sur son sort en lui expliquant ses croyances religieuses qu'en lui laissant faire, par exemple, son portrait. Presque tous les voyageurs ont signalé dans toutes les parties du monde non-civilisé cette dernière répugnance, fondée partout sur la croyance à la sorcellerie et au parti qu'un malintentionné peut tirer de tout ce qui provient de la personne à laquelle il veut nuire. Sans aller jusqu'à cette superstition spéciale, les paysans ignorants de l'Europe sont on ne peut plus revêches aux questions que les fureteurs de vieilles légendes leur font *ex abrupto*, avant d'avoir gagné leur confiance. Ils ne comprennent pas non plus la curiosité des questionneurs, ils se défient ou bien ils craignent qu'on ne se moque d'eux. A plus forte raison, le non-civilisé se renferme dans un silence qu'il croit prudent, oppose un *non* sys-

tématique à toutes les interrogations, ou quelquefois s'imagine jouer un bon tour à « l'homme blanc » en lui disant tout le contraire de la vérité. C'est seulement à la condition d'un long séjour et d'une observation pénétrante qu'il est possible de se faire une idée claire de sa religion [1].

Heureusement le nombre et la qualité des observations compétentes, surtout dans le cours du siècle où nous vivons, ont comblé les lacunes de nos connaissances sur la majeure partie des religions de la non-civilisation, et nous pouvons nous associer à la déclaration que nous empruntons à la *Mythologie comparée* de M. Girard de Rialle [2]: « L'assertion qu'il existe « des peuples absolument irréligieux est absolument ine- « xacte... Nous pouvons le dire hautement, prêts à fournir la « preuve de ce que nous avançons. Il n'est pas une fraction, si « petite qu'elle soit, de l'humanité qui ne manifeste d'une façon « ou d'une autre une aspiration marquée à interpréter l'uni- « vers. » Cette dernière expression se rattache au point de vue, qui n'est pas tout à fait le nôtre, sous lequel l'honorable écrivain envisage la genèse de la religion dans l'esprit humain; mais, sauf cette divergence théorique, il faut se rendre à la même évidence, qui éclatait presque en même temps aux yeux d'un savant auteur allemand, M. Roskoff, professeur à Vienne. Dans un traité intitulé : *La Religion chez les peuples les plus bas placés sur l'échelle de la civilisation* [3], et avec une patience angélique, le savant viennois reprend l'un après l'autre tous les peuples rangés par sir John Lubbock et quelques autres dans la catégorie des groupes humains sans religion, les Australiens, les Boschmans, les Fuégiens, les Hottentots — dont notre compatriote Le Vaillant disait, en vrai disciple du dix-huitième siècle, que « rien chez eux n'approche *même* de l'idée d'un Dieu vengeur et rémunérateur », et ce *même* est ty-

[1]) Comp. la remarquable discussion à laquelle la question a été soumise par M. E. Tylor, *Civilisation primitive*, trad. franç. de Mme Brunet, Paris, Reinwald et Cie, 1876, vol. I, p. 483 et suiv.

[2]) Paris, Reinwald, 1878, p. 10.

[3]) *Das Religionswesen der rohesten Naturvölker*, Leipzig, 1880.

pique, — les Mincopies, les Tasmaniens, les Groenlandais, les Indiens du nord du Canada, les Californiens, les Topinambous, les Coroados, les Botocudos, les Indiens du Paraguay, les Abipones, les Néo-Zélandais, les insulaires de l'Archipel de Samoa, ceux des Carolines, les Alfourous, les Cafres et plusieurs peuples nègres. Il compare les assertions de sir John Lubbock aux récits de nombreux voyageurs, aux faits enregistrés par l'honorable gentleman lui-même, et le résultat de cette minutieuse enquête, c'est qu'il n'est pas un seul des exemples cités qui ne donne tort à l'assertion de l'auteur anglais.

Sans doute il est plusieurs de ces tribus où la religion est réduite à un état si rudimentaire, à des formes si grossières, si vides de sens, qu'un observateur superficiel est excusable de ne pas l'avoir discernée. Ce ne sont pas les parties les moins instructives de l'étude que nous avons à faire, et nous empruntons encore à M. Roskoff le passage où il explique si bien le genre d'intérêt philosophique et historique qui s'attache à ces manifestations absolument incultes du sens religieux commun à l'humanité tout entière :

P. 25. « Il en est » (du dédain de ces phénomènes minuscules de l'ordre religieux) « comme de l'idée qu'en botanique « on se faisait autrefois des cryptogames. Les anciens bota- « nistes ne savaient y voir qu'une misérable atrophie des « organes possédés par les phanérogames. La science, en « progressant, a reconnu la haute importance des crypto- « games au point de vue de la physiologie végétale, et elle « considère l'étude de ces végétaux inférieurs, où la forma- « tion des cellules se manifeste dans les conditions de la plus « grande simplicité, comme destinée à enrichir indéfiniment « la botanique scientifique. En effet, c'est précisément par « ces rapports extrêmement simples que l'on peut se faire une « idée claire des lois de la végétation. De même, la science « de l'homme et particulièrement la science religieuse, « gagnera beaucoup à l'étude des notions religieuses des « peuples non-civilisés, parce qu'on y découvre les formations « rudimentaires qui touchent de près à l'origine psycholo-

« gique de la religion, et on pourra de là tirer des conclusions « motivées sur sa genèse. Les mépriser, les tenir pour in- « dignes d'une observation sérieuse, comme cela est arrivé « trop souvent, ce n'est pas se conduire en ami de la science, « c'est faire comme le jardinier-fleuriste qui jette au fumier « les lichens et les mousses qui manquent d'éclat et n'ornent « pas à son gré les plates-bandes, au lieu que le natura- « liste les ramasse et les serre précieusement dans son her- « bier. »

Parmi les résultats les plus curieux de l'étude comparée à laquelle nous allons nous livrer, il faut noter les étranges ressemblances, non plus seulement de notions ou de croyances générales, mais de rites, de coutumes particulières, de détails bizarres que présentent, en matières de mœurs et de religion, des peuples très éloignés les uns des autres, appartenant à différentes races et n'ayant jamais eu le moindre rapport. J'en veux citer quelques exemples.

En Australie, en Afrique et en Amérique, on s'imagine que si l'on mange le cœur d'un ennemi courageux qu'on a réussi à vaincre, on fait passer en soi le courage dont il était animé et que l'on ajoute au sien propre. — Le hibou est considéré comme un réceptacle de sagesse par certains Peaux-Rouges comme il l'était à Athènes, et la cigogne, en sa qualité d'oiseau grand voyageur, qui doit en apprendre long dans ses lointains voyages, est vénérée chez les Noirs tout aussi bien qu'au sein des populations germaniques. — L'idée que la tribu ou le peuple a pour premier père un animal déterminé est aussi répandue dans la Cafrerie que dans l'Amérique du Nord. — On se perfore la lèvre inférieure ou le nez, souvent la lèvre et le nez à la fois, pour y passer un bâtonnet ou un coquillage, aussi fréquemment dans le Nouveau-Monde qu'en Océanie et dans plusieurs parties de l'Afrique. — La foudre passe pour être produite par le battement des ailes d'un oiseau gigantesque aussi bien chez certaines peuplades nègres que chez plusieurs tribus Peaux-Rouges, et chez ces dernières, comme chez les Hottentots et les Cafres, on regarderait comme un sacrilège de toucher

aux personnes et aux objets que la foudre a frappés. — Beaucoup de non-civilisés, dans les diverses parties du monde, répugnent, non seulement à laisser faire leur portrait, mais encore à dire leur nom, de peur qu'on n'en abuse contre eux. — Dans un grand nombre de peuplades séparées par de vastes distances, on a la coutume, soit d'aplatir, soit d'allonger artificiellement le crâne des petits enfants, et il n'y a pas très longtemps qu'une coutume semblable subsistait encore dans nos campagnes françaises du Sud-Ouest. — La *couvade*, cet usage au premier abord si difficile à expliquer, en vertu duquel le père se couche et se fait traiter comme un malade dès que son enfant est né, cette bizarrerie que les anciens historiens avaient signalée avec tant d'étonnement en plusieurs régions de l'Europe connue de leur temps, se retrouve chez un assez grand nombre de populations disséminées dans les deux hémisphères. — Le traitement des maladies par les sorciers-médecins de la non-civilisation présente partout les plus singulières ressemblances. — Chez les Hottentots, en plusieurs parties de l'Amérique du Sud, dans plusieurs îles de l'Océanie, ailleurs encore, la coutume veut qu'à la mort d'un proche parent, on se coupe une phalange de doigt.

La plupart des voyageurs, témoins et narrateurs de ces singularités, se figurent qu'elles sont inconnues partout ailleurs qu'aux lieux où ils ont pu les observer. La comparaison avec d'autres récits prouve qu'ils se trompent, et, ce qui vaut mieux encore, elle nous fournit ordinairement les moyens d'expliquer l'origine et le sens de ces coutumes étranges. Presque toujours l'origine se rattache à quelque idée religieuse. Mais voici ce qui aide à l'explication et la rend possible. Quelquefois la coutume en question paraît tout à fait isolée, ne se rattachant plus à rien dans la vie collective ou individuelle de la tribu qui l'observe par tradition. D'autre fois, au contraire, elle est associée à tel ou tel usage adjacent, parfois même à tout un groupe d'idées et de coutumes connexes, qui servent de moyen terme, pour ainsi dire, entre elle et le bon sens. Réunies, les observations comparées que l'on peut faire aux

lieux divers où cette coutume est en vigueur élargissent la base de la pyramide dont elle occupe le sommet et permettent de la rattacher logiquement à des principes ou à des croyances d'une nature beaucoup plus générale.

C'est un travail que le civilisé doit faire lui-même ; car le non-civilisé est ordinairement, pour ne pas dire toujours, incapable d'énoncer les motifs ou les raisons de ses croyances. L'étroitesse ordinaire de ses horizons et sa paresse d'esprit lui en ôtent les moyens aussi bien que le goût. C'est en étudiant avec quelque suite les documents relatifs à la vie physique et morale des peuples dits sauvages qu'on peut se convaincre du fait que naturellement l'homme est paresseux. L'amour du travail est un sentiment secondaire, fruit de la civilisation, se développant avec elle, mais inconnu avant elle. C'est uniquement sous l'aiguillon de la nécessité que le non-civilisé se livre à un effort soutenu. Deux choses seulement le passionnent au point qu'il affronte volontiers les plus dures fatigues, les privations les plus pénibles, pour s'y livrer tout entier, c'est la chasse et la guerre. Nous pouvons déjà discerner dans cette double propension le désir d'affronter l'inconnu, de défier le hasard, de spéculer sur le douteux et l'imprévu, qui réside au fond de l'être humain et qui se trouve à la base de tant de vertus à la fois et de tant de vices. L'homme, serait-on tenté de dire, est un animal belliqueux et chasseur, et il n'échappera à personne que notre civilisation n'a fait que restreindre, sans le supprimer, ce double penchant. Voilà pourquoi le non-civilisé est joueur ; car le jeu n'est lui-même, comme la chasse et la guerre, qu'une gageure avec l'inconnu, une lutte engagée avec ce qu'on ne peut prévoir avec certitude, un accès de confiance, que rien de rationnel ne justifie, dans le succès. Encore ici nous pouvons observer un véritable cas d'atavisme ou, si l'on veut, la persistance des impulsions fondamentales de l'esprit humain au sein des sociétés les plus civilisées. Ce sont bien moins les jeux d'adresse ou de calcul attentif qui engendrent la frénésie du jeu que ceux de pur hasard. Il en est de même de la passion des stimulants qui est universelle

dans le monde non-civilisé. Partout l'homme encore inculte recherche avec avidité les parfums, les vapeurs, les boissons, les aliments, qui agissent sur le cerveau et lui communiquent une exaltation momentanée. On dirait même que plus l'esprit est ordinairement inerte et passif, plus il se laisse aller à l'usage de ces substances qui exercent sur lui, sans efforts de volonté ni de muscle, une action surexcitante, comme s'il se sentait vivre avec plus d'intensité quand il est sous leur influence. C'est ce qui explique l'ardeur avec laquelle les non-civilisés recherchent les moyens perfectionnés de surexcitation que leurs rapports avec les races civilisées ont mis à leur portée. Ici encore la civilisation ne nous offre que trop d'exemples de la persistance d'un penchant qui n'est nulle part plus impérieux et plus fatal que là où l'esprit manque de vivacité naturelle.

Il résulte de cette disposition générale et fondamentale des non-civilisés à la passivité intellectuelle, que nous ne devons pas nous attendre à trouver chez eux ces systèmes laborieusement construits de mythologie et de théologie que les races supérieures ont pu seules produire. Quelque chose d'incohérent, de décousu, caractérise toujours leurs croyances et leurs pratiques religieuses. Le besoin de les coordonner, de les organiser en un tout logique et harmonieux ne se fait guère sentir. L'imagination chez eux travaille, dit-on, et même beaucoup. Mais l'imagination est en réalité une faculté passive, qui fonctionne dans la somnolence aussi bien que dans l'état de veille, et c'est l'intelligence qui seule peut retenir et organiser ses créations fugitives. Or ce travail de l'intelligence répugne au non-civilisé. M. Tylor a eu tort de donner le nom de philosophie à ces notions naïves que les non-civilisés se sont formées du monde et d'eux-mêmes, comme s'ils s'étaient livrés à de longues et soigneuses méditations sur les problèmes de l'univers et de l'âme. Ce qu'il faut plutôt étudier et souvent admirer chez eux, c'est le travail involontaire et inconscient, la logique interne de l'esprit humain encore inculte, suivant, sans s'en douter, les lois directrices de ses opérations, et cette

logique irréfléchie se révèle dans leurs religions et leurs pratiques religieuses ; de même que dans leurs idiômes imparfaits, où la philologie discerne les mêmes procédés merveilleux qui se sont prolongés et comme épanouis dans les langues les plus perfectionnées.

Il faut d'ailleurs se rappeler que ces appréciations générales ne doivent jamais être prises dans un sens trop rigoureux. La passivité du non-civilisé n'est pas plus absolue que sa sauvagerie. Dans sa religion informe on découvre encore assez souvent des commencements d'organisation, des germes d'idées supérieures, des intuitions remarquablement ingénieuses, parfois même des élans qui touchent au sublime et comme des pierres d'attente qui annoncent un achèvement ultérieur. De notables différences distinguent à cet égard les races et les peuples. Il y a un abîme entre la religion colorée, poétique, du Polynésien ou du Finnois, et les chétives croyances dans lesquelles se résume celle du Hottentot ou du Fuégien. Cela n'enlève rien à la vérité de ce que nous avons dit plus haut sur l'identité foncière des religions en vigueur dans tout le monde non-civilisé. La différence n'est pas dans le fond, mais dans les développements de la surface. Il serait inutile d'ajouter que les quelques côtés élevés des religions de cette catégorie sont associés partout à des puérilités et trop souvent à des cruautés épouvantables. Mais ce n'est pas avec nos sentiments d'hommes civilisés qu'il convient de mesurer la valeur de ces grossiers rudiments de la religion. Comme le dit très bien M. Tylor[1], « la croyance religieuse, même dans la vie du plus inculte sauvage, éveille de vives émotions, un immense respect, une terreur profonde, de véritables extases, parce que « les sens et la pensée sont entraînés complètement au-dessus « du niveau commun de la vie ordinaire. »

Albert Réville.

[1]) La *Civilisation primitive*, trad. Brunet, vol. II, p. 463.

LA

LÉGENDE D'ALEXANDRE

CHEZ LES MUSULMANS

Parmi les personnages marquants de l'antiquité il en est peu sur lesquels nous ayons des documents aussi nombreux et aussi précis que sur Alexandre-le-Grand ; il nous est même beaucoup mieux connu que bien d'autres individualités considérables, de date sensiblement plus récente.

Les musulmans ont, sur le grand conquérant macédonien, des idées bien moins nettes que les nôtres. Cela paraît étrange au premier abord. Ses grandes expéditions ont été faites en Asie, aussi aurait-il dû, ce semble, laisser de profondes traces dans les annales des peuples de ce continent. Mais ces annales étaient, pour ainsi dire, toutes comprises dans la littérature des anciens Perses, qui ont dominé en Asie jusqu'à la conquête arabe : or, avec cette conquête, disparut la presque intégralité des ouvrages en langue pehlevi, systématiquement détruits.

Quand, plus tard, des écrivains persans entreprirent d'écrire l'histoire ancienne de leur pays, les recueils probants leur manquèrent. Ils durent suppléer à leur absence presque complète par de vagues traditions écrites ou verbales, qui laissaient subsister de vastes lacunes.

C'est par suite de l'enchaînement de ces faits que les sources orientales n'ont pu servir de base à une révision critique des récits des historiens grecs.

Sans doute, et sous le calife Almamoun en particulier, de nombreux ouvrages grecs furent traduits en arabe, mais comme l'utilité pratique de l'histoire des peuples conquis ou sans relations avec les

conquérants n'apparaissait point alors aux savants musulmans, les œuvres des mathématiciens, des médecins et des philosophes, surtout de ceux qui s'étaient occupés des sciences naturelles, eurent la préférence. L'horreur et le mépris pour les infidèles contribua, de son côté, à ce résultat : on était naturellement porté à laisser dans l'ombre tout ce qui pouvait rappeler leur domination.

Par suite, les historiens grecs restèrent, pour ainsi dire, ignorés des écrivains mahométans des siècles suivants ; ils se trouvèrent réduits soit aux premières compilations de traditions orientales, soit aux quelques réminiscences d'ouvrages grecs qu'ils tenaient, la plupart du temps, de chrétiens renégats, gens plus ou moins lettrés.

Un fait contribua, pour beaucoup, à augmenter la confusion.

Le Koran fait mention d'un personnage vague qu'il désigne simplement sous le nom de Zoul-Qarneïn, c'est-à-dire aux deux cornes, et l'on est assez d'accord pour admettre que cette expression signifie : qui étend à la fois son pouvoir vers l'Orient et l'Occident.

On ne sait si, primitivement, Zoul-Qarneïn et Alexandre furent considérés, par les commentateurs du Koran, comme une seule et même personne. Toujours est-il que, pendant longtemps, cette identification subsista et qu'on accumula, sur une seule tête, et des faits complètement légendaires où des patriarches jouaient un rôle, et d'autres, de nature plus réelle, où figurait Darius.

Depuis deux ou trois siècles, ceux des écrivains ottomans qui se piquent d'orthodoxie ou de connaissances historiques ont établi une distinction. Ils reportent à l'époque patriarcale le Zoul-Qarneïn du Koran, qu'ils nomment le plus souvent Alexandre Zoul-Qarneïn, et placent Alexandre-le-Grand, auquel ils ne refusent point parfois la même épithète de Zoul-Qarneïn en raison de ses conquêtes, à l'époque où nous les faisons vivre nous-mêmes.

Ce dédoublement est un fait curieux à plus d'un titre, un exemple singulier des transformations successives que peut subir une même légende.

Cela dit, donnons tout d'abord la parole à Férai-zadé, Méhémét-Saïd-effendi, auteur d'une histoire universelle en turc, intitulée *Tarickhi-goulchéni-méarif* ; elle commence à la création du monde et se poursuit jusqu'à la paix de Kutchuk Kaïnardji, en 1784. Par cet extrait on pourra constater la distinction établie entre les deux Alexandre et juger de la façon dont un chroniqueur musulman raconte la vie d'Alexandre-le-Grand.

Alexandre fils de Philippe, fils de Perdiccas[1].

Le prophète Alexandre est fils de Japhet, fils de Noé ou, selon d'autres, fils d'Abraham, l'ami de Dieu. Mais les historiens persans donnent Alexandre comme fils de Bahmam, fils (*ou frère*) de Darius et les grecs l'indiquent comme fils de Philippe.

Il y a deux Alexandre. Le premier est le grand Alexandre Zoul-Qarneïn, qui régnait au temps du patriarche Abraham, voyagea et guerroya de l'Orient à l'Occident avec Khyse et Elie (sur eux soient le salut) pour compagnons.

C'est alors qu'ils furent honorablement reçus à la Mecque par Abraham, car, pendant leur marche d'Orient en Occident, ils le rencontrèrent à la Mecque et furent ses hôtes pendant trois jours.

S'avançant avec toute l'armée, ils la firent camper, descendirent de cheval et allèrent à la Mecque, où ils se lièrent d'amitié à Abraham et où, avec leurs troupes, ils accomplirent les marches, les tournées et les visites (du pèlerinage) pendant les trois jours où ils furent ses hôtes.

L'autre Alexandre est fils de Philippe, c'est lui qui régna trois cent dix-neuf ans avant la venue de Jésus (sur qui soit le salut) ; or, il y a entre Jésus et Abraham un intervalle d'environ 4,122 ans. D'après ce comput, Alexandre Zoul-Qarneïn et Alexandre fils de Philippe seraient séparés par un espace de 3,830 ans environ.

C'est donc une faute évidente que de confondre Alexandre Zoul-Qarneïn et Alexandre fils de Philippe, d'autant plus qu'on donne mille ans de vie au premier et que le second ne dépassa pas l'âge de trente-six ans, après avoir régné quatorze ans seulement.

De plus c'est Alexandre Zoul-Qarneïn le grand qui fonda les quatre villes de Samarcande, de Merv, d'Alexandrie et de Madaïn (Ctésiphon).

Certains écrivains rapportent que Philippe était un sage, un savant, un homme capable et habile, ministre d'un roi grec. Ce monarque mourut sans postérité, laissant ses provinces sans maître ; alors ses gardes et l'armée, satisfaits de Philippe, le choisirent pour leur prince. Au bout de peu de temps il mourut et son fils Alexandre lui

[1]) Dans le texte il y a : Betreterus. On sait que Perdiccas était le frère et non le père de Philippe.

succéda. Celui-ci avait eu pour maître l'illustre Aristote, qui lui avait enseigné les sciences et la sagesse, à discerner comme à exécuter [1].

Pendant chacune des deux premières années de son règne il paya au roi de Perse un tribut de cinq cent mille œufs d'autruche. Alors Darius lui envoya un ambassadeur pour demander que ce tribut fût, à l'avenir, payé en or.

— Quel oiseau, répondit Alexandre à l'envoyé, a jamais pondu des œufs d'or? En tous cas Philippe, avant sa mort, les a mangés et ils ont disparu avec lui.

Lorsqu'à son retour l'ambassadeur rapporta cette réponse à Darius, il fut transporté de colère. Par deux fois il envoya à Alexandre un messager qui lui remit une baguette de mail, une balle et une mesure de sésame.

— Tu es, lui disait-il dans la dépêche qui accompagnait cet envoi, un enfant ignorant des choses du gouvernement. Pendant que tu joueras (au mail) avec cette baguette et cette balle fais-moi remettre le tribut, sinon je marcherai contre toi avec une armée aussi nombreuse que ces graines et rétrécirai pour toi l'étendue du monde [2].

Aussitôt après la lecture de cette missive, Alexandre dicta sa réponse : — Voilà Darius, disait-il, qui m'abandonne, de lui-même, ses États. Car cette balle sphérique représente ses possessions et je puis, en tout temps, diriger cette balle avec le bâton. Certainement qu'au moyen du pouvoir que me donne ce bâton je conduirai à ma guise tout ce circuit de provinces qu'il m'offre ; j'en accepte, de sa main, et le gouvernement et la souveraineté. Quant à l'huile et au résidu de ce sésame ils représentent l'une les grands et l'autre les gens du commun. Qu'il envoie des habillements, des munitions et des armes pour une troupe aussi nombreuse que ce sésame, car ni moi ni mon armée ne lui cédons en rien.

Avec cette réponse, il lui envoya une coupe de rue sauvage. Voici, dit-on, ce qu'il voulait lui faire entendre par là : — Je m'avance avec une armée innombrable, qui te sera aussi amère que la rue, et cette armée (*comme cette boisson*), ne sera d'aucun avantage pour la tienne.

Dès la réception de ce message, Darius s'avança contre Alexandre

[1]) Il existe en arabe des traductions de beaucoup d'écrits d'Aristote.
[2]) C'est-à-dire je t'entourerai et te ferai prisonnier.

avec huit cent mille hommes; de son côté, celui-ci marcha à sa rencontre avec une armée de six cent mille grecs.

Darius régnait alors depuis quatorze ans et Alexandre était monté sur le trône depuis moins de trois ans.

Darius avait, précédemment, bâti, dans la province d'Irak, une ville nommée Djezixet, qu'il avait donnée à Philippe. Pendant un mois ils restèrent campés, chacun de son côté, aux environs de cette ville, sans engager le combat. L'armée persane allait s'affaiblissant, car de nombreuses troupes l'abandonnaient et venaient se présenter devant Alexandre pour lui rendre hommage.

Certaine nuit, il vit arriver deux courtisans de Darius, nommés Maher et Mahiar; l'un d'eux était de ses familiers et l'autre un de ses chambellans. Ils avaient envoyé secrètement quelqu'un pour s'informer des affaires d'Alexandre : instruits de ses ressources, de sa prospérité et du nombre de ses troupes, ils s'étaient résolus à prendre le parti de celui qui disposait de tant d'avantages et, sans plus tarder, ils s'étaient enfuis vers son camp.

Le lendemain matin les hostilités commencèrent : bientôt la bataille s'engagea. Pendant l'action, un des soldats de l'armée de Darius blessa Alexandre; sur l'ordre de ce dernier, le tambour battit, le combat cessa et les deux armées s'éloignèrent l'une de l'autre. Pendant cette suspension d'armes les deux courtisans se rendirent auprès de Darius, comme si, d'après leurs conseils, Alexandre eût voulu faire la paix avec lui; ils lui nombrèrent ses soldats, ses ressources et ses moyens de manière à ne refroidir en rien son ardeur belliqueuse.

Bientôt les deux armées en vinrent de nouveau aux mains; alors l'un de ces transfuges frappe Darius à la nuque, ils le précipitent à bas de son cheval, puis ils courent apprendre cette nouvelle à Alexandre.

Celui-ci court au palais de Darius, il voit ce monarque gisant dans son sang, à peine lui restait-il un souffle de vie. A ce spectacle il met pied à terre, place sur son genou la tête de Darius et se répand en regrets amers. — Hélas, disait-il, je n'ai point désiré ta mort; sans doute tel était le sort que Dieu t'avait réservé, car tout cela est l'œuvre de tes chambellans; aussi tes demandes, quelles qu'elles soient, seront-elles agréées par moi.

Alors Darius voulut parler : — Ne t'impute pas mon sang, dit-il, daigne accepter pour épouse ma fille Rouchenki et respecter les princes de Perse. A ces mots il rendit l'esprit.

Aussitôt Alexandre prit possession du trône de Darius comme son successeur et commença à régner *sur ses États*. Dès le début il fit donner aux deux traîtres la récompense qu'il leur avait promise et jurée, ensuite il se bâtit un palais, puis épousa Rouchenki, fille de Darius.

Il fit alors venir des savants et des sages qui gouvernèrent le royaume de Perse. Voulant, d'après les traditions grecques, lui faire traduire ses livres, il appela auprès de lui Aristote. Quant au livre de Zoroastre il le fit jeter aux flammes et réduire en cendres, puis il étudia la sagesse dans le Pentateuque.

Après avoir, plus encore que Nabuchodonosor, dévasté le Fars, Babylone et l'Irak, il se dirigea vers Balkh.

Il bâtit Samarcande dans le Turkestan, Merv et Hérat dans le Khorassan, Chehréri dans la province d'Ispahan, Alexandrie dans le pays de Roum et Madaïn dans l'Irak. Dans chaque pays il en mettait le roi à mort et établissait, à sa place, un roi de son choix. Il décorait ceux-ci du nom de Rois des peuples [1].

Ensuite il se dirigea vers le Thibet et la Chine ; de là il revint dans l'Irak où il fonda Houlvan, ville célèbre entre toutes celles de cette contrée; alors, après un règne de quatorze ans, il prit sa route vers les demeures éternelles.

Certains auteurs le font vivre trente-six ans et d'autres cent vingt ans, en donnant à son règne une durée de cent ans, mais il est plus exact de la limiter à quatorze ans.

Si de l'Alexandre de l'histoire, plus ou moins transformé par les Orientaux, nous passons à l'Alexandre Zoul-Qarneïn de la légende, commençons par transcrire les versets de la XVIII[e] sourate du Koran où il en est parlé. Cette citation est d'autant plus nécessaire que, comme on sait, la mythologie musulmane s'est graduellement étendue et complétée par la voie des commentaires du livre sacré.

[1] Moulouki-Thavaïf, rois des peuples, est le nom donné à la dynastie qui régna en Perse après les conquêtes d'Alexandre. (Bianchi).

EXTRAIT DU KORAN

82. On t'interrogera, *ô Mohammed*, au sujet de Dhoul'Karneïn [1]. Réponds : Je vais vous raconter son histoire.

83. Nous affermîmes sa puissance sur la terre, et nous lui donnâmes les moyens d'accomplir tout ce qu'il désirait, et il suivit une route.

84. Il marcha jusqu'à ce qu'il fût arrivé au couchant du soleil ; il vit le soleil se coucher dans une fontaine boueuse ; auprès d'elle il trouva établie une peuplade.

85. Nous lui dîmes : O Dhoul'Karneïn ! tu peux châtier ce peuple, ou le traiter avec générosité.

86. Nous châtierons, répondit-il, tout homme impie ; ensuite nous le livrerons à Dieu, qui lui fera subir un supplice affreux.

87. Mais quiconque aura cru et pratiqué le bien obtiendra une belle récompense, et nous lui donnerons des ordres faciles à exécuter.

88. Dhoul'Karneïn suivit de nouveau une route,

89. Jusqu'à ce qu'il arrivât à l'endroit où le soleil se lève ; il se levait sur un peuple auquel nous n'avons rien donné pour se mettre à l'abri de son ardeur.

90. Oui, il en était ainsi, et nous connaissions tous ceux qui étaient avec lui (*Dhoul'Karneïn*).

91. Il suivit de nouveau une route,

92. Jusqu'à ce qu'il arrivât entre les deux digues au pied desquelles habitait un peuple qui entendait à peine quelque langue.

93. Ce peuple lui dit : O Dhoul'Karneïn ! voici que Iadjoudj et Madjoudj [2] commettent des désordres sur la terre. Pouvons-nous te demander, moyennant une récompense, d'élever une barrière entre eux et nous ?

94. La puissance que m'accorde mon Seigneur, répondit-il, est pour moi une récompense plus considérable. Aidez-moi seulement avec zèle, et j'élèverai une barrière entre eux et vous.

95. Apportez-moi de grandes pièces de fer, autant qu'il en faudra pour combler l'intervalle entre les deux montagnes. Il dit *aux tra-*

[1]) Nous respectons l'orthographe donnée à ce nom par Kasimirski, dans sa traduction du Koran.

[2]) Gog et Magog.

vailleurs : Soufflez le feu jusqu'à ce que le fer devienne rouge comme le feu. Puis il dit : Apportez-moi de l'airain fondu, afin que je le jette dessus.

96. Iadjoudj et Madjoudj ne purent ni escalader le mur ni le percer.

97. Cet ouvrage, dit Dhoul'Karnein, est un effet de la miséricorde de Dieu.

98. Quand l'arrêt du Seigneur sera arrivé, il le réduira en pièces, les promesses de Dieu sont infaillibles.

Cette citation faite, et en vue de la compléter, empruntons à Abdul-Aziz-effendi, ce mufti aux écrits duquel son haut grade religieux donne une si grande autorité, au point de vue de l'orthodoxie musulmane, ce qu'il rapporte d'Alexandre Zoul-Qarneïn [1].

Alexandre Zoul-Qarneïn.

On n'est d'accord ni sur son nom, ni sur son origine. Comme dans sa longue marche il foula aux pieds l'Orient et l'Occident, ce fut l'occasion et le motif pour lequel on lui donna le surnom d'Erdjeh ou le mouvant. Sa patrie était le pays de Roum ; il apparaissait, au milieu des mortels, comme un bienheureux, comme déjà en possession de la félicité.

Le prophète, soutien des fils d'Adam (*Mahomet*), sur qui soit le salut, a dit en réponse à une question, que c'était celui des hommes qui lui ressemblait le plus.

« Parmi les fils de Roum, ou, si l'on aime mieux, dans le pays de Roum, il l'emportait sur tous ceux qui se disputaient la prééminence et il était renommé pour le savoir et la sagesse, et de sa parole et de ses réponses, tant dans Misr [2] que parmi les Alexandrins ».

Ainsi s'exprimait l'imam Tabari, invité à expliquer ce hadits (tradition) du prophète, rapporté plus haut d'après Ibn-Athy.

L'imam Qertebi trouve ce commentaire du hadits faible et contestable.

[1]) C'est d'après le même écrivain que nous avons traduit la légende d'Adam, publiée dans le numéro de mai-juin dernier de cette Revue. Le manuscrit dont nous nous servons provient de la bibliothèque de M. Belin, et non de Berlin comme nous l'a fait dire une faute d'impression.

[2]) Ancienne capitale de l'Egypte.

Que le blâme soit jeté, dit-il, sur l'auteur d'un pareil éclaircissement. Des quatre côtés du monde les bornes de la science ont été tracées par la main puissante de Dieu, mais il a orné le vêtement de celui qui lui était soumis (Alexandre) et de la puissance et de la justice, attributs d'un roi. Telle est l'explication à donner de cette parole prophétique, car elle l'emporte de toute la force d'une démonstration évidente.

D'après les récits d'Ibn-Adil et d'autres des plus illustres interprètes, la longueur de sa vie pleine de bénédictions fut de seize cents ans, mais une autre indication due à la plume d'Ibn-Qécir la porte à 3000 ans.

Cependant Ibn-Açakir limite de trente deux à trente-six ans la durée du passage d'Alexandre en ce monde périssable. C'est là une allégation harsardeuse qu'on ne saurait admettre.

Khysr, fils de Caïd, fut le chef des armées victorieuses et aussi terribles que la foudre avec lesquelles il soumit l'univers et planta ses glorieux étendards en mille endroits différents du monde, car, au milieu de combats sans cesse renaissants, et toujours combattant, il conduisit de succès en succès ces nobles enseignes et remporta, pour ce monarque à la puissance fondée sur la justice, de continuelles et journalières victoires.

Selon Zamakhchari il reçut l'ordre de se rendre au Zoulmet [1]. Après une marche où il se fit suivre de l'avant-garde et de la cavalerie, il l'atteignit. Il en fit alors à son maître une description pleine d'attraits : La source jaillit, disait-il, avec une telle force et une telle violence que le bruit s'en élève des profondeurs du sol jusqu'à la voûte céleste ; par un quadruple épanchement elle se répand à la fois vers les quatre côtés de la terre habitée ; ainsi la fontaine de vie court apaiser l'incessante soif des humains.

Aussitôt Alexandre, plein d'ardeur et d'espoir, se mit en marche vers le Nord avec quatre cents hommes et se dirigea vers le Zoulmet. Pendant quarante jours, bien que la distance fût seulement de seize journées, il erra çà et là dans l'obscurité de ces lieux déserts. « C'est quand nous désespérons de la coupe du plaisir, dit un poète, que le sort nous la présente, ainsi il refusa une gorgée d'eau à Alexandre. »

Ceci tend à prouver qu'il ne put, contrairement à son désir, se désaltérer d'une seule jatte de l'eau vivifiante répandue à flots dans

[1]) Lieu obscur où se trouve la fontaine de vie.

ce lieu de délices. En effet, pendant qu'il était à la recherche de cette source, le chef de ses troupes conspira contre son succès, par jalousie de ce que Khysr avait eu la gloire de la découvrir. Ainsi le noble Zoul-Qarneïn dut-il s'éloigner.

Notre défunt maître Abou-Sououd, mufti de Roumélie, cet écrivain aux explications pleines de clarté, donne, de son côté, les détails ci-après, que nous rapportons d'après lui :

Le prophète Abraham, sur qui soit le salut et la bénédiction, venait à peine d'achever la construction de la maison sainte et se reposait de ce travail, de cette œuvre méritoire, lorsque Alexandre se mit en marche, revêtu de l'hiram du pèlerin, et dirigea ses pas vers la vénérable Caaba dans le but de la visiter. Par respect pour ce lieu respectable il s'arrêta à une journée de chemin de ce temple sacré et s'y rendit à pied. Là il fut l'objet des bénédictions du vénérable ami de Dieu (Abraham), puis, après avoir reçu de lui autant d'honneurs que le nuage des cieux ou le trône de Salomon, il reprit, avec son armée, le chemin de la guerre.

Après qu'Alexandre eut fondé et fait élever les villes d'Alexandrie, de Misr, de Samarcande, d'Hérat, de Madaïn et de Damas, il s'appliqua à la construction d'une muraille immense, destinée à servir de barrière aux peuples de Iadjoudj et Madjoudj (Gog et Magog).

Alexandre Zoul-Qarneïn était un croyant en l'unité de Dieu, un saint plein de foi, un monarque miroir de justice, et Alexandre, frère de Darius [1], un idolâtre sans religion. L'un était le contemporain d'Abraham, l'ami de Dieu, et vivait à l'époque patriarcale, antérieure à Moïse, l'interlocuteur de Dieu. Ils se trouvent donc séparés par un espace de plus de deux mille ans. C'est donc chose étonnante qu'ils aient été considérés comme une même personne dans de nombreux ouvrages, œuvres d'écrivains respectables et expérimentés. Peut-être même continuera-t-on encore, d'après leurs allégations, à confondre en une même individualité ces deux personnages.

On ne sait point avec certitude comment ce monarque d'illustre origine, dégoûté des ennuis de ce monde périssable où l'on gravit, accablé de chagrins, les degrés de la montagne, du vide de cette solitude pleine d'obscurité, de ce séjour où l'on est abreuvé de l'eau

[1]) Les historiens persans, en vue de dissimuler la défaite de leur nation par un étranger, font de Darius un parent d'Alexandre et réduisent ainsi la guerre qu'ils se firent aux proportions d'une querelle de famille.

amère de l'affliction, le quitta pour aller habiter enfin la demeure du repos.

Nous avons pensé que le lecteur nous saurait gré de lui fournir quelques détails tant sur Khysr, ce personnage mystique cité par le Koran et Abdul-Aziz-effendi, que sur la muraille élevée contre Gog et Magog et sur ce peuple lui-même.

Dans ce but nous avons extrait de la grande encyclopédie arabe de Kaswini, intitulée : les merveilles des choses créées et les singularités des êtres, les notices consacrées à ces divers sujets [1].

Nous nous sommes servi, à cet effet, d'une traduction turque de l'ouvrage de Kaswini, dédiée au sultan Méhémet, fils de Bajézid, qui a régné de 1413 à 1421 de l'ère chrétienne, traduction dont nous possédons une copie manuscrite.

KHYSR.

Khysr ben Amil but à la fontaine de vie, ainsi il trouva le moyen de prolonger sa vie jusqu'au jour du jugement, et le pouvoir de surnager de la mer de la destruction.

On rapporte que Perwiz, [2] s'étant irrité contre certain individu, le chassa de la ville, disant que, jusqu'à ce qu'il ait vu Khysr, il ne devait ni se présenter devant lui, ni rester dans la ville. Celui-ci dirige alors ses pas vers le désert, s'y perd et, dans cette extrémité, adresse ses plaintes au Dieu Très-Haut.

Un jour, comme il marchait, il vit s'avancer vers lui un personnage de belle apparence, resplendissant de lumière, et qui répandait, dans cette immense solitude, une odeur de musc.

— Que désires-tu, dit-il à ce malheureux ?

— Le padischah, répond l'exilé, s'est mis en courroux contre moi, il a déclaré que sa colère ne s'apaiserait point avant que je n'aie vu Khysr, c'est pourquoi je me suis réfugié dans ce désert.

— C'est moi qui suis Khysr, répond le bienheureux, allons ensemble trouver ton roi.

Arrivés au palais de Perwiz ils pénétrèrent sans difficultés à l'in-

[1]) De nombreux fragments de ce recueil ont été donnés par M. Sylvestre de Sacy dans le tome III de sa chrestomatie arabe. D'après ce savant, Kaswini vivait dans la seconde moitié du VII[e] siècle de l'hégire.

[2]) Roi persan de la dynastie des Sassanides.

térieur. Alors le banni baise la terre, en adressant ses hommages au souverain, pendant que Khysr restait debout.

— Qui es-tu donc, lui demande le monarque, toi qui ne baises point la terre devant moi ? [1]

— Je suis Khysr, répond le bienheureux, et je suis venu pour délivrer cet infortuné de ta colère.

A ces mots, il disparut. Voilà le motif pour lequel on dit que Perwiz a vu Khysr.

On rapporte que Perwiz fit vœu de se parfumer de musc, de faire une ablution, de se mettre en prières dans le temple du feu et de faire des sacrifices s'il obtenait la victoire (contre son rival Behram). Bientôt l'aigle de Behram fut abaissé et ce roi se vit acculé aux bords de la mer. Aussitôt Perwiz monte à cheval et le précipite dans l'abîme.

Alors, accomplissant son vœu, il fit apporter un chandelier et un bassin d'or ; après s'être plongé dans ce bassin et avoir accompli l'ablution, il se frotta de musc et se lava lui-même la tête jusqu'à ce que son teint devint aussi net que celui d'une jeune beauté.

A ce moment Perwiz s'écrie : — O toi qui errais solitaire dans le désert, pourquoi m'as-tu caché ton visage ? — Me voici, dit alors Khysr, car je suis devenu ton ami. Alors il prit de l'eau du bassin et se mit à en laver la tête de Perwiz. — Au nom de Dieu, dit alors Perwiz, dis-moi qui tu es ? — Je suis, dit-il, un habitant des cieux et j'y retourne. A ces mots, il s'enleva comme un oiseau et disparut.

LA MURAILLE DE ZOUL-QARNEÏN.

On rapporte, à propos de cette grande et imposante muraille, qu'elle fut construite contre Gog et Magog.

Lorsque Alexandre se dirigea vers ces contrées, il y régnait alors un monarque nommé Fermaï, fils d'Abis, qui vint se plaindre hautement à lui.

— Derrière nous, dit-il, se trouve la nation de Gog et Magog, qui sans cesse nous foule aux pieds, étendant ses ravages sur toute la surface de notre pays.

— Mais pour quel motif, lui demande Alexandre ?

— Le Tout-Puissant, gloire lui soit rendue, leur a départi l'instinct de la dévastation. A peine entendent-ils parler d'hommes, de trou-

vages. Leur pied épaté ressemble à celui du porc et leur chevelure à la toison de la brebis. Ils mangent tout ce qu'ils voient et habitent à l'intérieur et en arrière de la grande muraille. Ils descendent du mouton par une suite de générations. Quelque avancé en âge que soit l'un d'eux, il n'a pas même l'apparence d'un adulte.

Zoul-Qarneïn alla dans leur pays et vit l'une de leur tribus. D'après ce qu'on en rapporte ils avaient de longues griffes, leurs dents ressemblaient à celles du loup, leur bouche rappelait la gueule du lion et leur corps était couvert d'un poil semblable à celui du cheval.

Certains écrivains disent que Gog et Magog se font une perpétuelle guerre, ils ajoutent qu'il existe une autre horde qui a nom Taris et Maris, mais d'autres prétendent que c'est la même que Gog et Magog.

Amrou-ben-el-âs rapporte ce qui suit :

Le prophète, interrogé sur ce qu'était Alexandre, dit : C'était un esclave ; venu de Grèce aux rivages d'Égypte, il bâtit Alexandrie. Ensuite le Très-Haut envoya vers lui un ange qui le prit et l'éleva dans les airs. — Que vois-tu, Zoul-Qarneïn, lui dit le messager céleste ? — Deux villes, répondit-il. Il l'enlève encore plus haut et lui demande de nouveau : — Que vois-tu ? — Une ville, répondit-il. Alors l'envoyé céleste lui dit : — Cette ville est la terre et cette autre est l'océan ; il a plu au Seigneur de te montrer la création tout entière. — Puis il l'interroge : — Combien Gog et Magog comprend-il de tribus ? — Je lui vois quatre mille escadrons, réplique Zoul-Qarneïn.

Alors il fut transporté en Chine [1] et aperçut là une immense armée autour d'une fontaine et toute une nation près d'une grande forêt. Il vit bientôt Gog et Magog engager la bataille contre ces troupes, manger les hommes, dévorer les chevaux puis emporter les dépouilles de ces gens et s'éloigner.

J. A. Decourdemanche.

1) D'après cette mention il semblerait que la barrière de Zoul Qarneïn ne serait autre que la grande muraille de Chine, dont on fait communément remonter la construction au 3e siècle avant J.-C. Dans cette hypothèse Gog et Magog pourraient être les noms de peuples de race tartare.

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

EN BELGIQUE[1]

La plupart des peuples qui marchent à la tête de la culture moderne manifestent une tendance croissante à augmenter la part des sciences historiques ainsi que des sciences naturelles dans l'organisation de leur enseignement public. Nos lecteurs se rappellent comment M. L. Vanderkindere a établi, ici même, il y a deux ans, la nécessité de créer chez nous un institut supérieur des sciences historiques sur le modèle des *séminaires* attachés aux universités allemandes ou même des écoles spéciales fondées, de nos jours, en France. Notre savant collaborateur vient de reprendre cette idée avec une autorité nouvelle, dans le rapport qu'il a déposé à la Chambre, il y a quelques jours, sur le budget de l'Instruction publique pour l'exercice de 1882. « Trop de lacunes, y dit-il, déparent nos programmes, et ce qui fait défaut, ce sont précisément les branches sur lesquelles se concentre toute l'attention de la génération contemporaine : la philologie comparée fait à peine une timide apparition : l'histoire des littératures européennes est reléguée dans le doctorat en philosophie, où bien peu désormais iront la chercher ; l'archéologie, l'histoire des arts, l'histoire des religions n'ont pas encore obtenu leurs chaires ; toutes les branches historiques sont enseignées d'une manière superficielle. »

C'est avec une vive satisfaction que nous avons vu l'honorable rapporteur de la section centrale mentionner l'histoire des religions parmi les matières dont l'absence est le plus à regretter dans les programmes de notre enseignement supérieur. Nous avons déjà fait ressortir les progrès de cette science, née d'hier, et l'importance qu'elle a prise parmi les diverses branches de l'histoire[2]. Tous nos voisins l'ont successivement inscrite dans leur enseignement universitaire. On sait avec quel éclat M. Max Müller l'a introduite à l'université d'Oxford. En Hollande, elle a remplacé, depuis 1876, dans les universités de l'État, — malgré une étrange coalition de catholiques ultramontains, de piétistes pro-

[1]) Sous ce titre nous publions quelques extraits d'une intéressante et substantielle brochure de M. le comte Goblet d'Aviella, membre de la chambre des représentants belges : *De la nécessité d'introduire l'histoire des religions dans notre enseignement public* (Extrait de la *Revue de Belgique*) 1882.

[2]) Voir dans notre livraison (Revue de Belgique), du 15 juin 1881, la *science des religions au collège de France.*

testants et de libéraux nuance Heemskerk, — la théologie orthodoxe, qui n'avait plus raison d'être, depuis la sécularisation de l'enseignement public à tous les degrés. Elle y forme même une faculté spéciale, où professent des hommes qui se sont fait un nom dans la science européenne, les Kern, les Kuenen, les Tiele.

En Suisse, l'histoire des religions possède, depuis 1873, une chaire spéciale à l'université de Genève. En Allemagne, elle s'enseigne, notamment à l'université de Wurzbourg, sous le nom de *Symbolique comparée*. En France, M. Maurice Vernes souleva la question dans la *Revue scientifique* du 1er juillet 1879, et, peu après, Littré reprenait l'idée dans sa *Philosophie positive* : « L'enseignement laïque, disait ce dernier, ne doit se désintéresser de rien qui soit essentiel ; or, quoi de plus essentiel, en fait de gouvernement moral des sociétés, que les religions qui ont dominé ou dominent encore au sein des sociétés ? » M. Paul Bert proposa alors à la commission du budget pour 1880 la création d'une chaire d'histoire des religions au collège de France. L'amendement fut voté, sans observations, par la Chambre des députés ; mais, au Sénat, il donna lieu à une vive discussion. M. Ed. Laboulaye, professeur lui-même au collège de France, dénonça cette création comme déplacée et dangereuse : un cours d'histoire des religions ne lui disait rien qui vaille ; il y flairait une « machine de guerre », une « chaire de combat. » Si le titulaire de cette nouvelle chaire devait exclusivement s'occuper des religions anciennes, il y ferait double emploi avec les professeurs d'Égyptologie, d'assyriologie, de sanscrit, d'hébreu, d'antiquités sémitiques, etc., sans avoir la compétence spéciale de ces divers savants. Si, au contraire, il devait prendre pour sujet les religions actuelles, notamment la religion chrétienne, il lui serait impossible de rester impartial : « Ou vous croyez qu'elle est vraie, et alors tout vous semble naturel. Ou vous croyez qu'elle est fausse, et alors tout vous semble absurde. »

On est vraiment surpris d'entendre un pareil langage dans la bouche de celui qui fut le traducteur de Channing et l'auteur de *Paris en Amérique*. Nous avons déjà montré, dans cette *Revue*, comment M. Réville a, depuis lors, renversé, par son cours même, le dilemme que M. Laboulaye croyait irréfutable. Il est donc inutile de citer ici la réponse victorieuse que firent à l'honorable sénateur le ministre de l'instruction publique, alors M. Jules Ferry, et le savant historien, M. Henri Martin. Il nous suffira d'ajouter que la mesure fut maintenue par 149 voix contre 124, — vote d'autant plus significatif qu'à cette époque, le Sénat de la République française était loin de briller par la largeur de ses tendances.

M. Maurice Vernes ne s'est point contenté de ce premier succès. Dans sa *Revue de l'histoire des religions*, il n'a pas tardé à réclamer l'extension du nouvel enseignement aux divers centres universitaires du pays : « Comment, écrivait-il (janvier 1884), enseigner avec précision l'histoire d'un peuple moderne ou d'un peuple ancien, de l'Égypte, de la Grèce, de l'Angleterre, de la France, sans une connaissance quelque peu sûre de l'histoire religieuse ? Comment exposer l'histoire des littératures en gardant le silence sur celles de leurs parties qui ont reçu une consécration particulière et forment les livres dits sacrés ? Comment faire comprendre l'évolution philosophique sans rappeler perpétuelle-

ment ces rapports avec la religion et la théologie du temps? » — En outre, M. Vernes demandait qu'on donnât plus d'importance à l'histoire des religions dans l'enseignement moyen, et, enfin, qu'on l'introduisît dans l'enseignement primaire, où l'histoire sainte avait longtemps régné sans partage.

Cet article fit son chemin dans la presse. Des esprits aussi compétents que MM. G. Monod, A. Astruc, Dreyfus-Brisac, F. Pillon, etc., [1], n'hésitèrent pas à appuyer vivement l'idée d'admettre l'histoire des religions parmi les cours des facultés des lettres, et des renseignements particuliers nous permettent d'ajouter que, sans la chute du ministère Gambetta, cette réforme eût été proposée dans le cours de la session actuelle.

I

En Belgique, malheureusement, nous n'en sommes pas là, et jusqu'ici la science des religions n'existe point pour notre enseignement public. Qu'un gouvernement clérical n'ait pas songé à remplir cette lacune, on le conçoit sans peine...... Mais voici bientôt quatre années que le pouvoir est échu à un parti dont le programme fondamental consiste dans la réorganisation de l'enseignement public sur une base exclusivement scientifique. Quel motif a donc pu jusqu'ici empêcher notre gouvernement de s'engager dans une voie tracée par tous nos voisins? Il se pourrait qu'il s'exagérât les prescriptions obligatoires de sa neutralité en matière religieuse.....

Nous estimons que l'État doit rester neutre entre toutes les confessions et même entre toutes les opinions religieuses ou anti-religieuses. Dans l'organisation de l'instruction publique, il aura à observer cette neutralité, pour ainsi dire, passivement et activement; passivement, en s'abstenant de réfuter ou d'appuyer les prétentions d'une théologie particulière; activement, en pour-

[1]) Ajoutons-y le nom de M. Charles Lemonnier, qui est revenu à la charge dans les *États-Unis d'Europe* (12 novembre 1881) avec une grande force: « L'on n'étudie et l'on n'enseigne encore en France l'histoire des religions qu'au collège de France. M. Vernes demande qu'on l'enseigne partout, dans les lycées et dans les collèges, dans les écoles primaires elles-mêmes. Non pas immédiatement: les professeurs manquent à la fois et les livres, mais on devrait au moins se mettre à la besogne. C'est nous qui parlons et, dès aujourd'hui, l'étude de l'histoire des religions pourrait et devrait faire partie du programme des écoles normales pour les instituteurs et pour les institutrices. — Nous entendons, bien entendu, que cette étude et cet enseignement se fassent avec toute la rigueur des méthodes scientifiques, sans aucun esprit de religion, sans aucun esprit d'irréligion. Quelque opinion que l'on se fasse de la religion, du sentiment religieux, de la nature, de l'origine, de l'utilité, de la nécessité d'une croyance religieuse, un fait est incontestable: il y a eu de tout temps, il y a dans notre temps des religions. — Quels dogmes ont enseigné ces religions? — Quel culte ont-elles prescrit? — Quelles règles de conduite ont-elles données aux hommes? — Quels faits considérables ont-elles produits dans l'histoire? — Favorables ou défavorables à la civilisation? — Quelles influences ont-elles exercées sur les sciences, sur l'industrie, sur les arts, sur toutes les branches du développement humain? — Ce n'est point même une esquisse du programme que nous voulons tracer, mais de simples indications sur le caractère, l'étendue, l'objet et les conséquences de l'enseignement nouveau, et il nous semble que ces indications, pour incomplètes qu'elles soient, suffisent à montrer la justesse et l'opportunité de l'idée de M. Maurice Vernes. » (*Réd.*).

suivant sa tâche scientifique, sans s'inquiéter des solutions dogmatiques que les Églises peuvent donner chez elles aux mêmes problèmes. En d'autres termes, la véritable neutralité de l'école ne consistera pas à écarter les questions que les religions positives prétendent se réserver, mais à traiter ces matières exclusivement d'après les règles de la science, sans se préoccuper des armes que peut puiser dans un enseignement de cette nature la polémique religieuse ou anti-religieuse.....

Tout dépend ici, nous le reconnaissons sans hésiter, de la façon dont le professeur comprendra sa tâche. Mais le même péril se rencontre dans tous les cours qui touchent par un côté quelconque aux questions contemporaines, — qu'il s'agisse d'histoire, de législation, de philosophie ou même de littérature. Ainsi, pour n'en citer qu'un exemple, dans le cours de littérature hébraïque institué à l'Université de Liége, le professeur n'a-t-il pas à formuler son opinion sur l'âge et la source des documents qui ont servi de base à la rédaction du Pentateuque? Or, il est peu de problèmes littéraires qui aient mis davantage aux prises la critique indépendante et la critique orthodoxe. Pourquoi y aurait-il plus de difficulté à discuter, dans un esprit purement scientifique, les origines du Nouveau que de l'Ancien Testament ? Et l'histoire de la Réformation, qu'il faut bien enseigner tout au long dans nos établissements d'instruction moyenne, offre-t-elle moins de prise aux vues systématiques du prosélytisme, surtout dans notre pays, que l'histoire du christianisme dans l'empire des Césars ? — Quant aux religions qui nous sont étrangères, cette crainte ne peut même pas naître.....

Ce qui, du reste, doit nous rassurer pleinement, c'est que la vraie science a sa pudeur, lui interdisant de se mettre au service d'intérêts étrangers, si importants qu'ils puissent paraître au point de vue religieux ou politique. Les procédés de la polémique courante — qui font exclusivement ressortir un côté des choses et qui s'attachent moins à trouver la vérité qu'à établir des théories préconçues — ont leur place marquée dans des sphères extra-scientifiques où ils peuvent même être appelés à remplir une vraie mission d'assainissement social. Mais il n'y a que les petits esprits et les demi-savants qui se hasardent à introduire, dans le sanctuaire de la science, les préoccupations du dehors, et quiconque a une fois goûté les pures jouissances de la vérité recherchée pour elle-même, ne s'abaissera pas à forcer les interprétations de la science pour les faire rentrer dans le cadre étroit d'un système préconçu ou, pis encore, pour y ramasser des armes de combat qui finiraient par se retourner contre lui.

Du reste, nous n'avons qu'à regarder ce qui se passe à l'étranger. Où l'établissement d'un cours d'hiérographie a-t-il justifié les appréhensions des esprits religieux ? Qu'on nous cite la chaire où cet enseignement a dégénéré en un prosélytisme sectaire ou philosophique ! Tous les ouvrages qui font actuellement autorité, soit dans la partie générale, soit dans les branches particulières de la science des religions, ne révèlent-ils pas un ferme désir d'accorder aux manifestations positives du sentiment religieux, non-seulement l'attention due à un des facteurs les plus importants de la civilisation, mais encore toute la sympathie compatible avec l'impartialité historique ?

« Que des sociétés religieuses qui font profession d'entretenir actuellement

avec la divinité des relations surnaturelles — disait M. Vernes dans le programme de sa *Revue* — cherchent une preuve du pouvoir surnaturel qu'elles s'attribuent dans des faits qui se sont passés il y a dix-huit cents ans ou plus, et tiennent à affirmer le caractère miraculeux de ces faits, nous ne songeons aucunement à leur en contester le droit. Nous contestera-t-on, à notre tour, le droit d'appliquer une règle humaine, précise, expérimentale à ces mêmes faits, dans la seule intention de nous en rendre un compte exact, comme nous le faisons pour la Grèce, pour la Perse, pour l'ensemble des religions profanes? A côté de l'explication traditionnelle des origines du christianisme, dominée par le point de vue personnel du croyant — l'explication historique. Que la philosophie ou la religion cherchent ensuite à tirer à elles les résultats de leur examen, ce sera leur affaire. Quant à nous, nous ne prétendons faire ici ni philosophie, ni religion, rien que de l'histoire. » — La *Revue* de M. Vernes est actuellement dans sa troisième année d'existence. Est-elle restée fidèle aux promesses de son programme? La susceptibilité la plus ombrageuse ne pourrait l'accuser d'avoir trahi les méthodes de l'histoire dans un intérêt dogmatique ou polémique. Voilà le vrai terrain de la neutralité, et l'État moderne n'en doit point chercher d'autre pour déterminer les tendances comme les matières de son enseignement.....

II

Après avoir établi qu'il faut introduire l'histoire des religions parmi les branches de l'instruction publique, nous avons à examiner quelle part il convient de lui faire aux divers degrés de l'enseignement.

Une des principales objections formulées par M. Laboulaye, à la tribune du Sénat français, contre l'introduction de l'histoire des religions dans l'enseignement supérieur, c'était l'impossibilité de trouver un professeur également au courant de toutes les sciences spéciales qui fournissent à l'hiérographie ses sources et ses matériaux. Où trouver, en effet, l'archéologue, épigraphiste, numismate, linguiste et anthropologiste; pour qui les hiéroglyphes de l'Egypte n'auraient pas plus de mystères que les cunéiformes de l'Asie-Mineure; indianiste et sinologue; au courant de toutes les antiquités, phéniciennes, slaves, germaniques, celtes, étrusques, grecques et romaines; également versé dans l'exégèse de la Bible, du Zend-Avesta et du Coran; interprète ingénieux des superstitions des sauvages et explorateur sagace des races préhistoriques? Plusieurs Pic de la Mirandole n'y suffiraient pas aujourd'hui.

Mais la difficulté est la même pour l'enseignement général de l'histoire politique et même de l'histoire naturelle. Cependant personne ne songe à soutenir que la nécessité de poursuivre le travail *en profondeur* dans chaque subdivision de ces sciences, si l'on veut y réaliser des découvertes fructueuses, ait pour corollaire l'inutilité d'un travail *en largeur* qui, résumant et condensant les résultats obtenus par les spécialistes, offre une vue d'ensemble sur des connaissances du même ordre

La seule question est de savoir si l'histoire des religions a des matériaux assez abondants et assez sûrs pour être élevée dès maintenant à la hauteur

d'une science. Or, s'il est vrai qu'elle est encore loin d'être achevée, il n'en est pas moins établi qu'elle possède désormais un champ d'action suffisamment vaste et des procédés suffisamment précis pour avoir droit à une place spéciale parmi les sciences historiques. La discussion des textes et l'interprétation des monuments où sont consignés les principaux phénomènes du sentiment religieux, ont fait trop de progrès dans toutes les langues et sur tous les points du globe pour qu'un esprit façonné aux méthodes de l'enseignement, s'il est capable de s'assimiler les travaux d'autrui et de se tenir au courant des découvertes journalières, ne puisse remplir avec distinction, ce que M. Vernes appelle à juste titre une chaire de *vulgarisation scientifique*.

A côté de ce cours général, M. Vernes réclame du gouvernement Français la création de cours spéciaux consacrés, dans chaque centre universitaire, à l'histoire de la religion juive et de la religion chrétienne. Nous sommes loin de contester la valeur de son argumentation : il est certain même à un point de vue purement scientifique, qu'il s'attache une importance particulière au principal système religieux des sociétés contemporaines, ainsi qu'à la religion dans laquelle ce système plonge ses racines. Mais, dans notre pays, où l'exégèse religieuse est encore à fonder et où, d'autre part, l'opinion doit encore se familiariser avec l'idée même d'un pareil enseignement, — sans parler de certaines considérations budgétaires qu'il ne faut pas négliger, — nous estimons qu'il vaudrait mieux restreindre l'expérience à un cours général d'hiérographie dans nos facultés de philosophie et lettres.

M. Vernes invoque l'exemple de la Hollande. Mais il ne faut pas oublier qu'en Hollande la science des religions forme une Faculté spéciale et que les chaires en question s'y sont constituées par la simple *sécularisation* de cours précédemment établis dans l'intérêt d'une théologie particulière. Il existe néanmoins, chez nous, un fait qui permettrait aisément de tenter un pas dans la voie adoptée par le Collège de France et par les universités de Hollande. C'est l'existence, dans l'Université de Liège, de deux chaires, vouées, l'une à la littérature sanscrite, l'autre à la littérature juive et arabe. Ne pourrait-on demander aux savants spécialistes qui les occupent, de joindre à leur cours actuel, d'une part, l'histoire des religions de l'Inde, d'autre part, celle du judaïsme et de l'islamisme. Il ne s'agirait, en somme, que de compléter ou simplement d'élargir un programme déjà existant, car nous sommes convaincus que, dès maintenant, il est difficile de discourir sur des littératures aussi riches en productions religieuses, sans analyser les croyances dont elles sont les émanations et le reflet[1].

Nous n'avons pas la prétention de formuler ici, même à titre d'exemple, le programme d'un cours consacré à l'histoire générale des religions ; cependant nous voudrions montrer à nos lecteurs ce que nous entendons par un enseignement de cette catégorie, lorsqu'il s'agit, non d'approfondir telle ou telle de ses subdivisions, mais simplement de fournir, en une ou deux années, aux jeunes gens

[1]) Une communication particulière nous fait savoir que le désir exprimé par M. Goblet d'Alviella semble devoir se réaliser, au moins en ce qui touche la chaire de sanscrit. (*Réd.*).

de nos universités une vue d'ensemble sur le développement religieux des sociétés humaines.

La division des matières dans un cours d'histoire des religions est une tâche aussi ardue qu'un classement de ces religions elles-mêmes. Presque toutes les classifications proposées jusqu'ici reposent sur une distinction soit morphologique, soit historique. Au premier point de vue appartiennent, entr'autres, les classifications de M. Réville (religions animistes, polythéistes, monothéistes) et de M. Tiele (religions de familles ou de tribus, nationales, universalistes) ; au second, les classifications de MM. Max Müller, Vernes, etc. : qui sont basées sur des rapports de filiation et de milieux ethniques. Peut-être, dans un cours général, serait-il utile, pour faciliter l'intelligence de l'évolution religieuse, de ne s'en tenir rigoureusement à aucun de ces deux systèmes, mais de suivre d'abord l'ordre du développement philosophique, pour adopter celui du développement historique quand on aurait mené l'étudiant au seuil des grandes religions qui ont joué un rôle important dans l'histoire et particulièrement dans la genèse de notre propre civilisation.

Ainsi il faudrait débuter par ce que M. Réville a appelé les *Prolégomènes* d'une histoire des religions, c'est-à-dire par un aperçu systématique des phénomènes religieux et des lois qui s'en dégagent. Après avoir analysé et défini les phénomènes qui forment l'objet de son cours, le professeur exposerait la méthode qu'il compte leur appliquer, puis prenant le sentiment religieux dans ses manifestations les plus élémentaires, il en suivrait l'évolution progressive à travers ses innombrables causes de variation.....

Après cette introduction générale, on aborderait l'examen des religions les plus rudimentaires..... Nous croyons utile de commencer l'histoire des religions par l'examen comparé des idées et des coutumes religieuses chez les peuplades primitives... En second lieu, il y aurait à résumer l'histoire des religions locales qui ont acquis une individualité distincte... Nous estimons qu'après l'exposé des principales religions animistes, il faudrait aborder successivement l'histoire respective des cultes qui forment les deux groupes essentiels des religions antiques : 1° Les religions aryennes ou indo-européennes ; 2° les religions sémitiques, à côté desquelles pourrait se placer la religion de l'Égypte.

C'est à la fin de ce deuxième groupe qu'il conviendrait de placer la religion des Juifs. Mais celle-ci, comme il est inutile de le rappeler, a droit à une étude d'une importance spéciale, non moins en raison de son rôle historique que de son originalité doctrinale. L'histoire de la religion israélite sert naturellement de transition pour passer à l'histoire de la religion chrétienne ; mais peut-être serait-il bon d'introduire ici une sorte de récapitulation, une vue d'ensemble sur l'état respectif et les rapports réciproques des diverses religions qui se partageaient le bassin de la Méditerranée à la veille de notre ère et qui, toutes, ont exercé quelque influence, directe ou indirecte, sur la formation définitive du christianisme.

L'histoire générale de la religion chrétienne, qui devrait former — avec l'exposé de l'islamisme — la dernière partie du cours, n'est œuvre délicate que dans les questions relatives à l'authenticité et à la date des premiers documents

chrétiens. Mais, même sur les points obscurs et les plus controversés, la critique indépendante est arrivée aujourd'hui à de merveilleux résultats, dont les théologiens clairvoyants et consciencieux commencent à devoir prendre leur parti, malgré les contradictions de la chronologie ou de la tradition orthodoxes. — Quant aux développements ultérieurs du christianisme, à la formation de ses dogmes et de ses institutions, aux origines et aux destinées de ses schismes, ce n'est plus qu'une question de méthode et d'assimilation historiques.

Nous sommes loin de méconnaître les avantages que posséderaient, pour donner un pareil cours, des esprits versés dans l'étude d'une littérature ancienne et rompus aux habitudes de l'exégèse religieuse ; mais, à défaut de ces spécialistes, on doit reconnaître aussi que cet enseignement, tel que nous venons de l'esquisser, n'exige pas forcément la compétence du professeur dans l'une ou l'autre des branches qui concourent à former la science des religions. La Belgique, du reste, avec les faibles ressources dont elle dispose, ne peut songer à organiser une concurrence au Collège de France ou à l'Université d'Oxford, par la création d'autant de chaires qu'il y a de subdivisions dans la science historique. Mais il importe tout au moins que notre enseignement supérieur, s'il veut réellement mériter la qualification d'universitaire, embrasse les résultats acquis par les recherches spéciales dans tous les domaines de la science.

III

Dans l'instruction secondaire, la question qui nous occupe se rattache nécessairement à l'organisation générale de l'enseignement historique.....

Lorsque le gouvernement s'est décidé, l'année dernière, à rompre avec la vieille routine de l'enseignement secondaire, une de ses réformes les plus heureuses a été de transformer l'ancien cours d'histoire — qui se répartissait par grandes périodes chronologiques sur toute la durée des études moyennes — en trois cours concentriques respectivement conçus d'après l'âge et le développement intellectuel des élèves.

Le premier de ces cours, qui se donne en septième, offre déjà un aperçu général de l'histoire universelle, où le professeur doit signaler, dans une succession de tableaux caractéristiques, les grands peuples ou empires (étendue ou durée de leur domination, mœurs ou industrie, grands hommes). Le deuxième cours, où l'on commence à faire une part spéciale à l'histoire de Belgique et à l'histoire contemporaine, s'applique au récit et à l'enchaînement des grands faits ; il embrasse la sixième, la cinquième et la quatrième. Enfin le troisième cours développe les deux précédents ; on y recommande d'indiquer la transformation de quelques institutions politiques à certaines époques et de faire des tableaux des éléments de la civilisation ; il comprend la troisième, la seconde et la rhétorique.

Si, au point de vue où nous nous plaçons, on recherche dans les développements de ce programme la part faite à l'histoire des religions, on n'en trouve d'autre trace que cette mention, au programme de sixième : « Notions élémentaires de mythologie grecque et romaine. » A vrai dire, si on prend le programme de la rhétorique supérieure, où le gouvernement a institué un quatrième

cours d'histoire universelle, destiné à revenir particulièrement sur la formation des principaux empires et sur les grandes périodes de la civilisation, on trouve cette nouvelle récapitulation caractérisée dans les termes suivants : « ..... Au point de vue de la civilisation générale, elle signalera l'influence de ces grands États et coordonnera, par grandes périodes, des éléments de la civilisation (gouvernement, *religion*, arts, littérature, industrie, etc.), qui auront déjà pu être signalés en détail et séparément dans le cours de troisième et de seconde. Ce sera une sorte de discours sur l'histoire universelle. »

Il résulte de ce commentaire que les rédacteurs du nouveau programme n'ont pas plus entendu rejeter de l'enseignement historique les croyances que les mœurs, les arts et les institutions des peuples. Toutefois, un programme, surtout quand il est conçu en des termes aussi généraux, ne peut guère être apprécié que par la façon dont il est appliqué. Or, pour peu qu'on parcoure les manuels rédigés sur ce cadre, on sera immédiatement frappé des lacunes qu'ils présentent tous dans les passages relatifs aux croyances religieuses. Nous ne faisons pas seulement allusion ici aux traités d'histoire ancienne qui ont été rédigés et adoptés sous l'ancien programme. Mais même les ouvrages élémentaires qui répondent à la récente réorganisation de notre enseignement historique et qui se trouvent actuellement soumis au Conseil de perfectionnement, ne laissent guère présager un meilleur avenir pour la diffusion des résultats acquis dans l'histoire des religions...

Nous ne demandons pas de changement au programme actuel de l'enseignement historique dans les établissements d'instruction moyenne ; nous croyons, en effet, que le cadre de ce programme est suffisamment large pour se prêter à un développement sommaire de toute l'histoire religieuse des différents peuples. Il est possible que, plus tard, nous réclamions pour la rhétorique supérieure un cours spécial d'hiérographie ; mais, aujourd'hui, nous demandons simplement qu'un cours de ce genre soit suivi par les professeurs de l'enseignement moyen. A cet effet, il ne serait pas même nécessaire de l'introduire tout d'une pièce dans le programme des écoles normales. Il suffirait que le gouvernement l'instituât dans ses deux université et qu'il y envoyât les élèves normalistes, — comme il le fait à Liège, pour les cours d'histoire politique et littéraire, d'antiquités grecques et romaines etc., qui figurent au programme de l'école normale, mais qui n'y ont pas été organisés séparément...

IV.

Il semble oiseux de discuter si on doit introduire l'histoire des religions dans le programme officiel de l'instruction primaire. La question néanmoins, a été fort débattue dans ces derniers temps. M. A. Astruc soutenait, il y a quelques jours encore, devant le *Cercle des anciens normalistes* à Bruxelles, l'opportunité d'enseigner, dans l'école primaire, l'histoire *sainte* « laïcisée », c'est-à-dire l'histoire des juifs et de leurs croyances, assise sur des données exclusivement scientifiques... Nous ne voyons pas l'utilité d'attribuer à l'histoire des Juifs une place aussi prépondérante dans l'instruction primaire. Nous croyons préférable de la laisser dans son milieu naturel, là où s'enseignera l'histoire de l'Orient,

quitte à lui accorder alors une place en harmonie avec l'importance de son rôle dans le développement religieux de notre société.

La *Ligue de l'enseignement*, qui a tant contribué à la réforme de l'enseignement primaire en Belgique, avait proposé qu'on organisât l'enseignement de l'histoire générale dans l'école primaire sur un plan analogue au programme récemment adopté pour l'enseignement secondaire... Les vœux de la *Ligue* n'ont pas complètement prévalu. On connaît les principales lignes de la réforme opérée par loi du 1er juillet 1879. L'histoire sainte a disparu du programme officiel, avec les autres matières de l'instruction religieuse. L'enseignement de la morale a été « laïcisé ». Mais, d'autre part, on s'est borné à organiser, comme enseignement historique, un cours d'histoire nationale. Dans ces conditions, il ne peut s'agir d'introduire, à un titre quelconque, l'histoire des religions dans l'école primaire... Mais si, un jour, on en venait aux idées préconisées par la *Ligue*, il faudrait nécessairement faire une place à cette histoire dans l'étude des éléments qui ont concouru à former la vie et la destinée des peuples...

V.

Nous croyons avoir établi que l'Etat a le droit et le devoir d'introduire l'histoire des religions dans l'instruction publique[1]. Au point de vue pratique, tout ce que nous lui demandons, pour le moment, c'est qu'il ouvre ses universités à l'enseignement général de cette histoire. La chaire dont nous réclamons la création à Liège et à Gand aurait pour objet, non seulement de mettre à la portée de nos jeunes gens une science qu'ils doivent actuellement chercher près des professeurs de Paris, de Genève, d'Oxford, de Hollande, ou d'Allemagne, mais encore de combler, pour les futurs professeurs de l'enseignement moyen, une lacune de leurs études normales, qui réagit fâcheusement sur certaines parties de notre instruction secondaire. Cette mesure se présente, à la fois, comme une conséquence forcée des progrès réalisés, de nos jours, par la connaissance historique des religions, et comme un complément logique du programme gouvernemental, qui s'est donné pour but essentiel de séculariser l'enseignement à tous les degrés. Elle s'impose d'autant plus, dans notre pays, que la vivacité même de nos controverses religieuses et politiques nous fait un devoir de ne négliger aucun moyen pour propager, parmi les générations nouvelles, l'esprit de libre recherche et les habitudes d'impartialité historique.

[1]) M. Goblet d'Alviella nous informe que, postérieurement à la publication de son article, une commission, nommée par le gouvernement belge pour préparer la réorganisation de l'enseignement normal, a inscrit l'histoire des religions dans son projet de programme pour la section d'histoire de l'École normale des humanités. Le ministre de l'Instruction publique s'est également engagé devant la chambre des représentants à tenir compte des propositions de M. Goblet d'Alviella dans un projet de réorganisation de l'enseignement universitaire qu'il doit déposer à la prochaine session (*Réd.*).

M. PAUL BERT

ET

L'ENSEIGNEMENT DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS

I

M. Paul Bert a fait triompher devant la commission du budget de la chambre des députés pour 1880 son projet de création d'une chaire d'histoire des religions, au Collège de France, bientôt adopté par les deux chambres. Aujourd'hui il demande à l'assemblée du Palais-Bourbon d'adopter le principe de la création de chaires semblables dans les Facultés de lettres. S'il réussit dans cette nouvelle tentative, comme nous en avons le ferme espoir, il aura l'honneur d'avoir fait pénétrer dans notre haut enseignement une des branches les plus fécondes de la connaissance historique, dont les philosophes, les historiens et les littérateurs de profession auraient dû réclamer depuis longtemps la représentation.

Nous avons toutefois une réserve à faire sur la forme qu'a choisie l'honorable député et ancien ministre de l'instruction publique. Sa proposition paraît, à première vue, viser particulièrement les facultés de théologie catholique dont elle réclame la suppression, et les « chaires d'histoire des religions, de langue hébraïque et de droit ecclésiastique » dont M. Paul Bert veut doter les facultés de lettres et de droit, semblent ne venir là qu'en remplacement des établissements dont l'existence est menacée. Nous eussions préféré voir les créations projetées légitimées par elles-mêmes ; dans la rédaction actuelle elles semblent fondées sur la ruine d'écoles que, pour notre part, nous regretterions de voir sacrifiées à un besoin de symétrie absolue. Sans attacher une grande importance à une question de forme que l'auteur a pu croire utile à la réussite de sa proposition, nous estimons qu'il n'y a guère de points communs entre l'institution dans les facultés de lettres d'une branche capitale de l'histoire philosophique et littéraire trop longtemps méconnue, et la disparition des facultés catholiques. Ainsi il saute aux yeux que l'histoire scientifique des religions, et particulièrement du judaïsme et du christianisme, n'a point pris naissance dans les établissements de théologie catholique et qu'elle ne saurait leur succéder que par une fiction un peu risquée ; pour être logique, M. Bert aurait dû viser les facultés protestantes. Mais il ne veut point toucher à celles-ci, précisément parce qu'il reconnaît qu'elles rendent de réels services à la connaissance exacte de l'évolution religieuse.

En réalité il s'agit de pourvoir, dans des sphères diverses, à des besoins de nature toute différente. Les facultés catholiques représentent, dans une sérieuse

mesure, les liens qui unissent une portion du clergé et de l'opinion catholique instruite au mouvement intellectuel et littéraire de l'université de France. Les facultés protestantes préparent un clergé instruit à un groupe religieux médiocrement représenté dans notre pays, mais puissant au dehors et illustré par d'admirables travaux d'histoire et d'exégèse. Les professeurs d'histoire des religions dans les facultés des lettres exposeront à un point de vue purement théorique des événements sans l'intelligence desquels il n'y a pas d'histoire approfondie, pas de littérature ou de philosophie complètes. Voilà donc des établissements qui répondent à des besoins distincts et ne sauraient ni se suppléer, ni se supplanter. Nous en trouvons l'aveu dans une *Note sur le rôle et le caractère universitaire des facultés de théologie protestante* publiée récemment par la faculté de Paris : « Empêchons-nous par notre présence l'Université de s'enrichir des branches d'études que nous enseignons à notre point de vue particulier ? L'empêchons-nous, par exemple, d'introduire dans le programme des Facultés de lettres l'étude des phénomènes religieux, sans l'intelligence desquels l'histoire générale reste incompréhensible ? Lui faisons-nous obstacle pour l'établissement de chaires d'histoire des religions, d'histoire du judaïsme et du christianisme ? Bien au contraire, M. le ministre Paul Bert déclarait tout récemment que c'est grâce aux travaux accomplis sur ces points par la science protestante que l'Université peut songer à s'enrichir du domaine exploré par la patiente enquête de celle-ci. Nous applaudirons, pour notre part, à cette reconnaissance officielle de la place que la religion tient dans l'histoire des sociétés, laissant à l'État le soin d'appeler à cet enseignement difficile des maîtres qualifiés, en dehors de toute préoccupation dogmatique. — Cette innovation n'entamera en aucune façon notre situation. La destination toute spéciale des facultés de théologie comme pépinières de jeunes pasteurs, continuera de justifier leur présence dans les cadres universitaires, même après que l'histoire des religions aura conquis la place qui lui convient dans les facultés de lettres à côté de l'histoire et de la philosophie. . .—Nous en revenons à ceci : Désire-t-on que le clergé protestant continue d'être élevé à l'école de l'Université, ou veut-on, pour la satisfaction d'une symétrie plus apparente que réelle, rompre les liens qui l'attachent à l'enseignement national et public ? Il n'est que trop clair que l'État, en nous retranchant de l'Université, renoncerait volontairement à une part d'influence sérieuse, qu'il affaiblirait de propos délibéré l'élément laïque qu'il est de son intérêt de propager et d'entretenir dans les églises et auquel notre propre tradition nous lie si fortement. »

Mais assez sur ce point. La cause de la création de chaires d'histoire générale des religions, de judaïsme et de christianisme dans les facultés de lettres, n'est solidaire d'aucune suppression. Nous tenions à le rappeler — ou à l'établir. Nous n'insisterons pas davantage.

II

La proposition de M. Paul Bert sera accueillie très favorablement par l'opinion publique. On sait aujourd'hui pertinemment qu'il ne s'agit point d'introduire la

polémique dans les facultés de lettres, mais tout au contraire de transporter sur le domaine de la recherche *objective*, impartiale, exacte, une matière dont des préjugés étroits et des passions infertiles ont failli faire oublier la haute portée, le profond et durable intérêt. On sait aussi que des tentatives analogues se sont produites dans plusieurs pays étrangers avec un plein succès. L'ensemble des recommandations de fait et de théorie dont peut s'appuyer la thèse de la représentation de l'histoire des religions dans l'enseignement public, constitue, à l'heure présente, un dossier respectable[1]. La discussion publique pourra ramener de vieux arguments, aujourd'hui tombés dans le discrédit. Nous parierions volontiers qu'il seront présentés sans grand entrain.

Ce qui nous préoccupe, ce n'est point l'opposition que rencontrera le projet en question : ce sont les moyens pratiques de le faire aboutir, et cette préoccupation nous a mis la plume à la main. En un mot : comment donner au nouvel enseignement le personnel qui en assurera le succès? La réponse à cette question est, d'ailleurs, liée à la solution qui sera donnée de cette autre : quel sera le rôle de l'enseignement des religions dans les facultés de lettres ?

Cet enseignement, tout d'abord, ne devra point être de pure érudition, comme il peut convenir à une chaire du collège de France ou de l'École des hautes études. Il ne saurait revêtir les allures d'une minutieuse investigation appliquée à des points de détail. Pour prendre et tenir sa place dans l'enseignement classique, il lui faudra consister en une large et solide exposition de l'histoire générale des croyances et des pratiques religieuses au sein des peuples civilisés tels qu'ils ont été constitués par l'évolution et le mélange des deux grandes familles égypto-sémitique et indo-européenne. Cette histoire est elle-même dominée, au point de vue de la formation des sociétés modernes, par le fait de l'avènement du christianisme, sorti du judaïsme. D'où l'importance exceptionnelle de l'étude critique de la Bible (ancien et nouveau testament).

1) Voici l'énumération de plusieurs pièces ou notes à consulter :

I. *De la théologie considérée comme science positive et de sa place dans l'enseignement laïque*, par Maurice Vernes (article de la *Revue scientifique* reproduit dans nos *Mélanges de critique religieuse*. Paris, Fischbacher 1880, p. 301-313.

II. L'histoire sainte laïcisée et sa place dans l'enseignement primaire (*ibidem*., p. 314-326).

III. Préface des dits *Mélanges* p. VI-XV.

IV. *De la théologie etc.* (cf. n° I) par E. Littré. (Article de la *Philosophie positive* reproduit dans nos *Mélanges* (p. 329-345) en appendice sous le titre de : *Etude de M. Littré sur la nécessité d'un haut enseignement de critique religieuse.*

V. *Quelques observations sur la place qu'il convient de faire à l'histoire des religions aux différents degrés de l'enseignement public*, par Maurice Vernes (*Revue de l'histoire des religions*, 1881, t. III, p. 1-30. — Tirage à part chez Ernest Leroux).

VI. Différents articles sur l'enseignement de l'histoire des religions en Hollande (*Revue*, 1880, t. I. p. 379-385 ; t. II, 377-386 et 386-389 ; 1880, t. IV, p. 243-247.)

VII. *L'histoire des religions en Belgique* (d'après M. Goblet d'Alviella) (*Revue*, 1882, t. VI. p. 113).

VIII. Notes diverses dans la chronique de la *Revue* (1880, t. I. p. 152-154 ; 1881, t. III, p. 393-394 ; t. IV, p. 113-116 et 380).

Mais il faut serrer la question de plus près. Aujourd'hui les facultés de lettres tendent à délaisser les « grandes » leçons pour se consacrer à leurs élèves proprement dits, candidats à la licence et aux agrégations. Nous avons dit *la licence*: on sait que de récentes mesures ont admis, pour la seconde partie du programme, une division en lettres proprement dites, philosophie et histoire. Où placer l'histoire des religions? Nous n'hésitons pas à dire: dans la philosophie. L'enseignement de la philosophie dans les facultés marche au-devant d'une crise inévitable; à côté de la solidité et de la consistance que possèdent les sciences philologiques et historico-géographiques, le caractère aléatoire de la partie dogmatique de la philosophie, telle qu'on l'enseigne souvent, saute aux yeux. La partie la plus solide de son domaine, l'histoire elle-même, est singulièrement affaiblie par le silence gardé sur le développement et les différentes formes de l'idée religieuse. Nous croyons que l'histoire des religions trouve là sa place toute préparée. La licence ès-lettres-philosophie et l'agrégation de philosophie s'annexeront avec profit et plaisir, ce qui n'est pour elles aujourd'hui qu'une *terra incognita*. — Nous estimons que la philosophie religieuse ou philosophie de la religion, qui donne lieu, en ce moment même, de l'autre côté du Rhin, à des travaux si considérables, doit rentrer directement dans le programme du professeur de philosophie dogmatique. Le professeur d'histoire des religions sera simple historien.

Et maintenant, comment former le personnel nécessaire? Comment arriver, dans l'espace d'un petit nombre d'années, à doter nos facultés de professeurs d'histoire des religions?

Circonstance assez naturelle, bien qu'au premier abord elle puisse paraître bizarre, — il serait, à l'heure présente, plus aisé de garnir des chaires d'érudition pure et simple — religions de l'Inde, de la Perse, de la Grèce, de l'Egypte, judaïsme, christianisme, — que des chaires d'histoire générale des religions telles que celles dont le programme a été esquissé tout à l'heure. A de telles chaires, en effet, il ne faut pas tant des érudits, des hommes en possession d'un domaine déterminé comme nous en possédons en assez grand nombre, que des hommes munis de principes généraux exacts, habitués aux bonnes méthodes de l'histoire, capables de dépouiller avec intelligence la production scientifique sur les différents domaines de l'histoire religieuse. Or, ces hommes n'existent pas pour le point qui nous occupe; ils sont à faire.

Nous ne méconnaissons pas que la théologie protestante indépendante pourrait fournir au début d'utiles recrues. On y trouverait quelques personnes offrant l'avantage d'une connaissance solide des questions bibliques, de toutes les plus importantes comme les plus délicates. Mais ce n'est évidemment pas la voie par laquelle s'assurera le recrutement normal d'un ordre d'enseignement destiné à se fondre intimement avec ceux qui sont constitués depuis longtemps. Le personnel de l'histoire des religions doit se former de la même manière et dans le même milieu que le personnel de l'histoire, des lettres et de la philosophie.

Pour qu'il se forme, il lui faudrait donner, sans tarder, un cours préparatoire, un véritable cours *normal*. Dans ce cours normal, le professeur indiquerait les principes généraux de l'étude de l'histoire des religions, se bornerait à des

indications très sommaires sur les religions classiques (Grèce et Italie) dont l'éducation littéraire générale aurait mis l'étude à la portée de ses élèves, traiterait sans détail des autres religions indo-européennes (Inde, Perse, etc.) et des religions de l'Égypte, de l'Assyrie, de la Phénicie, de l'islamisme et de l'histoire de l'Église chrétienne, qui, soit sont représentées indirectement dans l'enseignement — c'est le cas à Paris, — soit ont donné naissance à une littérature solide et d'accès facile, et consacrerait tout son effort à la critique biblique, c'est-à-dire à l'étude du judaïsme et des origines du christianisme pour lesquels il n'existe actuellement aucune représentation. — Dans ces conditions on obtiendrait assez rapidement un personnel suffisant à la tâche projetée.

Si, au contraire, on procède à des créations sans se préoccuper antérieurement de la formation du personnel, on sera dans l'obligation, ou bien de laisser des chaires vacantes, ou bien d'y pourvoir d'une façon insuffisante. Ce serait l'échec, peut-être inévitable, d'une tentative qui, si elle est menée avec esprit de suite et prudence, peut avoir, nous en sommes convaincu, les conséquences les plus heureuses pour l'avenir de notre enseignement supérieur.

Les détails de la mise à exécution ne nous regardent pas. Le principe proposé par M. Paul Bert une fois voté et les fonds mis à la disposition du Ministre de l'Instruction publique, c'est à celui-ci, c'est au conseil supérieur et aux comités consultatifs, c'est à la haute administration qu'il appartient d'en assurer le succès par les mesures convenables.

Où placer le cours normal que nous considérons comme indispensable ? — A l'École normale supérieure ? Il n'y serait pas accessible à tous. — A la Faculté des lettres de Paris sous la forme de cours complémentaire ? Nous nous sommes laissé dire que la mesure soulèverait les plus graves difficultés. — A l'École des hautes études (section historique et philologique) ? Cette institution qui aura le grand honneur d'avoir réinstallé en France l'enseignement érudit, aurait dû, depuis longtemps, réclamer un cours de critique biblique ; elle ne le recevrait peut-être pas volontiers sous la forme d'un cadeau. — Il y a encore la section philosophique de la même école qui, par un concours de circonstances imprévues, est passée récemment de l'état de puissance à celui d'acte : celle-ci serait peut-être de moins difficile abord. — On pourrait enfin créer au Collège de France une chaire de critique biblique en priant le professeur de se partager avec le titulaire actuel de la chaire d'histoire des religions le soin de former les futurs professeurs de l'enseignement supérieur universitaire.

III

Les réflexions que nous suggère l'éventualité prochaine d'une décision des pouvoirs publics sur la proposition de M. Paul Bert tendant à organiser dans les facultés des lettres l'enseignement de l'histoire des religions sont, en résumé, les suivantes :

1° La création des chaires projetées devrait être résolue indépendamment de la question de conservation des facultés de théologie catholique ou protestante ;

2° L'histoire des religions est destinée à être dans un rapport particulier avec l'enseignement philosophique;

3° L'enseignement des religions ne sera assuré qu'autant que la création des chaires projetées aura été subordonnée à l'organisation d'un cours normal préparatoire audit enseignement.

Maurice VERNES.

(L'abondance des matières nous oblige à renvoyer au numéro prochain le *Dépouillement des périodiques*, la *Chronique* et la *Bibliographie*.)

L'Editeur Gérant,

Ernest LEROUX.

LAVAL. — IMP. ET STÉR. E. JAMIN, QUAI D'AVESNIÈRES, 49.

LE

PRÉTENDU HÉNOTHÉISME DU VÉDA[1]

L'usage a depuis longtemps prévalu de répartir les différentes religions du globe en deux groupes, le groupe monothéiste et le groupe polythéiste, selon qu'elles reconnaissaient et adoraient un dieu personnel unique ou plusieurs. Cette classification est certainement partiale, puisqu'elle range dans une même catégorie la grande masse des religions connues, tandis que, sous le chef de monothéisme, on ne rencontre que la vieille croyance juive avec ses deux successeurs et continuateurs, le christianisme et l'islamisme, et aussi l'ancienne religion de la Perse ou Zoroastrisme (dans la mesure, toutefois, où l'on ne tiendrait point plutôt cette dernière pour dualiste : c'est un point sur lequel les opinions varient et continueront probablement de varier). C'est, en réalité, l'œuvre des monothéistes qui ont mis dans un même tas toutes les religions qui s'étaient refusées à proclamer leur propre dogme fondamental de l'unité de la force divine qui gouverne le monde et règle ses affaires, et leur ont appliqué en commun un nom renfermant et ayant l'air de renfermer quelque idée de reproche, tel que le nom de religions « païennes ». Mais cette désignation n'en est pas moins fondée également sur une caractéristique de la plus haute va-

[1] M. Whitney a bien voulu mettre par écrit à notre intention une communication orale faite à la Société orientale américaine et dont les *Proceedings* de la dite société n'ont donné qu'une analyse très succincte, déjà mentionnée et appréciée par notre collaborateur M. Barth dans son Bulletin 1882. (t. V, p. 110-111).

leur, et, à raison de ce fait, elle doit continuer d'être approuvée et de se maintenir dans l'usage. L'effort des savants doit se porter désormais sur ce point, de trouver des criteriums permettant de répartir les innombrables formes du polythéisme en sous-classes satisfaisantes. L'élément panthéiste ne semble pas appelé à fournir un criterium de cette nature : le panthéisme est, en effet, plutôt une forme philosophique que religieuse ; il ne possède pas de caractère propre populaire ou national, mais il est partout limité à une étroite classe de philosophes ou d'*illuminati*.

Un seul écrivain, mais de grande réputation, et influence — le professeur Max Müller — a tenté récemment, non point tant de diviser le polythéisme en deux sous-classes, que d'introduire entre le polythéisme et le monothéisme une nouvelle classe essentielle, dotée également d'un nom nouveau et indépendante des deux autres : il l'appelle *hénothéisme* (ou cathénothéisme) et entend par là quelque chose que nous pouvons désigner en abrégé par ces mots : « l'adoration temporaire d'un Dieu unique. » Il trouve cette forme religieuse représentée dans les croyances religieuses de l'Inde ancienne à sa période la plus primitive : dans la « religion védique », selon l'expression dont nous la désignons habituellement, et, autant qu'il paraît, il ne la trouve point représentée ailleurs. Ainsi, dans le cas où nous accepterions cette manière de voir, nous nous trouverions n'avoir pas fait grand chose, après tout, en ce qui concerne la réduction de l'énorme masse des cultes polythéistes, nous n'aurions fait qu'établir une nouvelle division composée d'un membre unique. Ce point, toutefois, n'est que d'une considération secondaire ; ce que nous avons à faire, c'est d'examiner si le caractère préconisé par Müller comme appartenant à la religion védique, est fondé dans la vérité, et si ce caractère est d'une signification assez importante pour motiver une classification nouvelle.

Le germe de la doctrine de Müller se trouve dans les dernières pages de son « Histoire de l'ancienne littérature sanscrite. » Dans cet ouvrage (1re édition, 1859, p. 532), après avoir parlé

des plus anciens hymnes du Véda « qui célèbrent le pouvoir et la majesté de déités individuelles, telles que Varuna, Indra, Agni (le feu), les Maruts (les vents), Ushas (l'aurore), etc. », l'écrivain poursuit en ces termes : « Quand ces dieux individuels sont l'objet de l'invocation, ils ne sont pas conçus comme limités par le pouvoir des autres, comme étant par rapport à ceux-ci d'un rang supérieur ou inférieur. Chaque dieu est, dans la pensée de celui qui le prie, aussi bon que tous (c'est-à-dire que n'importe lequel ?) les autres dieux. Il donne, pour l'instant, l'impression d'une divinité réelle — d'un être suprême et absolu, en dépit des limitations nécessaires qu'une pluralité de dieux devrait infliger, selon notre manière de voir, à chaque dieu en particulier. Tout le reste disparaît pour un moment du champ de vision du poète, et celui-là seul qui doit accomplir leurs désirs demeure en pleine lumière aux yeux des adorateurs.... Il serait aisé de trouver, dans les nombreux hymnes du Véda, des passages dans lesquels presque chacun des différents dieux est représenté, à son tour, comme suprême et absolu. » Puis, après avoir cité de nombreux exemples, dont quelques-uns consistent en des hymnes entiers, il conclut ainsi (p. 546) : « Quand Agni, le seigneur du feu, est invoqué par le poète, il est parlé de lui comme du premier dieu, qui n'est pas inférieur à Indra lui-même. Tant qu'on s'adresse à Agni, Indra est oublié ; il n'y a pas de compétitions entre ces deux personnages, il n'y a aucune rivalité entre eux ou (et ?) d'autres dieux. C'est là un trait de la plus grande importance dans la religion du Véda et qui n'a jamais été pris en considération par ceux qui ont traité du polythéisme ancien. »

Dans ses discussions ultérieures sur l'histoire et la théorie des religions, Müller continua à donner à cet élément, jusque-là négligé, la place d'honneur qu'il estime lui revenir, en l'introduisant sous le nom de « hénothéisme », qu'il recommande chaudement. Ainsi dans ses « Lectures sur la science de la religion » (données en 1870, mais publiées seulement en volume en 1873), il enseigne qu'une religion hénothéiste « représente chaque divinité comme indépendante de tout le reste, comme

la seule divinité présente à l'esprit de l'adorateur pendant le temps qu'il adore et prie » (p. 141), et, finalement, dans son dernier ouvrage sur ce sujet général, dans ses Hibbert-« Lectures sur l'origine et le développement de la religion », il définit (lecture VI) l'hénothéisme comme étant « l'adoration de dieux particuliers[1] » et le polythéisme, dans sa différence avec ce dernier, comme consistant dans « l'adoration de plusieurs déités qui, réunies, forment un gouvernement divin sous le contrôle d'un dieu suprême. »

Si maintenant nous portons notre attention sur ce trait de la religion védique, sur lequel la nouvelle classification prétend se fonder, nous verrons que Müller, bien qu'il l'ait souvent établi d'une façon parfaitement exacte, toutefois, dans l'usage qu'il lui assigne en fin de compte, l'exagère grandement et porte atteinte à son caractère réel. Il est incontestablement vrai, ainsi qu'il le prétend, qu'on peut sans peine trouver dans les nombreux hymnes du Rig-Véda, provenant d'auteurs comme d'âges différents, des passages où certains dieux sont loués, chacun à son tour, de la façon dont un dieu suprême seul peut être célébré, le reste semblant « disparaître *pour un moment* » de la vue de l'adorateur. On peut trouver les passages en question réunis et classés dans le cinquième volume des Textes sanscrits de Muir, qui contiennent tous les matériaux nécessaires pour nous mettre en état de juger la cause entière avec compétence. Mais, d'un autre côté, il est très loin d'être vrai d'une façon générale que l'hommage rendu à quelqu'un des dieux védiques, inclue l'oubli ou l'ignorance du reste. On ne peut reconnaître le bien-fondé de l'assertion, d'après laquelle « quand l'un est invoqué, les autres sont oubliés, » qu'à la condition d'y ajouter le mot « quelquefois », — addition indispensable, mais qui modifie du tout au tout l'aspect de la chose ; car c'est seulement en laissant de côté la circonstance ainsi exprimée et en n'en tenant pas compte que Müller est

1) L'expression anglaise ne se prête pas à une traduction fort claire, aussi nous la reproduisons : « a worship of single gods. » (*Réd.*).

capable de donner à la religion du Véda cet aspect particulier qui réclame ou justifie un nom nouveau.

Sur le point de fait, aucune religion ancienne ne nous présente ses divinités dans un état de juxtaposition et de combinaison plus fréquent et plus varié. Les choses n'ont certainement point atteint dans l'Inde cette phase où les personnages divins sont mis, les uns à l'égard des autres, dans des relations humaines, pas plus qu'elles ne sont arrivées à celle où les diverses divinités forment, comme ce fut le cas plus tard, une hiérarchie régulière avec différents degrés d'autorité et de pouvoir. Leurs sphères et leurs fonctions, comme dans tout polythéisme où les différentes personnifications continuent de garder essentiellement leur caractère originel dérivé des différents départements des activités de la nature, sont considérées séparément les unes des autres et regardées comme indépendantes ; pourtant elles sont dans leur ensemble et collectivement les contrôleurs du monde et les arbitres de la destinée humaine, et elles sont constamment invoquées en cette qualité. Elles sont adorées et priées par couples : Indra-Agni, Indra-Varuṇa, Indra-Soma, Mitra Varuṇa, Agni-Soma, Vâta-Parjanya, Ciel et Terre, Soleil et Lune, Aurore et Nuit, et bien d'autres encore. Elles sont groupées en séries, les Adityas, les Maruts, etc. Elles sont classées en tant que dieux du ciel, de l'atmosphère, de la terre. Elles sont aussi récapitulées en un seul corps sous l'appellation de « tous les dieux » et invoquées sous cette forme : les hymnes dans lesquels plusieurs divinités, de différents rangs d'importance, sont adorées simultanément, forment une division reconnue du contenu du Véda et ne sont nullement rares. Cela représente l'attitude usuelle de l'Hindou védique à l'égard de la grande quantité de dieux auxquels il croyait. Et le *culte* védique, ou ordre de l'adoration, fondé sur cette foi, qui en contient l'expression et qui, dans une certaine mesure, a été conservé jusqu'au temps présent, offre les caractères correspondants : il comprend plusieurs divinités dans le même ensemble de cérémonies. On n'a qu'à feuilleter les pages des Brâhmaṇas et des Sûtras pour voir comment l'atten-

tion de celui qui sacrifie se partage largement et impartialement entre ses différents dieux. L'esprit qui traverse toute la religion védique est celui qu'exprime ce verset (étrangement cité par Müller parmi ceux qui prouvent l'hénothéisme) : « Parmi vous, ô dieux, il n'en est point qui soit faible, point qui soit jeune ; vous êtes tous grands en vérité ! »

Seulement, d'autre part, dans des cas exceptionnels, plus fréquents à l'égard de certains dieux, moins fréquents en ce qui concerne d'autres (et qui ne se rencontrent point du tout pour un grand nombre), le poète védique exalte à l'excès l'objet particulier de son hommage, lui assignant des attributs qui sembleraient proprement appartenir à un dieu suprême, ou même à un dieu qui serait unique : jamais, il est vrai, en l'appelant dieu unique, mais en le célébrant comme le plus puissant des dieux, comme le père des dieux et des hommes, comme celui qui soutient et même qui a créé le ciel et la terre, et ainsi de suite. Cela n'inclut, à aucun degré, la négation du polythéisme ; ce n'est point l'existence des autres dieux qui est oubliée, fût-ce *pour un moment*, mais simplement la portion d'honneur et de pouvoir qui leur revient. Ce trait particulier de l'adoration dans le Véda a été assez souvent signalé avant que Müller ne le désignât à une attention particulière : mais personne n'a trouvé de difficulté à l'expliquer comme une exagération naturelle, commise dans la ferveur de la dévotion.

Et il n'y a réellement rien là de plus : c'est ce qui résulte clairement du caractère purement occasionnel ou même sporadique de ce phénomène, et de la manière dont il se répartit par rapport à ses divers objets. Par exemple, la nature et l'office d'Agni en qualité du feu, de l'être divin sur terre, médiateur entre les hommes et les autres dieux, porteur du sacrifice et de l'hommage adressé au ciel, sont aussi distincts que possible dans la religion védique : les hymnes qui lui sont adressés sont innombrables et sont tous pénétrés de cette vue de son caractère ; prétendre que, lorsqu'Agni est l'objet des hommages, Indra ou quelque autre dieu ou tous les autres

dieux sont exclus de la pensée, c'est se boucher les yeux devant la grande masse des louanges et des prières adressées à Agni. On n'a qu'à jeter un regard sur les premiers vers du Rig-Véda pour voir quel est le principal refrain des hymnes à Agni : Agni est « le prêtre céleste des sacrifices ; » « l'offrande dont il se charge parvient aux dieux ; » « on le presse de « venir ici, dieu, avec les dieux ; » et encore, dans l'invocation suivante dont il est l'objet : « Nous choisissons Agni pour notre messager » vers les cieux ; « O Agni, amène ici les dieux, » et ainsi de suite, sans fin. Comparés à des passages tels que ceux-ci, le petit nombre de ceux où il est exalté par l'attribution de prédicats plus généraux et illimités disparaît presque à la vue ; ce ne sont que des exceptions sporadiques.

D'autre part, les exagérations du culte du Soma ne sauraient être surpassées : un livre entier du Rig-Véda, le neuvième, en est rempli. Ce sont, on peut presque dire, les accès frénétiques d'hommes intoxiqués par le jus doux de la plante ; pourtant l'adorateur du Soma est aussi éloigné que l'adorateur d'Agni, d'ignorer toutes les autres divinités. On ne perd jamais de vue que, après tout, Soma est un breuvage, qui a la vertu de purifier Indra et les compagnons et amis d'Indra.

La même exaltation constitue un élément plus important du culte rendu à Indra, comme, en fait, Indra se rapproche le plus possible du caractère de dieu en chef et arrive réellement à cette position par le développement ultérieur de la religion, au moins dans un certain sens déterminé ; mais, aux temps plus récents comme aux plus anciens, seulement en tant que *primus inter pares*. Indra, dans le Véda, est le dieu de l'orage, le dieu qui combat et vainc les démons et qui conquiert la pluie pour les mortels ; les autres dieux sont ses auxiliaires dans cette œuvre, et il n'est guère un seul d'entre eux dont le nom ne soit souvent associé au sien dans l'adoration et le sacrifice. Ce sont là des cas typiques, et le Véda ne contient rien qui donne un autre aspect. Varuna et le Soleil, dans l'une ou l'autre de ses formes, sont les seuls autres dieux qui reçoivent, à un degré digne d'être signalé, des caractéristiques

exagérées, tandis que, comme pour montrer avec quelle légèreté et quelle absence de réflexion la chose pouvait se faire, des attributs qui impliquent strictement la suprématie sont aussi, çà et là, accumulés sur des personnages absolument inférieurs du panthéon. Il n'est, pour ainsi dire, pas un seul dieu qui, si son adorateur s'y arrête quelque temps, ne reçoive pas l'éloge consistant à dire qu'il a créé le ciel et la terre et que le bonheur de l'univers dépend de son appui.

Toute signification plus profonde, — et particulièrement tout élément d'incompatibilité avec le polythéisme, — est écartée de ces faits à raison de leur caractère exceptionnel et sporadique. On a vu que c'est un phénomène qui ne diffère pas en genre, mais seulement par le degré excessif où il se produit, de ce qu'on retrouve abondamment en d'autres endroits. Jamais polythéiste n'a distribué son adoration selon d'exactes proportions entre toutes les divinités reconnues par lui, ou ne l'a graduée d'une façon tellement stricte qu'aucune d'entre elles ne reçût plus que ce qui lui était précisément dû. Des circonstances de différent genre peuvent donner à son hommage une direction spéciale, en le concentrant à l'excès sur un dieu particulier : par exemple, la localité, l'occupation, la tradition de famille, ou même une préférence accidentelle. Des cités, des familles, des corporations ont leurs divinités-patronnes, honorées et exaltées avec une ferveur spéciale et exagérée, sans que pour cela elles nient ou laissent de côté les autres dieux. Un exemple typique d' « hénothéisme » ne se rencontre-t-il pas dans cette assemblée, où, ainsi que le rapportent les Actes des apôtres (XIX, 34) « tous, d'une seule voix, dans l'espace de deux heures, crièrent : Grande est la Diane des Ephésiens ! » Tous les autres dieux disparaissaient pour le moment du champ de vision de cette foule. Le catholique dévot, à son tour, possède, et dans une assez grande mesure, son saint-patron, son image ou apparition de la Vierge, comme objectif direct de son principal hommage. Si donc ni le monothéisme, ni un polythéisme systématisé d'une façon monarchique, ne peuvent réprimer la tendance en question, à quelles

exagérations de cette nature ne nous est-il pas permis de nous attendre en un endroit où ces restrictions font défaut? et, plus que partout ailleurs, chez un peuple aussi dépourvu de conséquence dans l'esprit, aussi incapable de faire échec à une imagination ardente, que sont les Hindous?

Tout ce qui se présente à un degré particulier dans la manière dont le Véda exalte, çà et là, tel ou tel dieu spécial, s'explique pleinement par ces caractéristiques de l'esprit hindou et trouve de nombreux appuis dans des faits analogues, datant des âges primitifs ou d'époques plus récentes. Un certain livre entier de l'Atharva-Véda, le quinzième, est consacré à la glorification du Vrâtya : ce personnage devient le grand dieu et le maître des dieux ; en suite de ses impulsions viennent à l'être et le suivent Indra et Varuna, et les autres divinités avec leur cortège : les dieux, les mondes et les éléments sont ses souffles ; le soleil, la lune et les étoiles, et ainsi de suite, sont, ses membres. Et cependant, on n'entend rien dire d'autre d'un pareil être ; à tel point qu'on ne sait même pas exactement ce qu'il faut entendre par le Vrâtya. L'Atharva-Véda exalte également le *uchista*, « ce qui reste du sacrifice », à peu près comme s'il s'agissait de la divinité suprême : tous les sacrifices sont en et par lui : tous les dieux et demi-dieux sont nés de lui, et ainsi de suite. Et l'exaltation de *Kâla* « le temps » (dans XIX, 53, 54) est à beaucoup d'égard, du même style. Et plus tard, dans l'histoire épique, chaque héros et héroïne est accablé d'épithètes laudatives et de l'attribution de qualités merveilleuses au point de faire évanouir toute individualité : pas un roi qui ne soit le seigneur de la terre entière ; pas un sage qui, après avoir fait pénitence pendant des milliers d'années, n'acquière un pouvoir illimité, ne fasse trembler les dieux et ne menace l'équilibre de l'univers. Celui qui commence ses études de sanscrit lit que « ni parmi les dieux, ni parmi les demi-dieux, ni parmi les mortels, on n'en a vu ou même entendu parler qui fût aussi beau » que Damayantî. Râma prend dans sa main un arc que tous les cortèges des dieux et des démons eussent été incapable de bander, et non seulement il le bande, mais il le brise,

du premier effort. Le poète ne songe certainement pas à poser en dogme que la beauté et le pouvoir de l'homme sont supérieurs à ceux des dieux ; il pense seulement que l'objet de ses louanges ne doit pas être traité d'une façon mesquine, mais qu'il faut lui conférer ce qu'on peut donner de mieux, — exactement comme les dieux du Véda sont traités çà et là par leurs adorateurs. Ce dédain de toutes les limites raisonnables, cette indifférence pour les proportions et la conséquence dans la manière d'exalter le sujet de la glorification, caractérisent le procédé de l'Hindou à toutes les périodes.

En corrélation avec ces remarques, nous ne devons pas manquer non plus de prendre note du caractère particulier des hymnes védiques. Ces hymnes, pris dans la masse, ne sont, en aucune façon, les expressions immédiates de l'adoration naïve et cordiale du croyant ; au contraire, ils sont l'œuvre de poètes de profession, les produits, pour ainsi dire, d'une corporation poétique, et ne sont nullement dépourvus par là d'analogies avec l'œuvre des *meistersænger* allemands. Une portion considérable du Rig-Véda, pour le dire en deux mots, est une pure « poésie machinale, » d'origine artificielle, rapiéçage de lieux communs réunis par des combinaisons nouvelles, ou un remaniement de vieux thèmes, avec des allusions mystiques et inexplicables, des concetti tirés par les cheveux et une phraséologie pénible, qu'il est impossible de traduire en produisant un sens suivi, parce que cet élément y faisait défaut dès le commencement [1]. Dans une pareille littérature, la tendance naturelle des poètes de profession est de se dépasser les uns les autres, et, dans leur désir de recommander leurs vers à l'usage de ceux qui demandent des faveurs aux divinités qu'ils célèbrent, de tomber dans l'extravagance des éloges. Si l'on réclame, pour expliquer les exagérations que le Véda se permet à propos de la dignité des dieux individuels, quelque chose de plus que le défaut de mesure propre à l'es-

[1] Ces vues, auxquelles nous sommes arrivés depuis longtemps, ont trouvé récemment une expression publique sous la plume de M. Barth. Voyez la préface de ses « Religions of India, » p. XIII.

prit hindou, cette nouvelle considération certainement suffit à ce qu'on se propose.

Et toutefois le caractère indispensable de chaque divinité, prise indépendamment, en ce qui touche la marche heureuse de l'ordre de la nature, fournit à ces exagérations une certaine excuse. Agni, par exemple, est le messager du sacrifice et son office est nécessaire à l'accomplissement régulier de celui-ci; or du sacrifice dépendent tous les rapports entre les dieux et les hommes : par là Agni est le fondement de toute chose; et, si les choses ne peuvent pas subsister sans lui, nous n'avons qu'un simple échelon de plus à franchir pour déclarer qu'elles n'ont pu venir à l'existence sans son assistance. C'est ainsi aussi que Soma est nécessaire à Indra dans sa victoire sur les démons ; s'il venait à manquer, tout ce qu'Indra apporte au monde ferait défaut : c'est là, pour l'esprit hindou, une raison suffisante d'élever Soma dans des élans qui ne connaissent pas de limites. La chose est encore plus vraie quand il s'agit d'Indra lui-même ; et Varuna, Savitar, ont aussi leur aspect évident de première importance. Etant donnée l'absence d'un monarque déterminé parmi les dieux, qui ait le pouvoir et le droit d'astreindre ses subordonnés à l'accomplissement correct de leurs différentes missions, il n'y a plus d'obstacle qui empêche qu'on n'invoque chaque dieu comme si, en vertu de l'importance qu'il possède séparément sur le cours de la nature, il avait dans ses mains le contrôle de la nature entière.

Il ne semble pas possible de découvrir quelque autre fondement théorique plus solide pour la doctrine de l'hénothéisme. Il n'y a pas place dans le développement historique des croyances religieuses pour une forme stable et continue de religion, laquelle, en même temps qu'elle admettrait l'existence simultanée d'un grand nombre de dieux, défendrait à l'adorateur de trouver place à la fois dans son cœur pour plus d'un de ces dieux. Si c'est là réellement le caractère de la foi védique, c'est la plus grande énigme que présente l'histoire des religions, c'est un problème d'une difficulté insoluble. Tout au plus, pourrait-on prétendre que ce caractère appartient pour

un moment — et, pour ainsi dire, comme un degré de transition — à une religion en train de se désagréger et sur le point de passer à quelque chose de très différent. Cela impliquerait que certain sentiment de l'unité du pouvoir suprahumain dans toutes ses manifestations variées prendrait pied dans une communauté jusque-là polythéiste, — sentiment si fort que celui-là même que l'usage traditionnel contraindrait de continuer à adorer plusieurs dieux, ne pourrait pas s'empêcher de traiter chacun d'eux comme s'il n'en était point d'autres à côté de lui. Un polythéisme qui aurait contenu en soi un pareil élément, ne pourrait être que dans l'état d'équilibre le plus instable, tout prêt pour une chute à brève échéance.

Maintenant, peut-on découvrir, dans les hymnes védiques (spécialement ou tout à la fois dans les derniers) des indications non méconnaissables sur les commencements d'une tendance à l'unité, d'un effort pour constituer un dieu suprême, en d'autres termes, pour substituer à l'ancienne religion naturiste une vue philosophique touchant l'origine et la manière de subsister du monde. C'est de cette façon que souvent se développe le polythéisme ; c'est probablement par ce chemin que s'est opérée la réforme iranienne de l'ancienne religion aryenne. Mais il ne semble plausible à aucun degré de considérer l'exaltation immodérée dont est l'objet de la part des poètes du Véda tour à tour telle ou telle divinité, comme la manifestation et l'effet partiel de quelque tendance à l'unité. Outre que la distribution très générale de ces éloges emphatiques aurait fait échouer l'objet qu'on se proposait, en laissant chaque dieu à peu près dans la position où il était auparavant, les hymnes en question n'ont jamais eu le caractère et ne se présentent pas non plus dans la connexité qui feraient admettre cette interprétation. Ils ne se rencontrent pas, en effet, dans les parties les plus théosophiques du Véda ; ils sont associés, au contraire, à la reconnaissance la plus complète du caractère et de la fonction séparés de chaque dieu et entremêlés avec les louanges ordinaires à ceux-ci, qui, dans leurs élans et leur essor variés, atteignent parfois la hauteur

exceptionnelle jugée incompatible avec le véritable polythéisme, quand on le vérifie avec une mesure plus rigoureuse que celle que les poètes védiques s'inquiétaient d'appliquer [1]. Et le résultat de cette transition, la forme religieuse qui en sort et succède à la période védique, est précisément ce que l'on pouvait attendre. Il n'y a point de divinité védique qui arrive définitivement à la position à laquelle ces louanges exagérées semblaient la hausser ; il n'y a point de division de la population en sectes, dont chacune aurait pris l'une de ces divinités pour son dieu principal ; les dernières sont toutes ensemble reléguées à une place secondaire : ayant toutes, en vérité, comme il était naturel, Indra à leur tête, mais ne lui attribuant pas une dignité supérieure à celle d'un chef parmi ses égaux. Car la connexité établie entre Çiva et le Rudra védique, et la conservation du nom védique de Vishnu pour l'autre « grand dieu » postérieur, ne semblent avoir rien à faire avec l'élévation au premier rang de ces figures secondaires de l'ancien panthéon védique.

Il faut observer que Müller lui-même, dans la manière dont il établit en fin de compte la doctrine citée plus haut, paraît réduire le caractère particulier de l'hénothéisme à l'absence de degrés ou de rang et d'une autorité suprême reconnue, parmi les nombreuses divinités qu'acceptent également l'hénothéisme et le polythéisme. Croire en plusieurs dieux, mais ne tenir aucun d'entre eux pour essentiellement supérieur aux autres, voilà d'après lui ce qui constitue l'hénothéiste ; croire en un dieu suprême, en même temps qu'à maints autres qui sont, plus ou moins clairement, ses subalternes et ses ministres, c'est être polythéiste. Pour autant que polythéisme signi-

[1]) L'objection, et c'est la seule, que soulève M. Barth (*op. cit.* p. 26.) contre l'interprétation de ces éloges occasionnels exaltés comme étant des exagérations commises dans la ferveur de la prière — nommément qu'ils « n'auraient pas été réunis et conservés en aussi grand nombre » — semble n'avoir pas grande force. Les compositeurs du texte ont précisément recueilli ce qu'ils trouvaient ; et ils étaient loin d'être dans le cas de ressentir un scrupule que les auteurs des hymnes eux-mêmes n'auraient pas éprouvé : et cela d'autant plus que l'état entier de choses représenté dans les hymnes était, par rapport à eux, purement et simplement une affaire du passé.

fie « la foi en plusieurs dieux », l'inadmissibilité de cette classification saute aux yeux. C'est comme si l'on répartissait les races humaines entre « hommes » et « Européens. » Mais nous devons faire un pas de plus et affirmer que, entre les deux variétés de polythéisme ainsi distinguées, le nom de polythéisme, si on le réserve à l'une d'entre elles, doit être donné à l'autre.

Les opinions se partagent aujourd'hui sur la question de savoir si les religions polythéistes sont le résultat de la corruption d'un monothéisme primitif ou si le monothéisme est sorti par un développement historique d'un polythéisme préexistant; Müller, d'une façon générale (ses expressions n'étant pas toujours dépourvues d'ambiguité ou conséquentes entre elles), paraît décidément favoriser la première manière de voir, tandis que la franche tendance de la science religieuse est en faveur de l'acceptation de la seconde. Mais, dans l'un et l'autre cas, ce que Müller appelle hénothéisme s'éloignerait davantage du monothéisme que ne s'en éloignerait son polythéisme : puisque, d'une part, mettre un dieu au-dessus des autres, c'est faire un pas au-delà de l'égalité originelle d'une religion de la nature dans la direction de la croyance à un seul dieu ; et que, d'autre part, le premier degré dans la voie du passage de l'unité à une pluralité de dieux, aurait été l'attribution à quelques-unes des manifestations du pouvoir du dieu unique ou à quelques-uns de ses ministres ou agents, d'une portion de sa divinité, avant qu'ils n'atteignissent à l'égalité avec lui et que toutes les traces de sa supériorité originelle eussent disparu.

Il ne semble pas, en conséquence, qu'il y ait quelque raison solide de défendre « l'hénothéisme » et de lui donner une place dans la classification des religions. Il repose, en premier lieu, sur une représentation inexacte des faits de la foi védique, en prêtant un caractère fondamental et permanent à ce qui n'est chez elle qu'un trait sporadique et secondaire. En second lieu, il implique, dans sa façon de voir et dans sa dénomination, une forme religieuse différente du polythéisme,

lorsqu'il pourrait être question tout au plus d'une des formes variées de ce même polythéisme. Et enfin il tente de renverser les relations naturelles des choses en refusant le nom de polythéisme précisément à ce qui est du polythéisme au sens le plus complet et le plus essentiel. Il n'est pas une forme connue de la foi religieuse qui présente un polythéisme plus pur et plus absolu que la religion védique. Dire de cette religion ou de n'importe quelle autre, qu'elle n'est pas polythéiste, mais hénothéiste, c'est induire en erreur le public non instruit en jouant sur les mots. La nouvelle classification et la nouvelle nomenclature ne sauraient être trop rigoureusement exclues de toute discussion relative à l'histoire des religions.

W. D. Whitney.

LA

LÉGENDE D'ÉNÉE AVANT VIRGILE

DEUXIÈME PARTIE

V. — ÉNÉE A LAVINIUM. — LES PÉNATES.

Lavinium et le petit bourg de Laurente, situé non loin de cette ville, ont été de toute antiquité pour la confédération latine un centre religieux d'une importance considérable[1]. Il n'est plus possible de douter aujourd'hui que la légende latine d'Énée y ait eu son berceau, qu'elle s'y soit développée et modifiée au contact des traditions indigènes jusqu'à prendre la forme sous laquelle elle pénétra dans les annales historiques et politiques du IIe siècle. Bamberger, et après lui Klausen[2], ce dernier dans un savant mais ténébreux ouvrage, ont rendu la démonstration de ce fait définitive. C'est à leur suite et en résumant d'ordinaire leurs arguments, que nous allons achever cette étude. La personnalité du héros troyen va s'acclimater aux portes de Rome pour y entrer bientôt avec tout le prestige du héros fondateur. Comment cette transformation s'est-elle opérée? Tel est de toute évidence le point capital du problème dont nous cherchons la solution.

Outre le temple d'Aphrodité, qui de plus en plus latinisée

[1]) Steph. de Byz. *Λαβίνιον*, p. 410 : Λαουίνιον, μητρόπολις τῶν Λατίνων, cf. Den. V, 12. et VIII, 49. Var. *L. L.* IV, 32. Liv. I, 1. V, 52. VIII, 14. XXVI, 8. Les deux localités situées à peu de distance l'une de l'autre, sont inséparables au point de vue religieux. Cf. Klausen, ouv. cité, II. 788 et suiv.

[2]) V. l'index bibliographique.

devient *Frutis* d'abord, puis emprunte un nom indigène à la vieille divinité du jardinage, à Vénus. Lavinium possède un sanctuaire national, où sont vénérées des divinités propres à la religion latine, Vesta, Jupiter Indiges, le fleuve Numicius, les Pénates[1]. Pour comprendre comment Enée le Troyen passa du temple de sa mère, temple élevé sous l'influence d'une religion étrangère, dans le groupe des dieux latins, il convient d'étudier la nature exacte de ces derniers, de rechercher par quelle association d'idées et quelle fusion de croyances ils se sont prêtés à accueillir la légende errante, à se laisser pour une large part déposséder par elle.

Il y a d'abord de ce fait une raison d'ordre général, que l'on retrouve au fond de toutes les transformations subies par l'antique religion des Romains, depuis les premiers envahissements de l'hellénisme. C'est que le caractère vague et indéterminé, joint à l'infinie variété des abstractions divinisées qui forment le catalogue des Indigitamenta, était éminemment propre à accueillir tout ce qui donnait aux personnalités divines un caractère concret et saisissable. Le fond de la religion latine considérée dans sa pureté et sa simplicité première, c'est l'idée de *numen*[2], ou de puissance divine entrevue dans les phénomènes et les agents de la nature, dans les forces intellectuelles et morales de l'homme, dans les événements de la vie journalière, de l'histoire et du développement des civilisations : conception abstraite et presque philosophique, malgré ses naïves applications, qui n'offrait à l'imagination des foules qu'un maigre aliment et s'adressait surtout à la raison. Lorsque les figures vivantes et harmonieuses du Panthéon hellénique firent leur apparition dans le Latium, elles devinrent populaires et par leur beauté propre qui éveillait les instincts artistiques et par la ressemblance que les idées, dont elles étaient l'expression, présentaient, une fois dépouillées de leur forme, avec les conceptions religieuses indigènes. Les divinités latines, en se modifiant à leur contact, gardèrent les dénomina-

[1] Cf. Preller. *Röm. Myth.* 675 et suiv.
[2] Cf. ib. 51 et suiv.

tions traditionnelles et les traits les plus saisissables de leur nature primitive ; mais la forme hellénique obscurcit de plus en plus l'idée romaine ; le vulgaire perdit peu à peu le sens des croyances héréditaires ; des érudits mêmes comme Varron ne réussirent pas toujours, au prix des plus laborieuses recherches[1], à retrouver sous les divinités anthropomorphiques acclimatées par l'influence grecque, les ombres incorporelles et insaisissables[2], nommées et non définies dans les *Indigitamenta* du roi Numa.

Enée divinisé, Enée fondateur de Lavinium et ancêtre des rois Romains n'est donc pas un cas isolé de transformation religieuse ; il est issu d'une action générale, qui s'est fait sentir à toutes les croyances du Latium[3]. Mais il a ceci de particulier, que sa personnalité, exotique par le nom comme par le caractère fondamental, a absorbé les éléments de la religion indigène, tandis que Hercules, Romulus, Faunus, Latinus, pour ne citer que les cas les plus célèbres, ont du moins sauvé leur nom latin, et n'ont pas cédé leur place à quelque intrus importé de loin. Numa revenant au monde du temps de Caton, les aurait sans doute trouvés changés ; mais par certains côtés sa piété aurait encore pu les reconnaître, tandis qu'Enée lui eût paru aussi étrange qu'étranger.

A vrai dire, le héros troyen, tel que les annalistes et les poètes du IIe siècle l'ont défini, est la dernière incarnation d'une divinité nationale, dont il a entièrement effacé les traits. Pour plus de clarté, que l'on nous permette de ne pas remonter la série de ses métamorphoses, mais de commencer par la plus ancienne, sauf à justifier la légitimité de nos déductions successives.

Non loin de Lavinium coule un fleuve qui, durant la période la plus reculée de la religion latine, était honoré comme la

[1]) Cf. August. *Civ. div.* VI, 2 : se timere ne pereant dii non incursu hostili sed civium negligentia : de qua illos velut ruina liberari a se dicit etc.

[2]) Tertul. ad Nat. II, 11 : Umbras nescio quas incorporales inanimales et nomina de rebus..

[3]) Cf. Marquardt. *Rœm. Staatsverwalt.* III, 343 et suiv.

divinité protectrice de la contrée, comme le *Divus pater Indiges*[1]. Lorsque la naïve adoration des forces naturelles, vaguement perçues sous les phénomènes, détermina son objet par les caractères anthropomorphiques qui le rendaient plus saisissable, le *Divus pater Indiges*[2], expression du *numen* qui se manifestait dans les bienfaits comme aussi dans les colères du fleuve, fut adoré à titre de Jupiter local ; c'était là sans doute un de ces trois cents Jupiter latins dont parlait Varron et qui font la joie de Tertullien[3]. Ce *Jupiter Indiges* vénéré au centre de la confédération latine était appelé aussi *Latiaris*, c'est-à-dire protecteur du Latium. La multiplicité même de ces *Jupiteres* devait aux yeux des fidèles les rendre isolément moins respectables ; il vint un jour où l'on sentit le besoin de mettre sous ces personnifications à peine définies quelque figure arrêtée, une divinité spéciale dont les peuples voisins ne pourraient revendiquer aucune part. Le *Jupiter Latiaris* disparut dans le roi Latinus, premier souverain de la contrée ancêtre de la race, dont la légende racontait qu'il disparut mystérieusement dans une bataille contre Mézence, roi de Coeré[4]. Quand le nom d'Enée fut devenu illustre à Lavinium, grâce au culte de sa mère, et par son association avec le culte des Pénates dont nous parlerons plus loin, on transporta au héros étranger, les traits sous lesquels on avait d'abord vénéré le héros indigène[5] ; Latinus céda la place à

[1]) Cf. Preller. *Röm. Myth.* 519. Sur la formule *Divus Pater*, *Diva Mater*, id. 51.

[2]) Sur l'étymologie d'*indiges* (*indu-agere* ou *gignere*) cf. id. 81. Corssen, *de Volscorum lingua*, croit que indiges et indigitamenta viennent tous deux d'un verbe perdu *indigere*, *invocare*. *Indiges* serait à *indigetus* ce que *mansues* est à *mansuetus*. Bouché-Leclercq, *Pontifes de l'anc. Rom.* 28 et 29, rejette l'interprétation de Corssen et se range à celle de Preller qui est communément adoptée. *Indigetes* s'opposerait à *Novensides*, (novus-sidere.) comme dans la formule de dévotion de Decius. Liv. VIII, 9.

[3]) Tert. *ad Nat.* I, 10.

[4]) Festus, Oscillum, p. 193. Cf. Hartung. ouv. cit. II, 20 et suiv.

[5]) Ce fait est d'autant plus plausible que Latinus s'appelait aussi peut-être Anius ; car une tradition rapportée par Denys (I, 50 ; cf. Aur. Vict. *de orig. Gent. Rom.* 9) dit que Lavinia était la fille d'un prêtre-roi de Délos, v. Hartung I, p. 87.

Enée, comme le *Jupiter Indiges* avait jadis cédé la sienne à Latinus, comme le Numicius s'était lui-même effacé devant le *Jupiter Indiges*. L'inscription que Denys prétend avoir vue au frontispice du temple d'Enée à Lavinium[1] leur convient également à tous : πατρὸς Θεοῦ χθονίου ὃς ποταμοῦ Νομικίου ῥεῦμα διέπει. Lorsque le culte de l'Aphrodité Aineias fit son apparition dans le Latium, Jupiter était en paisible possession de ces prérogatives. C'est à lui que les Latins adressaient leurs prières dans la ville sainte où ils mettaient en commun leurs aspirations religieuses.

A côté du *Pater Indiges*, ils vénéraient aussi Vesta[2], dont le culte, comme Preuner l'a admirablement démontré, n'est pas seulement romain, mais s'étend de toute antiquité aux peuples du Latium et même de l'Italie, sans parler de la Grèce qui possédait pour son propre compte, la religion en bien des points identiques de Hestia. Dans sa signification originaire, Hestia-Vesta, est la personnification de la flamme sacrée qui brûle sur l'autel en l'honneur des dieux. Pour les Latins dont l'esprit rabaisse volontiers l'idéal religieux des races indo-germaniques, aux proportions d'un problème d'économie domestique, ou d'organisation sociale, *Vesta-Mater*, entrevue dans la flamme qui sert à préparer les aliments, est inséparable des Pénates qui en fournissent la famille, comme aussi des Lares qui perpétuent la race[3]. Il nous faut étudier de plus près ces deux ordres de divinités qui jouent dans la légende romaine d'Enée un rôle considérable.

Quoique nous ayons l'habitude de confondre par le langage les Pénates et les Lares, il y a entre ces divinités des différences capitales[4]. On appelait Pénates chez les Latins, suivant

[1]) Den. I, 64. C'est à Enée qu'elle convient le moins ; car il justifie mal par son origine étrangère l'expresion de χθόνιος qui dans la pensée de Denys traduit *Indiges*. Le sens vrai de ce mot s'altéra fortement au contact de l'hellénisme ; Macrobe s'en sert bonnement pour traduire δαίμονες. Il ne rend bien que δαίμων ἐγχώριος.

[2]) Serv. En. II, 296, et III, 12. Schol. Veron. *En.* I, 260. Macrob. *Satur.* III, 4, 11, cf. sur la question générale, Preuner, Hestia-Vesta 219 et passim.

[3]) Preuner. 232 et suiv.

[4]) Cf. Marquardt. III, 119 et suiv.

la définition même de Servius, les esprits divins que l'on honore dans l'intérieur des maisons : « *Quod in penetralibus ædium coli soleant*[1]. » Les Pénates sont les gardiens protecteurs du *penus*, c'est-à-dire du garde-manger. Dans l'ancienne maison romaine, il était installé à côté de l'atrium[2], plus tard dans la partie la plus reculée de l'édifice, qui à cause de lui s'appela *penetrale*. Le foyer placé dans l'atrium est leur autel[3] : c'est là que se dressent leurs images, toujours au nombre de deux ; on ignore si le mot *Penates* a jamais eu un singulier[4]. Ces divinités sont à proprement parler les auteurs et les gardiens de la prospérité domestique, symbolisée par le garde-manger.

Les Lares personnifient le génie permanent de la famille, la force divine (*vis abdita quædam*) qui, sous la succession des individus, fait l'unité et la perpétuité de la race. Originairement, le mot, du moins pour chaque maison, s'employait presque exclusivement au singulier[5]. De même qu'on disait, pour signifier le retour dans la patrie : *redire ad Penates suos ;* on disait : *redire ad Larem suum*[6]. Mais comme chaque famille avait son *Lar* propre, le *Lar familiaris* identique au *genius*[7], il en résultait que dans les prières publiques, faites au nom de la communauté tout entière, comme par exemple dans le chant des frères Arvales, on invoquait à la fois les Lares de toutes les maisons de la cité : *O vos, Lares, juvate !*[8] De plus, l'image du *Lar familiaris* figurait auprès du foyer entre les deux images des Pénates ; et de même qu'on

[1]) Serv. En. III, 12, cf. Festus, p. 208 : Penetralia sunt Penatium deorum sacraria.

[2]) Var. *l. L.* 5, 162.

[3]) Serv. En. XI, 211 : focus ara deorum Penatium.

[4]) Festus, 253, 9.

[5]) Le mot Lar est etrusque et signifie la même chose que ἄναξ, plus tard que ἥρως. O. Müller, *Etrusc.* 1, 377. Mais l'assimilation de ἥρως et de Lar est factice, défectueuse. v. *Realencyclopédie* de Pauly, art. Heros par Preller, III, 1260.

[6]) Cf. Marquardt, ouv. cit, p. 121.

[7]) Censor. III, 2.

[8]) V. Le texte et le commentaire de ce chant chez Corssen. *Origines poesis Romanæ*, p. 12 et 86 suiv.

désignait ce sanctuaire domestique sous le nom de *Lararium*. Ainsi on appelait par métonymie les trois figures réunies, dieux Lares sans distinction, ou aussi dieux Pénates.

Or, dans l'organisme religieux de Rome, la famille n'est que l'image réduite de l'Etat ; pour être plus exact et mettre l'effet après la cause, le culte public est dans ses traits généraux calqué sur celui de la famille[1]. Sous la royauté, la maison du roi et ses plus proches dépendances avaient, par rapport à la cité tout entière, la même signification religieuse que l'atrium par rapport à chaque maison particulière. La flamme qui y brûlait en l'honneur de Vesta, symbole de la prospérité publique et de la sainteté collective[2], reproduit le modeste foyer où le chef de la famille offrait journellement ses libations et ses prières au génie de sa maison. Le roi, père spirituel de la communauté politique, au sanctuaire public de Vesta, appelé *penus*[3] comme celui de la famille, était assisté dans les cérémonies par les Flamines et les Vestales, comme le père de famille l'était par ses enfants. Il honorait les Pénates publics, auxquels se joignaient les Lares. Chaque quartier avait les siens (*Lares compitales* ou *vicorum*), au nombre de deux, comme les Pénates de la famille ; plus tard, Auguste y joignit son génie propre, personnification religieuse de l'empire[4]. Au-dessus des *Lares compitales*, le grand Pontife présidait au culte des *Lares præstites*, fondé par Titus Tatius le Sabin[5]. Dans les régions de la religion publique, comme dans celle de la famille, Lares et Pénates se confondaient et se prenaient couramment les uns pour les autres. Vesta tendait à absorber dans sa personnalité éminente, la force divine représentée par les Lares[6] ; la flamme permanente allumée dans son temple et gardée par les Vestales, était pour l'Etat tout entier le symbole de la vie pure et brillante ; les

[1]) Cf. Marquardt, ouv. cité III, p. 240 et suiv.
[2]) Focus publicus. Cic. *de leg.* II, 8, 20.
[3]) Lamprid. *Elog.* 6. Den. II, 66.
[4]) Cf. Marquardt, III, 139 et 244 ; et Preller, 492 : 495.
[5]) Cf. Preller, 496, Marquardt, III, 245.
[6]) Preuner, ouv. cité, 235 et suiv. ; et 244.

Pénates étaient les gardiens de sa prospérité. Quant aux *Lares præstites* et *compitales*, leur signification en devenait moins précise et on finit par ne les distinguer plus guère des Pénates publics.

Ces Pénates, identiques aux Lares publics, étaient vénérés à la fois à Rome et dans la ville de Lavinium [1] : ils ne l'étaient que là ; à Rome comme au centre commun de l'empire ; à Lavinium comme au centre particulier de la confédération latine. Le culte des Pénates publics existait donc dans cette dernière ville, alors qu'elle se trouvait à la tête de la confédération encore indépendante. Quand en 338 avant J.-C. la domination de la grande ville s'imposa d'une manière définitive, une politique prudente et une religion scrupuleuse, s'accordèrent à conserver dans Lavinium un culte des Pénates publics, concurremment avec celui qui existait à Rome. Lavinium resta dans toute l'acception du mot le *Lararium* de la confédération latine [2]. Tous les ans, les prêtres de Rome s'y transportaient pour y offrir un sacrifice aux Pénates, à Vesta, à Jupiter Indiges [3] ; les magistrats quand ils entraient en charge et quand ils en sortaient, les généraux avant de prendre le commandement des armées y accomplissaient des cérémonies spéciales ; les uns et les autres y invoquaient le principe divin qui personnifiait la durée et la prospérité de l'empire. Tel est le sens d'une inscription curieuse trouvée à Pompéi et remontant au règne de Claude, où il est question d'un flamine spécial, préposé au culte fondamental et originaire (*sacrorum princi-*

[1]) D'après Preller, 536, Alba Longa était la métropole commune de Rome et de Lavinium. Après la destruction de la ville et la dissolution de la première confédération latine, c'est Lavinium qui fut seule considérée comme métropole religieuse de Rome, prérogative qu'elle conserva avec Laurente, dans la confédération nouvelle formée en 338, après la soumission définitive du Latium.

[2]) Cf. Schwegler ; ouv. cit. 324 et suiv. L'étymologie même de Lavinium se prête à cet interprétation. Ce nom équivaudrait à Lar-vinium. *Larva* a originairement la même signification que Lar. D'autres expliquent Lavinium par le radical *lav*, d'où *lavo* et *Laverna*, déesse de la purification : d'autres, mais à tort, par *Latinium* ou *Lacvinium*.

[3]) Macrob. III, 4, 11. Serv. *En.* II, 296 ; III, 12 ; VIII, 664. Schol. Veron. *En.* I, 259. Val. Max. I, 6, 7.

piorum) des Romains et des peuples de nom Latin, culte célébré chez les Laurentins [1].

Voilà l'ensemble de la religion propre à Lavinium, avant l'arrivée d'Enée ; nous n'y trouvons rien qui ne soit en conformité parfaite avec ce que nous savons de la vieille religion romaine, telle qu'elle fut organisée par le roi Numa. Tout y est latin, sabin, exclusivement indigène. Personnification, dans le fleuve Numicius qui devient Jupiter Indiges, des forces cosmiques où l'antique Italie plaçait ses dieux ; personnification de la vie sociale à l'image des cultes domestiques, dans les Pénates protecteurs du Latium et dans Vesta dont le foyer symbolisait le génie de la confédération ; nulle trace encore de ce grossier evhémérisme qui transforme en figures réelles, rois et princes de l'époque préhistorique, les abstractions que les vieux Latins avaient dégagées, comme autant de dieux, des phénomènes physiques, des évènements historiques, des idées collectives ou individuelles sur la famille et la cité [2] ; point de tentative surtout en vue de douer un personnage humain, guerrier, fondateur ou législateur des prérogatives divines [3]. Ce sont là autant de traits auxquels il est facile de reconnaître la pure religion de l'antique Italie ; avant de montrer comment l'intrusion d'Enée en altéra le caractère, il faut insister sur le dernier point que nous n'avons encore fait qu'indiquer.

Il n'y a guère de théorie plus spécieuse à la fois et plus féconde en erreurs de détail dans le domaine des lettres et des

[1]) Orelli, *C. I.* 2275 : flamen sacrorum principiorum populi Romani Quiritium nominis Latini, quæ apud Laurentes coluntur. Schwegler, ouv. cit. 198, n. 2 et 317 n. 3, suppose que le *nom latin* avait à l'origine une signification plutot politique que nationale.

[2]) C'est une étude curieuse à faire et que nous tenterons peut-être un jour, que celle de l'Evhémérisme transformant la vieille religion latine. Les poëtes tels que Nævius et Ennius en ont été sans doute les principaux apôtres. Le procédé qui a altéré la physionomie de Saturnus, de Faunus, de Picus, d'Hercules, de Flora et en général de toutes les divinités agricoles, en honneur durant la période des rois, ne paraît pas, dans tous les cas, avoir été d'un emploi usuel et populaire avant les guerres puniques. Mais il était commode dans une religion qui tendait « à *ramener les notions abstraites à un concrétisme extérieur.* » Cf. Mommsen, *Hist. Rom.* I, 222.

[3]) Cf. id. I, 225.

religions anciennes, que celle qui fait remonter le culte du foyer, du père de famille et du fondateur des cités jusqu'au premier âge des races indo-germaniques. Accréditée par un ouvrage en tout le reste excellent[1], elle dérive, si je ne me trompe, d'un défaut de méthode : on considère volontiers l'antiquité gréco-latine, depuis Homère jusqu'à Virgile, comme un être de raison, où il n'y a lieu de distinguer ni époques dans le temps, ni régions dans l'espace. A la distance où nous sommes, des auteurs, que séparent dix siècles et plus, nous apparaissent sur le même plan ; alors le témoignage des plus récents est invoqué pour justifier des idées que l'on prête gratuitement à des auteurs bien antérieurs. Ainsi le culte des héros, c'est-à-dire des hommes divinisés pour leurs exploits et leurs qualités extraordinaires, n'existe encore qu'en germe dans les épopées homériques[2]. Chez Hésiode il a pour objet la génération fabuleuse de l'âge d'or ; il ne s'élabore définitivement chez les Grecs que du VIIIe au Ve siècle, jusqu'à ce qu'au temps des guerres médiques, grâce à l'effort combiné de la philosophie naissante et de la religion des mystères, il arrive à tout son développement. Il en est de même de la religion du foyer, considéré comme un symbole d'idées philosophiques et morales sur la nature de l'âme et son immortalité. Le foyer n'est pas nommé dans l'Iliade ; le vers de l'Odyssée où il apparaît avec une signification religieuse est apocryphe[3]. Ces deux idées, celle de l'homme divinisé et celle de la flamme sacrée, symbole de l'âme immortelle, ne vont pas l'une sans

[1]) *La cité antique*, par M. Fustel de Coulanges. Le mélange continu de deux religions aussi diverses de nature et d'aspirations que la religion grecque et la religion romaine, fait que la plupart des affirmations de M. F. sont aussi inexactes pour l'une que pour l'autre.

[2]) Nous nous permettons de renvoyer pour ce point à notre *Etude sur les Démons*, p. 144 et suiv. Voir encore l'excellent chapitre de Lehrs, *Popul. Aufsätze* : Vorstellungen der Griechen etc. ; surtout § 9 et suiv. Nägelsbach. *Nachhom. Theol.* II, 7, 8, 9. *Realencyclopædie* de Pauly, art. Heros, par Preller, III, 1290. Lobeck *Aglaophamus*, 284 et suiv.

[3]) Le vers est répété trois fois, XIV, 159 ; XVII, 156 et XIX, 304. Le mot du poète homérique est ἱστίη et non ἑστία que l'on trouve dans les hymnes XXIV et XXX, et chez Hésiode *Op. et D.* 734. Les hymnes orphiques cités par M. F. sont pour le moins une autorité contestable.

l'autre ; elles naissent ensemble et se développent de concert. M. Fustel de Coulanges a eu raison de les constater dans les religions des races indo-germaniques ; il se trompe, ce nous semble, en les plaçant à l'origine, en les considérant comme un point de départ, comme une sorte de formule génératrice d'où serait sortie la famille d'abord, puis la cité.

Le culte de l'homme divinisé et celui du foyer tel que l'entend l'auteur de la cité antique, sont le complément logique et nécessaire du culte des dieux conçus à l'image de l'homme. Ils ne sont point avant les religions anthropomorphiques, au-delà desquelles nous rencontrons toujours l'adoration des forces et des phénomènes de la nature, envisagés d'une manière concrète et presque matérielle ; ils en annoncent au contraire et en préparent la dernière évolution, celle qui du polythéisme poétique mène au panthéisme des philosophes. En Grèce, les légendes héroïques appartiennent aux temps enveloppés d'ombre et de mystère, où, comme dit Lobeck[1], les philosophes poétisaient, où les poètes s'essayaient à la philosophie. Elles s'épanouissent dans la poésie lyrique de Simonide, de Stésichore, de Pindare ; elles reçoivent leur consécration de l'art dramatique[2]. Le culte du fondateur ne s'introduit dans les cités de la Grèce, que bien des siècles après la fondation des cités ; longtemps avant de voir dans la flamme de son autel domestique, l'âme héroïque d'un premier ancêtre, le Grec avait une famille qu'il plaçait, comme tout le reste, sous la garantie de certaines idées religieuses. Mais il n'y mit l'idée de l'âme immortelle, de l'ancêtre déifié, protecteur permanent de la race, qu'à une période relativement récente de son histoire. On peut même douter qu'au temps de Platon cette idée ait été vraiment populaire[3].

[1]) *Aglaopham.* p. 313.

[2]) C'est en effet chez les poètes dramatiques, à commencer par Eschyle, que M. F. cherche les éléments de sa thèse, sans se préoccuper des longs siècles qui les séparent d'Homère et en reportant au-delà d'Homère lui-même, les conclusions que les textes d'Eschyle, de Sophocle et d'Euripide lui suggèrent. L'application de cette méthode gâte tout le livre I de *la Cité antique*.

[3]) Cf. Nægelsbach. *Nachhom. Theol.* VII, 21 et suiv. ; surtout 30.

Ce qui est vrai de la Grèce l'est encore plus des Romains. Leur plus ancienne religion possède, il est vrai, un certain culte des morts, qu'attestent les honneurs rendus au *Divi Manes*, les craintes superstitieuses qui s'attachaient au *Larvæ*. Ces deux classes d'esprits ne sont pas sans rapports avec les Pénates, les Génies et les Lares, puisque la vieille divinité latine de la mort, *Lara* ou *Larunda*, est considérée aussi comme la mère des Lares et appelée *Mania*[1]. Mais il y a loin de ces conceptions vagues et primitives, que l'on retrouve dans toutes les religions animistes, à l'idée nette et lumineuse des héros éponymes et fondateurs, qui au VIe siècle avait peuplé la Grèce entière de temples et de chapelles, que Dracon avait solennellement consacrée par ses lois[2]. Cette idée est restée étrangère aux Romains, jusqu'au jour où ils entrèrent en relations fréquentes et continues avec les Grecs. Avant cette époque, il est impossible de citer un héros romain, au sens exact du mot. Evandre, Enée, Romulus, Latinus lui-même, prenant la place de Jupiter Indiges de Lavinium sont précisément les premiers produits, factices et incohérents, de l'héroïsation grecque appliquée aux hommes fameux, vrais ou apocryphes, de l'histoire primitive du Latium. Numa, la physionomie religieuse par excellence de la légende, n'a jamais été honoré d'un culte : il reste, au point de vue de la vénération publique, bien loin du Thésée d'Athènes ou du Cadmos de Thèbes[3]. Si l'on veut un exemple frappant de la manière dont les Romains finirent par transformer en héros par l'apothéose certaines figures de la légende nationale, sous l'influence des idées grecques, il suffit d'arrêter les yeux sur Romulus[4]. On

1) Arnob. III, 41, cf. Preller, 73 et 455. Nous savons fort peu de chose du sens qui s'attachait aux manes dans la vieille religion romaine. La plupart des témoignages que nous possédons sont empreints d'idées helléniques, les auteurs ne voyant plus les manes qu'à travers les leçons de Pythagore, de Platon et de Zenon. Ainsi Servius, *En.* III, 63. *Cic. de Leg.* II, 9, 22. Plin. *H. N.* VII, 55. Servius au passage cité a rassemblé un grand nombre de textes intéressants.

2) Porphyr. de *Abstin.* IV, 380, cf. *Etude sur les démons*, 136 et suiv.

3) Mommsen, *Hist. Rom.* I, 225, cf. Preller, 78.

4) Mommsen, I, 225 et II, 303, cf. Preller, 330 et 697.

ne sait au juste à quelle époque il obtint, sous le nom de Quirinus, les honneurs divins ; mais des inductions tirées du caractère général de la religion romaine, prouvent suffisamment qu'il les obtint par l'imitation des Grecs. Quirinus originairement était le Mars des Sabins, divinité nationale moitié agricole, moitié guerrière, que les *Sodales Titii*, institués par Titus Tatius, vénéraient sur le Quirinal, tandis que sur le Palatin, les *Salii* rendaient au Mars des Latins un culte spécial que l'on faisait remonter à Romulus lui-même. Lorsque Mars, sans qualificatif, se modifia au contact de l'Arès grec, avec lequel il présentait de fortes ressemblances, lorsqu'il devint la divinité exclusivement guerrière à laquelle les Romains rattachaient la première origine de leur ville, Mars Quirinus en demeura inutile et même embarrassant. Depuis longtemps, du reste, la nationalité sabine s'était fondue dans l'unité romaine : Quirinus n'a plus ni signification religieuse ni rôle politique. Au lieu de supprimer ce dieu resté sans emploi, on lui donne une existence nouvelle en transportant son nom et son culte à Romulus déifié. La répugnance de la religion romaine à accorder à une personnalité humaine, si importante qu'elle soit, les prérogatives divines éclate dans ce procédé naïf : au lieu de créer comme les Grecs, des héros tout d'une pièce et d'inventer pour eux un culte spécial, on préfère rajeunir par une substitution, d'antiques divinités dont la faveur décline, en leur donnant un nom et un emploi nouveaux. Evandre prit de la même façon la place de Faunus, Latinus celle de Jupiter Indiges, que devait lui disputer Enée, Hercules, celle de Jupiter Inventor, du Deus Fidius[1]. Mais en aucun cas ces divers héros ne furent assimilés aux dieux Lares[2]. Le Lare familier, avant l'invasion des idées grecques, est la vague personnification de la force génératrice qui per-

[1]) Cf. Hartung, *Religion der Romer*, I, 83 : Enée est à Jupiter Indiges ou Latiaris ce que Hercule est à Jupiter Inventor ou Recaranus. V. pour ce dernier, M. Bréal, *Hercule et Cacus*, IV : La légende Latine.

[2]) Preller remarque avec raison (*R. M.*) 78, cf. 85 et suiv. que la traduction du mot ἥρως par Lar est inexacte et arbitraire. Cf. Marquardt, III, 121.

pétue la famille, la race, l'Etat ; il n'est point le premier auteur déterminé, le fondateur divinisé. On voit donc combien ce savant théoricien de la Cité antique a eu tort d'écrire à propos d'Enée [1] : « On conçoit le respect qui devait s'attacher à cet homme sacré. De son vivant, les hommes voyaient en lui l'auteur du culte et le père de la cité ; mort, il devenait un ancêtre commun pour toutes les générations qui se succédaient ; il était pour la cité ce que le premier ancêtre était pour la famille, un Lare familier. Son souvenir se perpétuait comme le feu du foyer qu'il avait allumé. On lui vouait un culte, on le croyait dieu et la ville l'adorait comme sa Providence. Des sacrifices et des fêtes étaient renouvelés chaque année sur son tombeau [2]. » Quelques-unes de ces affirmations se trouvent vérifiées si on les applique aux héros éponymes de la religion grecque et à ceux que les poètes romains, Virgile par exemple, ont conçus à leur image. Mais si de la poésie du siècle d'Auguste on s'avise de les transporter dans la religion des siècles précédents, on s'aperçoit que pas une ne soutient l'examen. L'assimilation d'Enée avec un Lare familier choque ouvertement toutes les idées reçues chez les Romains jusqu'au II[e] siècle ; c'est à peine si pour les temps d'Auguste même, elle cesse d'être inexacte. Quant à Enée, allumeur du foyer, c'est là une fantaisie que n'autorise aucun texte, contre laquelle protestent tous les renseignements qui nous sont parvenus sur les plus anciens cultes de Lavinium et sur les légendes accréditées autour de ses temples.

A vrai dire, tout ce que nous savons du caractère de la vieille religion romaine, tout ce que nous a appris jusqu'ici l'étude de la personnalité d'Enée, nous autorise à tracer une ligne de démarcation absolue entre le culte rendu dans les sanctuaires de Laurente et de Lavinium aux Pénates publics, à Vesta, à Jupiter Indiges [3], et celui dont le héros troyen va,

[1]) *Cité antique*. III, c. 5, p. 177 de la 2[e] édit.

[2]) M. F. renvoie à Pindare, à Cicéron et à Catulle. Voilà un singulier mélange et des théologiens bien étonnés de disserter ensemble, plus encore de se trouver d'accord.

[3]) Sur le caractère national et antique du culte des Lares, des Pénates et de

bientôt devenir l'objet par une substitution dont nous n'avons indiqué encore que les causes générales. Il faut maintenant en examiner les raisons spéciales et particulières.

Comment une religion antique, nationale, revêtue d'un caractère public et politique, a-t-elle pu accueillir un étranger, un intrus, un de ces asiatiques idéalisés par le génie grec, peu recommandable et par son origine et par ses qualités mêmes, auprès de ces Latins rudes et exclusifs en toutes choses, respectueux des traditions, dédaigneux par tempérament et par système à l'endroit des idées venues d'outre-mer? Comment cette religion, non contente de faire à l'étranger une modeste place, a-t-elle fini par lui abandonner des honneurs dont elle frustrait les divinités héréditaires? Il est évident que ce curieux phénomène de transformation religieuse se produisit lentement, par un échange incessant et presque insensible d'idées et de croyances qui effaça les différences trop choquantes, s'ingénia à remarquer ou à inventer des similitudes, élimina, ajouta, combina au jour le jour, jusqu'à ce que l'aventurier troyen eût pris des allures latines, jusqu'à ce que le culte latin se fût prêté à certaines conceptions grecques. Le goût de la nouveauté, tout puissant dans les choses religieuses, et la popularité inévitable de la poésie hellénique peuvent dans cette œuvre revendiquer la meilleure part[1]. Voici à peu près comment les choses ont dû se passer.

Rappelons-nous qu'à côté du temple où la confédération latine vénérait les Pénates, s'élevait le sanctuaire d'Aphrodite commun à tous les peuples du nom latin. Là Enée, favori et fils de cette divinité à la fois maritime, guerrière et politique, apparaît avec tout le prestige des fables dont l'a orné la brillante imagination des navigateurs ioniens, siciliens, carthaginois. Sa race a été prédestinée par les dieux à continuer la plus vénérable, la plus glorieuse monarchie de l'antique Orient. Les oracles sibyllins, remplis du souvenir de la Troade

Vesta, outre les traités spéciaux de Preuner, Preller et Hartung, cf. Mommsen, I, 223 et suiv. et Marquardt, III, 120 et suiv.

[1] Schwegler cf. 307 et suiv. fait un rapprochement avec la légende suisse

dont ils réussissent à amener dans Rome les divinités principales[1], chantent le nom d'Enée après Homère; ils continuent du haut des rochers de Cumes, à le présenter aux habitants de l'Italie, comme le héros toujours heureux, dont les descendants doivent recueillir l'empire et la prospérité promis par les dieux. Tous les abords du golfe de Parthénope s'animent par l'effet de son histoire fabuleuse[2]. Voici le cap Palinure qui rappelle le pilote de son navire; sur le promontoire de Misène on montre le sépulcre du héraut noyé par les Tritons jaloux; dans les îles d'Ænaria, de Leucosie, de Prochyte, dans les villes de Capoue et de Caiéta, lui-même ou ses proches revivent comme autant de figures légendaires. Tandis que les oracles de la sibylle répètent le nom d'Enée le long des rivages, tandis que le culte d'Aphrodite le recommande à la piété, la poésie épique des Grecs l'impose aux imaginations; Homère exerce l'empire irrésistible de son génie[3]. Les récits de l'Odyssée, si bien faits pour charmer un peuple d'aventuriers et de marins, les épisodes les plus saillantes de l'Iliade et du cycle troyen trouvant un écho dans les passions guerrières, sont colportés au moins oralement tout le long de la Campanie, du Latium et de l'Etrurie, dès avant l'expédition de Pyrrhus. Les noms de Diomède, de Philoctète, d'Ulysse reviennent sans cesse dans les fables dont les villes de l'Italie centrale, les villes maritimes surtout, ont orné leur berceau. Car Enée n'est pas le seul héros de la légende grecque dont

de Guillaume Tell, héros scandinave associé à l'histoire d'un peuple étranger, par le seul prestige de ses aventures. Sur la formation des légendes, cf. G. Paris, *Histoire poétique de Charlemagne*, Paris 1865, et l'article de M. Boissier, Revue des Deux Mondes, 15 février 1866, surtout p. 859.

[1]) Marquardt, III, 14 et 343 et suiv.

[2]) Cf. Schwegler, 326 et suiv.

[3]) Cette influence d'Homère sur la civilisation italienne, plus d'un siècle avant que Livius Andronicus ne traduisît en vers saturniens son Odyssée, mérite d'être remarquée, en France surtout où nous datons volontiers l'influence de l'hellénisme sur la latinité de la seconde guerre punique. Ce n'est pas seulement par sa religion, ses lois et ses arts que la Grèce a transformé l'esprit romain depuis le temps des Tarquins; c'est encore par sa littérature héroïque. Les faits que nous citons après Schwegler en sont des preuves irrécusables. Cf. *Röm. Gesch.* p. 310 et suiv. surtout 325.

s'éprennent les peuples latins au point d'y rattacher leurs origines, contre toute vraisemblance et au mépris du sentiment national. Aux environs mêmes de Rome, dans une région qui s'ouvrit relativement tard à l'influence des fables venues du Midi et de l'Orient, Tusculum et Préneste revendiquent pour leurs fondateurs Telegonus, fils d'Ulysse et de Circé [1]; Ardée du pays des Rutules, où Aphrodité avait un temple plus ancien que celui de Lavinium, prétendait remonter à Ardéa, fils de Circé également ou de Danaé [2]. Polytorium se disait bâtie par Polytes fils de Priam, Lanuvium par Diomède, Antium par un fils d'Ulysse et de Circé [3]. Toutes ces prétentions seraient inexplicables, si l'on n'admettait une grande popularité d'Homère et de certains poètes grecs en Italie, dès le milieu du IV[e] siècle avant notre ère. Avec les oracles sibyllins et le culte d'Aphrodité, cette popularité contribua à acclimater Enée, à préparer chez les Romains l'accomplissement de la prophétie de Poseidon.

Après avoir été considéré pendant quelque temps comme un héros étranger, Enée passa du temple où il était vénéré chez les Laviniens à côté et à cause de sa mère dans celui des Pénates, de Vesta et de Jupiter Indiges. Les Pénates mêmes offrirent le moyen de faire cette translation sans violence. On se souvient que d'antiques témoignages relatifs au départ d'Enée après la chute de Troie, celui d'Arctinos par exemple et sans doute aussi celui de Stésichore, montrent le héros emportant avec lui le Palladium ou les objets sacrés (τὰ ἱερά) auxquels sont attachées les destinées de la royauté fondée par Dardanus. Sur la table iliaque, Anchise porte dans ses bras une petite chapelle (*ædicula*) où ces objets sacrés sont censés renfermés. Denys nous donne à entendre comment ce fait vraisemblable, conforme aux légendes chantées par Homère et par ses successeurs, fut altéré par l'ignorance populaire, puis

[1]) Festus, p. 130 : Mamiliorum. Liv. I, 49. Den. IV, 45. Hor. *Od.* III, 29, 8. Ov. *Fast.* III, 92. Plut. *Paral.* 41.
[2]) Den. I, 72. Steph. Byz. Ἀρδέα. Virg. *En.* VII, 410 et Serv. *En.* VII, 372.
[3]) Serv. *Æn.* V, 564. App. *Bel. civ.* II, 20. Den. I, 72.

exploité ou par des archéologues avides d'extraordinaire, ou par des historiens plus préoccupés de flatter les prétentions des Romains à l'empire universel, que d'expliquer simplement les anciennes traditions. Outre le Palladium et à la place de ces objets vaguement appelés sacrés, Enée aurait emporté en quittant Troie, les statues des grands dieux, jadis données en cadeau de noces par Athéné à Chrysé, fille de Palante, lorsqu'elle épousa Dardanos[1]. Voilà en vérité une belle explication et qui détonne singulièrement au milieu de cette géographie toute scientifique que les voyages d'Enée ont apprise à Denys. On se demande comment cet auteur qui écrit à une époque de scepticisme religieux, a pu accueillir comme documents historiques, ces solennelles billevesées. La chose paraîtra plus étrange encore, si l'on songe que pour Denys et pour les archéologues tels que Varron et Atticus, auprès desquels il se renseigne, ces grands dieux n'étaient autres que les Cabires de Samothrace[2], divinités mystérieuses dont Homère, Hésiode et, à ce qu'il semble, tous les poètes grecs antérieurs au VIe siècle, ignorent le nom et l'existence[3]. Il est vrai qu'il s'agissait pour les Romains d'identifier leurs antiques Pénates, divinités nationales et indigènes, avec quelques dieux étrangers ; il fallait pour y réussir se rabattre sur des personnifications vagues, mystérieuses, défiant toute comparaison et toute vérification précise, qui aurait mis en lumière cette supercherie pieuse. A ce point de vue, les Cabires étaient fort bien choisis ; on en pouvait faire ce qu'on voulait, parce que nul à Rome ne savait au juste ce qu'ils étaient, pas même Varron qui avait cru devoir leur rendre visite tout exprès dans leur île[4]. La science des érudits expliqua par ce détour la méprise populaire ; et les pouvoirs publics les consacrèrent l'une et

[1]) Den. I, 68 et suiv.
[2]) Schol. Veron. *En.* II, 717, *cf.* Benoist. *Virgile*, *En.* II, 293 et l'introduction au t. I, LXVIII et suiv.
[3]) Cf. l'appendice au t. II, de la Mythologie grecque de Preller.
[4]) Serv. *En.* III, 264 ; et le vers de Virgile où Anchise invoque : **Numina magna.**

l'autre en déclarant les habitants de Samothrace, parents des Romains par les Cabires[1].

Lorsque Timée de Tauromenium, en Sicile, rédigea son histoire, c'est-à-dire vers 260, Enée et sa légende se trouvaient tant bien que mal latinisés. La louve d'airain, érigée en 296 à Rome auprès du figuier sacré, est le premier monument d'un caractère historique, qui dénote chez les vainqueurs des Latins et des Sabins, les croyances populaires, recueillies par les annalistes du IIe siècle, coordonnées par Varron en attendant que Virgile les chante[2]. Timée, avant eux, les avait accueillies dans son histoire. Deux textes formels le prouvent : d'une part Festus nous apprend que cet écrivain interprétait le sacrifice du cheval d'octobre, offert par le flamine de Mars, en remontant à la légende fameuse du cheval de Troie[3]. D'autre part, s'il en faut croire Denys[4], qui a consulté l'ouvrage de Timée, celui-ci prétendait avoir vu, ou, plus exactement, avoir entendu décrire par les habitants du Latium qui les avaient vus, les objets sacrés importés de Troie à Lavinium, et tout l'appareil troyen du culte des Pénates. Cette fois, quelque penchant que Denys ait à accueillir ces sortes de fables, quelque intérêt qu'il y trouve pour accréditer sa thèse, il ne peut s'empêcher de blâmer les gens qui, poussant trop loin leur curiosité, veulent en savoir plus qu'il n'est permis. Il est vrai que Denys semble raisonner ainsi plutôt par piété que par scrupule d'historien ; on peut toutefois conclure de sa remarque sur l'indiscrétion de Timée, écrivain du IIIe siècle, que lui-même à la fin du Ier n'était pas mieux renseigné[5].

[1]) Serv. *En.* III, 12.

[2]) Cf. Mommsen. *Hist. Rom.* II, 308.

[3]) Festus. *October equus.* Plut. *Quaest. Rom.* p. 284 et 287, cf. Polyb. XII, 4, 6. Edit. Didot, qui traite cette explication de puérile (παιδαριωδέστατον) et ajoute qu'à ce compte tous les barbares seraient les descendants des Troyens.

[4]) Den. I, 67.

[5]) Den. II, 66, remarque que nul au juste ne savait ce qu'il en était. En ce qui concerne le Palladium les renseignements sont obscurs et contradictoires. V. Liv. V, 52. Den. I, 69. Plut. *Cam.* 20. Cic. *Philip.* XI, 10, 24. *pro Scaur.* 48 etc. Juven. *Sat.* III, 139. VI, 265. Denys cherche à embrouiller la question des Pénates, en disant que l'inscription gravée sur l'autel de Lavinium portait ΔΕΝΑΤΕΣ ; le P était sans doute mal formé.

Timée, qui parlait avec mystère des objets sacrés qu'Énée aurait apportés de Troie à Lavinium, ne dit pas que le plus célèbre, le plus précieux, c'est-à-dire le Palladium en ait fait partie. C'est que, pour celui-là, il y avait à craindre les démentis formels, à cause de la concurrence. Siris en Lucanie et Luceria chez les Samnites prétendaient depuis longtemps à l'honneur de le posséder[1], sans parler d'Argos[2] ou d'Athènes qui auraient pu réclamer de plus loin. Des lettrés devaient en tout cas hésiter à contredire la tradition célèbre, indiquée dans l'Odyssée et développée par Leschès au III[e] chant de la Petite Iliade, tradition en vertu de laquelle Ulysse et Diomède ayant ravi le Palladium, le fils de Tydée l'aurait emporté à Argos où il resta longtemps en grande vénération[3]. Pour concilier cette tradition avec les prétentions romaines, il fallait recourir à des subtilités par trop alambiquées, inventer deux Palladiums, l'un apocryphe qui serait, après le siège, devenu la propriété d'Énée, l'autre authentique, que Diomède, averti par des oracles, aurait restitué un jour aux Troyens d'Italie. On ne devait arriver à ces belles combinaisons que plus tard[4]. Une légende, si naïve qu'elle soit, lorsqu'elle est le produit de l'ignorance populaire, a droit aux respects de l'histoire ; mais quand cette naïveté tombe aux mains des pédants et des sophistes qui l'affublent d'érudition, elle ne mérite plus que ses dédains. Dans l'état actuel de la question, Timée doit être regardé comme le premier de ces historiens hybrides qui, pour faire preuve de subtilité, essaient de donner le change sur les rêves inconscients de l'imagination religieuse, et les présentent avec les apparences du fait réel. Il n'y a pas lieu, en ce qui le concerne, à réformer le sévère jugement dont l'a frappé Polybe, Polybe qui est à tous les historiens antérieurs de

[1]) Strab. VI, 1, 14.
[2]) Paus. II, 23, 5. et I, 28, 9, cf. Preuner, *Hestia-Vesta*. 423 et suiv.
[3]) *Il.* XIII, 459 ; XX, 306. Tzetz: *Ad Lycophr.* 1232 et 1263, cf. Den. I, 46, 668 et suiv. cf. Preller, *Griech. myth.* 443 et suiv.
[4]) Il y a encore une tradition différente, v. Den. I, 69, citant Arctinos. Virgile suit la tradition classique (En. II, 165) et ne met pas le Palladium au nombre des objets sacrés enlevés de Troie par Enée

l'Italie, ce que Thucydide est aux logographes grecs pour la rigueur et l'exactitude : « Il ne faut pas ajouter foi aux affirmations de Timée, surtout quand il se vante (comme dans le cas d'Énée et des Pénates), de consulter exclusivement les sources[1]. »

Écartons toute cette érudition bizarre, dernier refuge des théologiens et des polémistes religieux dans les temps de scepticisme ; retenons en le fait légendaire dans toute sa simplicité, tel que l'erreur désintéressée des foules le définit à Rome et à Lavinium vers le milieu du IIIe siècle : Énée a apporté de Troie les images vénérées des Pénates ; il a fondé la ville dont ces Pénates, suivant les croyances indigènes, symbolisent le génie. Les Pénates ne sont pas d'origine latine ; mais ils viennent de loin, sans doute de ce sanctuaire de Samothrace où sous le nom de Cabires on vénérait les génies à la fois redoutables et bienfaisants qui personnifient le feu intérieur du globe et les secrètes puissances de la mer. Encore est-il douteux qu'avant Varron, la piété des foules ait songé à chercher si loin la patrie des Pénates : il lui suffisait pour les associer à Énée de les concevoir comme mystérieux et étrangers : *major e longinquo reverentia.* Une fois admis que le Troyen Énée les avait apportés sur la terre d'Italie, on combina les fables locales, les prodiges dont on embellissait l'origine de la ville sacrée, avec les données de la légende errante, avec la personnalité du héros voyageur. Ces prodiges sont racontés par Denys[2] et avec quelques variantes qui laissent subsister le fond des choses, par les principaux annalistes romains, soit avant soit après le règne d'Auguste. Si le caractère et l'âge de l'*Alexandra* de Lycophron pouvaient être déterminés avec exactitude[3], on serait en droit de supposer que la source com-

[1]) Ceux qui vantent la science et l'exactitude de Timée tiennent vraiment trop peu de compte du jugement répété jusqu'à satiété sur cet auteur par Polybe ; v. notam. XII, 3 et suiv. XII, 4 et suiv. ; et en général tous les fragments rapportés dans l'édition Didot au liv. XII, p. 502-530.

[2]) Den. I, 55 et suiv. Strab. XIII, 1, 53. Conon. *Narrat.* 46. Lycophr. *Alex.* 1250 et suiv. Aurel. Vict. *Or. gent. rom.* X. 5 et suiv.

[3]) Klausen. *Æneas und die Penaten*, II, 580 et suiv.

mune où ces divers auteurs ont puisé était bien l'histoire de Timée; ces récits y complétaient sans doute les renseignements sur les Pénates et les objets sacrés importés de la Troade. On peut en tout cas les rapporter à la chronique locale et aux légendes populaires du pays Latin : ils sont visiblement marqués à l'empreinte des croyances indigènes, et présentent tous les caractères d'une respectable antiquité.[1] Si on y remplaçait le nom d'Énée par un nom emprunté aux traditions nationales, tout y serait clair, logique et conforme à la vraisemblance mythique. Le personnage troyen n'y trouve place qu'en perdant sa physionomie hellénique, en abandonnant, sauf le nom et le souvenir de ses voyages, les traits sous lesquels nous l'avons vu paraître jusqu'ici. Nous ne croyons pas devoir raconter en détail ceux de ces prodiges que l'Énéide a gravés dans toutes les mémoires : nous nous bornerons à les interpréter, renvoyant pour le reste au texte de Denys qui, en même temps que Virgile et sans doute à l'aide des mêmes documents, les a gravement développés.

Il y a d'abord l'histoire de la truie qui échappant au couteau du sacrificateur, va marquer l'emplacement de la ville nouvelle[2]. Nous ne nous mettrons pas en frais d'érudition pour montrer que les légendes religieuses de la Grèce ou de l'Italie renferment des anecdotes semblables en grand nombre. Mais si nos souvenirs sont exacts, l'animal qui figure dans la chronique de Lavinium, n'a obtenu que tard chez les Grecs une place parmi les victimes offertes aux dieux. Nous le rencontrons pour la première fois dans les cérémonies d'initiation à Eleusis, comme le prouve la plaisanterie de Trygée chez Aristophane[3]. Menacé d'un danger, il demande à emprunter une faible somme pour l'achat d'un porc, afin de se

[1]) Cf. Corssen. *Origin. poesis Rom.* p. 183.

[2]) Cf. Fabius Pictor, chez Euseb. *Chron.* I, 46, 2. Var. *L. lat.* V, 144, Den. I, 56. Serv. *Æn.* III, 390 et Dion Cas. fr. 4, 5. Sur les victimes qui échappent au sacrificateur, cf. Serv. *Æn.* II, 140 et la note de M. Benoist sur ces vers.

[3]) *Pax*, 371, cf. Eschyle. *Eum.* 293 : *καθαρμοῖς χοιροκτόνοις*. Ov. *Fast.* I, 672 : Prima Ceres avidæ gavisa est sanguine porcæ, Ulta suas merita cæde nocentis opes. Cf. Preller, *Demeter und Persephone*, 230, n. 101.

faire initier avant de mourir. Peut-être figure-t-il aussi dans le culte d'Aphrodité, s'il y a autre chose qu'un calembour obscène au vers 794 des Acharniens [1]. Mais « l'animal qui se nourrit de glands » est fort peu estimé durant la période épique ; chez Homère et chez Hésiode, sauf correction, il ne se mêle jamais à quelque pratique religieuse.

Il en est tout autrement des Romains : le symbolisme animal tient dans leur plus ancienne religion une place autrement considérable que dans la religion grecque. La truie y est spécialement consacrée aux Manes et aux Lares, parce qu'elle représente le principe de la fécondité génitale [2], à laquelle ces esprits président. Le sacrifice de la truie sur le futur emplacement de Lavinium est donc purement latin ; Énée arrivant en Italie avec les idées de sa patrie, qui sont celles de l'épopée homérique, eut immolé quelque autre victime.

Vient ensuite la naissance des trente petits cochons [3]. Quoique les écrivains latins aient préféré interpréter ce nombre par les trente années qui auraient séparé la fondation de Lavinium de celle d'Albe [4], il est probable qu'il représente les trente cités de la confédération Latine. Varron raconte que de son temps on montrait sur la place publique de la métropole sacrée, leur image coulée en airain, et au temple de Vesta le corps de la truie conservé dans la saumure [5]. On chercherait vainement quelque pratique ou quelque monument analogue dans les souvenirs religieux de la Grèce.

Ces deux prodiges avaient été précédés de celui des tables mangées ; Virgile, on le sait, l'a accommodé au dessein de son poème [6].

[1]) Cf. Preller. *Griech. Myth.* I, 383, n. 3. Il paraît que l'on sacrifiait aussi des porcs à Héraklès, soit comme mystagogue des initiations éleusiniennes, soit à cause de ses goûts sensuels, cf. id. II, 209.

[2]) Tibul. I, 10, 26 : Laribus hostia porcus. Hor. *Od.* III, 23, 4 : Placare Lares gravida porca. *Sat.* II, 3, 164. Prop. IV, 1, 23 : Parva saginati lustrabant compita porci ; (en l'honneur des *Lares compitales*).

[3]) Cf. En. VIII, 43, 81.

[4]) Fab. Pictor. dans le fragment rapporté par Euseb. *Chron.* I, 46, 2. Cat. chez Serv. *En.* I, 273. Var. *R. R.* II, 4 et *L. L.* V, 144, cf. Virg. *En.* I, 269.

[5]) Var. *R. R.* II, 4, 18.

[6]) *En.* III, 255, 394. VII, 107 et suiv. cf. Den. I, 55, Lycophr. *Alex.*

Non ante datam cingetis mœnibus urbem
Quam vos dira fames nostræque injuria cædis
Ambesas subigat malis absumere mensas,

dit à Enée la Harpye Celœno. La prophétie menaçante se trouve heureusement accomplie dans la suite, lorsque à défaut d'autre pain, les compagnons du héros dévorent les gâteaux sacrés (*adorea liba........ cereale solum....... orbem fatalis crusti.......*) sur lesquels, suivant l'ordre de Jupiter, on avait déposé des mets champêtres. Ascagne s'écrie, au moment où ils sont mangés : *Heu ! etiam mensas consumimus*...... Au lieu de le rapporter comme Virgile à la Harpye, Denys l'a mis sur le compte de la sibylle d'Erythrée ou du chêne de Dodone. L'un et l'autre ont eu tort de chercher si loin ; cette histoire repose sur une pratique toute latine et nous ramène au culte des Pénates [1]. La table chez les Romains leur est consacrée [2] ; ils en sont les pourvoyeurs, puisqu'ils remplissent le garde-manger. En l'honneur des Pénates, la table restait constamment garnie d'une salière et d'un plat chargé d'offrandes. Entre le plat et les offrandes était placée une sorte de galette, en pâte dure, appelée *mensa panicea*, et considérée comme la part sacrée des Pénates [3]. Un Latin n'eût consenti à la manger que dans un cas d'absolue nécessité : c'est ce qui arrive aux fondateurs de Lavinium.

Rien n'est troyen dans ces légendes que le nom d'Enée ; issues du culte indigène des Pénates, des Lares et des Manes, elles deviennent absolument étranges si on les rapporte à une source hellénique. Elles s'expliquent au contraire d'elles-mêmes dans la vieille religion latine. Enée s'y est superposé plus tard, par une altération évidente ; il ne s'y mêle avec quelque vraisemblance, surtout chez Virgile, qu'en dépouillant le caractère, les mœurs et les croyances que le cycle épique

1230 et suiv. Strab. XIII, 1, 53. Aur. Vict. *Orig. gent. rom.* X, 5. 8 ; encore Var. chez Serv. *Æn.* III, 256.

1) Cf. Schwegler, ouv. cit. 324. Heyne, *Excur.* II au livre VII de l'Enéide et surtout Klausen, *Aeneas* etc. II, 682 et suiv.

2) Plut. *Quæst. Rom.* ἱερὸν ἡ τράπεζα et Nævius, chez Prob. *in Virg. Eclog.* VI, 31, cf. Hartung ; ouv. cit. I, 80.

3) Serv. *Æn.* I, 735. III, 257. VII, 114.

lui attribue, en se latinisant par des procédés artificiels. Ce fut une des grandes difficultés, la plus considérable peut être, de l'épopée Virgilienne. Le poète érudit et judicieux, à ceux qui lui reprochent d'avoir donné si peu de relief au personnage d'Enée, aurait bien su que répondre. On ne combine pas deux civilisations distinctes dans un seul caractère, sans le pousser quelque peu à l'abstraction, seul moyen de lui conserver la vraisemblance [1].

Un quatrième prodige que Virgile n'a pas jugé à propos d'adapter à son poème est raconté ainsi par Denys [2] : Tandis qu'on bâtit la ville de Lavinium, le feu s'allume spontanément dans la forêt voisine ; un loup y jette du bois sec avec sa gueule, un aigle l'active par le mouvement de ses ailes ; un renard cherche à l'éteindre avec sa queue qu'il mouille dans l'eau du fleuve. Mais comme le loup et l'aigle finissent par l'emporter, le renard s'en va sans avoir rien pu faire. — Le symbolisme de cette légende, dont un monument d'airain perpétuait le souvenir sur une place de Lavinium, est assez transparent pour avoir été compris des anciens eux-mêmes [3]. Le feu désigne l'antique culte de Vesta ; le loup est l'animal consacré à Mars, dieu agricole et guerrier à la fois, considéré avec Jupiter comme la divinité nationale par excellence : l'aigle rappelle le Jupiter Indiges, la plus haute personnification de l'État latin, dont Lavinium est le centre religieux et politique. Vesta qui ne va pas sans les Pénates, Mars et Jupiter réunis représentent cette nation longtemps faible, menacée par des voisins puissants et l'étreignant de toutes parts, qui par sa piété, sa constance et son courage élargit peu à peu ses étroites frontières, s'assure la sécurité d'abord, puis l'empire du Latium, d'où elle s'élancera à la conquête de l'univers.

Le renard qui veut éteindre la flamme du foyer public à peine allumée par la faveur des dieux, est le plus redoutable

[1]) Niebuhr, I. 278 et suiv., conjecture avec assez de vraisemblance que le découragement de Virgile mourant et l'ordre de brûler l'Enéide vinrent de la conscience qu'il avait de ce défaut inhérent à son sujet.

[2]) Den. I, 59.

[3]) Denys l'interprète ainsi en le rapportant.

de ces voisins ennemis ; il est le *Rouge*, *Rutulus*[1], maître d'Ardéa, à cinq milles de distance de Lavinium, puissant déjà lorsque les murs de la ville nouvelle s'élèvent, jaloux de sa prospérité naissante, quoi qu'il ait sans doute contribué à la fonder. Car entre les deux cités se trouve ce temple de Vénus-Frutis, où des prêtres Ardéates accomplissent pour le compte des Laviniens le ministère sacré[2]. Plus au sud et presque aux portes d'Ardée est le bois de Jupiter Indiges, séparé de cette dernière ville par les ondes divines du Numicius. Comment les deux cités sœurs, unies par les liens de la parenté et par des religions communes entrèrent-elles en conflit un jour ? Divers indices font croire que ce fut à l'instigation et sous l'influence des Etrusques.

On a tant abusé de ce peuple pour expliquer ce qui est obscur dans l'histoire de Rome ancienne, qu'on ne peut plus sans embarras prononcer son nom. Il le faut bien cependant, ne serait-ce que pour relever ses traces dans la légende. Les habitants du Latium ont gardé longtemps le souvenir de luttes opiniâtres, souvent funestes, toujours glorieuses pour les nations en présence, soutenues bien avant la période historique contre les farouches Tyrrhéniens.

Il fut un temps où ceux-ci possédaient en Italie un empire puissant et étendu. Caton disait même, au témoignage de Servius, l'empire de l'Italie entière[3]. Au nord, ils dominaient tout le pays compris entre le Pô et le Tibre, sur le versant occidental des Apennins. Ils s'établissaient aux portes mêmes de Rome, cherchant plus d'une fois à en chasser les Latins et les Sabins, réussissant en tous cas à introduire dans la ville un élément considérable de population, puis à s'emparer par les Tarquins du pouvoir suprême. Non-seulement ils enveloppaient les possessions romaines au nord du Tibre ; mais dans le sud, ils étaient les maîtres de la Campanie, y fondaient une

[1]) Cf. Schwegler, 332.
[2]) Strab. V, 3, 5. Cf. supra. p. 160. V. dans l'atlas de Kiepert, tab. VIII, *Latium vetus*, la topographie probable des temples et des villes.
[3]) Serv. *En.* XI, 567 et X, 145, cf. Liv, I, 2, 5, V, 33, 7.

Dodécapole puissante, du haut des rochers de Surrentum menaçaient les colonies grecques groupées autour de Cumes, et alliés aux Phéniciens partageaient avec eux l'empire de cette mer à laquelle ils ont donné leur nom[1]. Les villes de la confédération du Latium, Rome elle-même peut-être, durent plus d'une fois s'humilier devant eux et leur payer tribut. Antium et Lavinium étaient en quelque sorte à leur discrétion ; les Rutules d'Ardée sont bonnement appelés Tyrrhéniens par un auteur ancien[2], soit que l'élément latin de cette ville se fût graduellement affaibli par les envahissements successifs des Etrusques du Sud, soit que des rivalités intestines eussent poussé les Rutules à rechercher contre leurs parents et voisins de Lavinium, l'alliance tyrrhénienne.

Quoiqu'il en soit, les Etrusques figurent dans la légende d'Énée, brillamment représentés par Turnus, dont le nom est identique à Tyrrhenus[3], par Mézence et par Tarchon, les deux premiers comme adversaires du héros troyen, l'autre comme son allié. Nous les connaissons surtout par l'épopée de Virgile : mais il semble que le poète pour les besoins de son œuvre ait modifié la légende nationale, en altérant, sinon les caractères tels qu'ils vivaient dans l'imagination des peuples, du moins les aventures diverses, les rapports des personnages entre eux et l'ordre des évènements principaux. Le récit de Denys d'Halycarnasse, d'accord sur les points essentiels avec ce que nous savons des travaux de Caton et de Varron qu'il consulte d'ailleurs assidûment[4], nous présente Turnus comme un cousin d'Amata, la femme du roi Latinus ; il est donc Latin

[1]) Cf. Mommsen, I, 192 et suiv.

[2]) App. chez Phot. *cod.* 57. Je reproduis ici un passage de A. W. Schlegel (*Opusc. lat.*) cité par Schwegler : Etsi priscos Latinos Trojæ nomen ne audita quidem percepisse censeo, id saltem fabulis illis de Mezentio fama vulgatis vere latinis nec peregre allatis tribuendum est, potentiam Etruscorum in terris Latio vicinis et in ipso Latio cum antiquissima memoria conjunctam fuisse. Sur les Albains Tyrrhéniens, cf. Niebuhr. II, 99.

[3]) Den. I, 65, écrit Τυῤῥηνός ; cf. O. Müller, *Klein. Schrif.* I, 142 ; et Benoist *Virgile, En.* t. I, p. XXXII.

[4]) Nous connaissons le récit de la légende d'Enée selon Caton par le commentaire de Servius sur l'Enéide. V. dans la 3e partie les principaux passages.

lui-même. Mais jaloux de voir son parent choisir pour gendre un étranger, il passe aux Rutules d'Ardée avec un fort contingent qu'il commandait. Puis il marche contre le roi Latinus et lui livre une sanglante bataille où tous deux trouvent la mort. C'est ainsi qu'Énée devient roi des Latins et des Troyens réunis ; mais il est bientôt attaqué à son tour par les mêmes Rutules alliés à Mézence, roi de Coeré, et périt également dans les combats soutenus pour sa royauté nouvelle. Comme après la bataille, on ne retrouve nulle part son corps, les Laviniens en prennent occasion pour le mettre au nombre des dieux. La guerre continue entre Ascagne et Mézence ; Etrusques et Rutules confédérés vont s'emparer de Lavinium, le fils d'Énée se refuse à subir d'odieuses conditions de paix. C'est alors qu'une sortie vigoureuse des assiégés change la face des choses ; les Latins reprennent l'avantage ; Lausus, fils de Mézence, est tué, et le roi de Coeré accepte un traité qui maintient pour toujours la bonne harmonie entre les divers peuples réconciliés. On sait que chez Virgile, la mort de Lausus est suivie de celle de Mézence dès le x[e] livre ; Turnus est le héros principal, le représentant le plus illustre des races indigènes qui luttent contre l'établissement des Troyens. A ce titre il succombe le dernier ; sa mort, comme celle d'Hector dans l'Iliade, forme la conclusion du poème et l'apothéose d'Énée n'est qu'entrevue pour un avenir plus éloigné[1].

Tout ce qui dans ces légendes se rapporte à Turnus et aux Rutules, à Mézence et aux Etrusques dérive de souvenirs indigènes. La confusion même de la fable, où il est difficile de s'orienter entre les Latins d'une part, qui ici entourent Turnus, là Énée avec Latinus, et d'autre part les Rutules, chez qui Turnus trouve du secours et les Etrusques qui, sous Mézence, sont les adversaires d'Énée et sous Tarchon ses alliés, cette confusion, dis-je, est un témoignage de sincérité et d'authenticité. Un récit apocryphe arrangé après coup sur de faibles indices aurait plus de cohésion et de clarté : nous en avons eu

[1]) *En.* XII, 794. Indigetem Æneam, scis ipsa et scire fateris deberi cœlo, fatisque ad sidera tolli.

la preuve par le tableau des voyages d'Énée. Entrevus à travers les siècles par l'imagination de tout un peuple, des combats où des partis peu nombreux appartenant à des nationalités voisines se jettent les uns sur les autres et s'allient tour à tour, ne fournissent bientôt plus que la matière d'esquisses vagues, où sauf les traits généraux, rien n'est distinctement saisissable. Ce qui domine, malgré l'alliance de Tarchon et d'Énée, c'est l'hostilité des Latins et des Tyrrhéniens. Mézence qui personnifie ce dernier peuple est dépeint sous les traits les plus odieux[1]; il est un être impie, cruel, sanguinaire, une de ces figures sinistres qui survivent pendant des siècles dans la mémoire des peuples, avec tout l'appareil d'une tyrannie féroce. La victoire définitive des Latins, ou plus probablement la lassitude des combattants en présence, paraît avoir eu pour résultat de reléguer les Etrusques au nord du Tibre qu'ils s'abstinrent désormais de franchir. Ardée où ils s'étaient primitivement établis, rentra dans la confédération latine, et la côte entière jusqu'au pays des Volsques fut débarrassée des pirates Tyrrhéniens. Peut-être même que les bons rapports entre Coeré et Rome datèrent de cette époque, préparant l'immixtion de la nationalité Etrusque, consommée par les Tarquins, aux éléments latins et sabins de la Rome primitive[2]. Ainsi furent déjoués les efforts des *Rouges* (Rutuli) qui par Lavinium voulaient menacer Albe et Rome, et tendaient la main par-dessus le Tibre aux Etrusques leurs amis, afin de consommer avec eux aux dépens des Latins, l'unité de l'Italie. Tout ce qui dans ces luttes et dans leurs résultats est marqué à l'empreinte de l'esprit indigène, s'explique fort bien sans l'intervention des Troyens. Énée s'y mêlant devient inexplicable, du moins si on lui conserve le caractère homérique. Il n'acquiert quelque vraisemblance, qu'en devenant, sous un nom étranger, une bizarre doublure de Latinus ou de quelque autre héros national[3].

[1]) Outre Denys, passage cité, cf. Virg. *En.* VII, 648. VIII, 485. Virgile s'écarte absolument de la légende nationale en faisant de Mézence un exilé, refugié chez les Rutules ; partout ailleurs il est roi de Coeré.

[2]) Cf. Niebuhr. *Hist. Rom.* II, 111.

[3]) Cf. Preller. *Rœm. Myth.* 682 et suiv.

Le subterfuge qui aboutit à ce résultat, à peine ébauché par le sentiment populaire sous l'influence de la religion d'Aphrodité, installée aux portes du temple de Jupiter Indiges, prit de la consistance par l'intervention des pouvoirs politiques et sacerdotaux qui devaient avoir à cœur de consolider avec les croyances religieuses, l'union de tous les Latins sous l'hégémonie de Rome.

Nous avons vu que le temple prétendu d'Énée dans la ville des Pénates, portait une inscription que l'on peut traduire ainsi du grec de Denys d'Halycarnasse, qui seul nous l'a transmise : « *Patris Dei Indigetis qui fluvii Numicii aquas temperat.* [1] » On supposa que le héros dans un combat suprême livré aux Rutules et aux Etrusques, avait mystérieusement disparu du champ de bataille, soit qu'il fût monté dans l'Olympe (l'Olympe, que sans les Grecs les Romains eussent toujours ignoré); soit qu'il se fût englouti dans les ondes du fleuve divin sur les bords duquel on avait combattu. Hartung [2] fait remarquer la grande ressemblance de cette apothéose, telle que la raconte Aurélius Victor, avec celle de Romulus chez Tite-Live. Cette ressemblance tient sans doute à ce que le premier de ces deux auteurs a quelque peu copié le second [3];

[1]) Den. I, 64, cf. supra, p. 148. Le titre religieux d'Enée n'est pas invariablement fixé chez les auteurs. Pour les uns il est simplement *Indiges.* (Aul. Gell. II, 16, 9. Paul. Diac. p. 106. Sil. *Ital.* VIII, 39. Arnob. I, 36) ; pour d'autres : Pater Indiges. (Den. I, 64). Chez Virgile, XII, 794 : Æneas Indiges ; chez Tibulle, II, 5, 44 et chez Ovide, *Metam.* XIV, 608 ; Deus Indiges ; enfin Jupiter Indiges chez Tite-Live, I, 2, 6 et chez Pline, *Hist. Nat.* III, 9, 56. Il y a d'autres divergences plus importantes pour le fond des choses, si l'on compare Verrius Flaccus, Fasti Praenest, a, d. IX, Kal. Mai. Ov. *Fast.* IV. 877 ; Caton chez Macrob. III, 5. et Den. I, 59.

[2]) *Relig. der Rœm.* I, 81 et suiv.

[3]) L'œuvre d'Aurelius Victor « *de origine gentis romanæ* » est très-explicite sur la légende d'Enée ; on admet généralement que l'auteur est un contemporain de l'empereur Julien et on lui attribue aussi le « de viris illustribus urbis Romæ. » Mais l'opinion commune est aujourd'hui (v. Baehr, *Rœm. Litterat. Gesch.* II, 186 ; Bernhardy, *Rœm. Litter.* p. 104, et 360 ; Teuffel, *Gesch. der Rœm. Litterat.* 414, 5) que le premier de ces traités est un arrangement apocryphe du XV[e] au XVI[e] siècle. D'autres (Maehly, *de auctore libelli qui inscribitur de orig. gent. rom.*) le font remonter jusqu'à l'époque de Fulgence c'est-à-dire jusqu'au VI[e] siècle. L'auteur en tous cas, quel qu'il soit, se sert constamment de Virgile et de Tite-Live.

au fond tous deux ne font qu'accommoder au goût des latins les trépas mystérieux de certains héros grecs, tel qu'Œdipe par exemple, par lesquels les lyriques d'abord, puis les tragiques du siècle de Périclès aimaient à conclure leurs œuvres. La purification dramatique, image de la purification religieuse, accréditée comme un dogme par les mystères d'Eleusis, avait rendu ces dénouements populaires en Grèce [1]. L'imitation d'un procédé littéraire qui répondait aux plus purs sentiments de piété et de morale, suffit à expliquer comment ce dogme put se glisser dans certaines légendes romaines. Énée en a profité des premiers avec Romulus : mais que l'on retranche sa personnalité du culte rendu au Numicius et au Jupiter Indiges, qu'on lui substitue la figure nationale de Latinus, les pratiques religieuses qui ont Lavinium pour théâtre n'y perdent rien ; il n'y a de changé qu'un nom, au grand profit de la vraisemblance. Ni l'usage de puiser dans le Numicius l'eau servant aux sacrifices sur l'autel de Vesta [2], ni les cérémonies annuelles accomplies au bord du fleuve par les consuls romains, ni les prières des magistrats ou des généraux dans le sanctuaire de Jupiter Indiges, quand ils prenaient possession de leur commandement ou de leur charge, ne supposent une croyance antique à la divinité d'un héros étranger. Toutes ces pratiques existaient avant Énée, s'expliquent sans lui et ne peuvent pas l'expliquer. Il est venu s'y implanter du dehors ; il est venu tard, plus de sept siècles après le temps où l'on peut placer son existence réelle ; il n'a pris racine qu'en dépouillant sa nature primitive, en ne gardant de sa physionomie greco-asiatique qu'un nom vide, sous lequel la légende latine a réuni, sans leur donner l'unité et la cohésion, les traits épars de ses conceptions indigènes, joints à quelques éléments d'importation récente [3].

Quand Pyrrhus débarque au sud de l'Italie, la légende ro-

[1]) Cf. notre *Étude sur les démons*, ch. V, p. 153 et suiv.
[2]) Serv. *En.* VII, 150 ; Hartung. *Rel. der Røm*, I, 86.
[3]) Cf. Preuner, *Hestia-Vesta*. 374 et suiv.

maine d'Énée est encore toute neuve[1]; c'est alors que sa signification anti-hellénique la recommande d'une manière particulière à la piété des Latins menacés. Pausanias nous apprend que le roi d'Epire, en sa qualité d'Eacide, se sentait appelé à combattre les Troyens du Latium[2]; et Pausanias a dû puiser cette pensée chez quelque contemporain de ces guerres, chez Hiéronyme ou chez Timée. Si le descendant d'Achille invoquait des raisons de ce genre pour justifier la lutte contre les Latins, il est naturel de penser que ceux-ci s'excitèrent à la résistance par des considérations analogues. Le sanctuaire de Vénus-Frutis, avait été, durant les siècles antérieurs, le centre de la défense contre les envahissements des colonies grecques. Il obtint un regain de popularité à la faveur des dangers, bien autrement pressants, dont Pyrrhus menaçait l'indépendance de l'Italie. Soit que Rome eût accueilli quinze ans auparavant dans ses murs, à l'instigation des livres sibyllins, le culte de la Vénus de Lavinium avec le caractère hellénique et oriental que lui avait imprimé la piété des navigateurs étrangers, soit que l'arrivée même de Pyrrhus fît propager et exalter une religion éminemment propre à grouper dans un même sentiment tout ce qui redoutait la domination hellénique, cette guerre, où l'union des Latins triompha du roi d'Epire, marque pour le nom d'Enée la seconde étape vers la conquête de Rome ; la première avait été la constitution de la confédération latine en 338 ; la dernière fut franchie à la faveur des guerres puniques. — C'est dans ce temps-là seulement que la croyance, jusqu'alors individuelle, flottante, incertaine, fut fixée en quelque sorte et définie par l'intervention des pouvoirs publics, qui lui donnèrent place dans la religion officielle.

Plus de neuf siècles se sont écoulés depuis que le nom d'Énée, partant des côtes asiatiques et des îles de l'Ionie, s'est mis en route vers l'Occident, touchant à tous les rivages, recueilli avec respect par les nations les plus diverses. Mais comme ces nations n'ont laissé qu'une faible trace dans l'histoire, le héros à qui elles

[1] Cf. Schwegler, p. 304 et suiv. Preller, *Röm. Myth.* 671 et suiv.
[2] Paus. I, 12, 1, cf. Niebuhr. *Hist. Rom.* I, 258

avaient donné asile n'en reçut aucune gloire ; le temps l'eût effacé avec tant d'autres souvenirs, ensevelis, comme le sont dans sable d'un désert les monuments de l'art égyptien, sous le flot mouvant des traditions successives. C'est alors qu'il aborda dans le Latium, non loin de la ville à qui était réservé l'empire du monde. Il grandit avec elle et par elle, associé par l'effet du hasard d'abord et ensuite par la volonté expresse des hommes aux évènements les plus décisifs de son histoire, à la constitution de la confédération latine, aux victoires sur Pyrrhus, dernière incarnation, brillante et vigoureuse, de l'esprit de domination hellénique, aux luttes acharnées, incertaines, souvent funestes, mais décisives enfin pour la puissance de Rome, contre les Carthaginois. Le triomphe de la république romaine sur la civilisation phénicienne fut celui de Vénus Erycine ou Æneade et de Mens sur Astarté, comme la défaite de Pyrrhus avait été la revanche de Troie. Car Didon n'est autre chose qu'Astarté transformée en figure historique par la légende qui lui attribue la fondation de la ville[1]; et Anna sa sœur, péniblement identifiée chez les Latins avec la divinité indigène Anna Perenna, est un personnage secondaire du même culte phénicien[2]. Carthaginois et Romains, après s'être rencontrés une première fois en Sicile, autour du temple même, d'où Aphrodité et son fils avaient émigré vers l'Italie, se retrouvèrent face à face sur cette terre dans de nombreuses et sanglantes batailles. Les adorateurs d'Astarté violèrent le territoire consacré à Vesta et à Jupiter Indiges ; ils faillirent confisquer à leur profit les dieux et la puissance des Latins ; Vénus-Frutis, qui avait assisté du haut du mont Eryx à la capitulation d'Amilcar, vit les fuyards de Trasimène et les hordes d'Annibal. Mais elle reçut à leur passage les légions qui reprirent Capoue et qui triomphèrent des Carthaginois à Nole. Le temple qui lui fut dédié à Rome, en 217, après Trasimène, l'introduction de la Grande Mère des

[1]) Movers, *Phœnizier*, I, 609 et suiv. II, 1, 350 et suiv. ; 2, 92 et Preller *Rœm. Myth.* 669 et suiv.

[2]) Klausen, ouv. cit. II, 719, et Preuner, *Hestia-Vesta*, 405.

dieux amenée de Pessinonte en Phrygie après Cannes, sur l'injonction d'un oracle sibyllin, sont des preuves manifestes que le nom de Vénus et celui de son fils furent maintes fois prononcés dans ces graves circonstances par la piété surexcitée des Romains. La partie de la légende qui met Énée en rapport avec Didon, reine fabuleuse de Carthage, et qui explique le conflit des deux peuples par des inimitiés lointaines, fut certainement ébauchée durant cette période; elle n'aurait eu auparavant aucune raison d'être. Rien n'exalte le sentiment religieux comme les terreurs de la défaite, les épreuves d'une guerre malheureuse; par elles les nouveautés les plus étranges obtiennent créance, les fables les plus bizarres s'emparent de l'imagination des foules. Grâce aux victoires des Carthaginois et à la revanche inespérée de Rome, le héros dont on disait vaguement jusqu'à ce jour qu'il avait apporté de Troie les Pénates protecteurs du Latium, fut officiellement reconnu comme le divin fondateur d'une nation privilégiée, supérieure par la faveur des dieux aux dangers les plus menaçants, et qui, fortifiée par ses épreuves mêmes, y puisait la conviction de sa mission providentielle.

J.-A. HILD.

LES

ORIGINES POLITIQUES & RELIGIEUSES

DE LA NATION ISRAÉLITE

§ I. — LES PATRIARCHES.[1]

La tradition juive est unanime à affirmer que les ancêtres de la nation israélite n'ont pas toujours occupé le pays de Kena'an, qu'ils n'en ont pris possession que par la conquête, qu'auparavant ils avaient habité l'Égypte dont ils n'étaient pas davantage originaires, étant sortis primitivement de la vallée du haut Euphrate. Ces traditions, — ou, si l'on veut, ces souvenirs relatifs à un passé lointain, — nous sont parvenus après bien des remaniements, sous plusieurs formes et dans un état qui jette sur leur contenu un jour très douteux. Toutefois, à la suite des juges les plus autorisés, nous croyons pouvoir restituer la plus ancienne forme qu'a revêtue aux époques historiques la mémoire des temps passés ; de là, comme d'un point de départ, nous ferons effort pour remonter, au moins sur quelques points, à la réalité, essayant d'arracher à la légende une partie des faits vrais qu'elle a pu conserver. La tradition dont nous allons exposer les principaux traits est à peu près celle du huitième siècle avant notre ère[2].

[1]) Dans ce paragraphe et dans les deux suivants nous avons mis à profit les observations présentées par M. Kuenen dans son *Godsdienst van Israël*, vol. I, chap. II, sur les destinées anciennes du peuple israélite, particulièrement aux pages 107-147.

[2]) Cette tradition est consignée dans le Pentateuque et dans le livre de Josué ; mais, en compulsant ces livres, nous devons laisser de côté les morceaux auxquels la critique reconnaît une origine plus récente, c'est-à-dire le Deutéro-

Un texte quelque peu postérieur (fin du VII[e] siècle) la résume elle-même d'une façon très heureuse : « Notre père, doivent dire les fidèles en apportant leur offrande à l'autel, notre père était un Araméen (Syrien) nomade : il descendit en Égypte et y vécut étranger avec un petit nombre de personnes, et il y devint un peuple grand, puissant et nombreux. Et les Egyptiens nous maltraitèrent et nous opprimèrent, et nous imposèrent de durs travaux. Alors nous implorâmes Yahvéh, le dieu de nos pères, et il nous exauça et eut égard à notre misère, à nos peines et à notre oppression. Et il nous retira de l'Egypte avec une main puissante et le bras étendu, et avec des signes et des prodiges grands et terribles. Et il nous mena en ce lieu-ci et nous donna ce pays, un pays ruisselant de lait et de miel. — Or voici, conclut le pieux israélite, nous apportons les prémices des fruits du sol, que toi, Yahvéh, tu nous a donnés[1]. » Une famille syrienne, amenée par une cause inconnue en Égypte, s'y développant dans des circonstances favorables, puis échappant par un concours d'évènements où l'on vit de bonne heure l'intervention du dieu national, à l'oppression que l'on voulait faire peser sur elle, et s'établissant dans le pays de Kena'an, — voilà, réduit à sa plus simple expression, le thème que les prophètes et les prêtres devaient si magnifiquement transformer. Et voilà également, nous pouvons le dire tout de suite en devançant quelque peu la conclusion de l'examen qui va suivre, tout ce qu'il est permis d'affirmer avec certitude touchant les commencements d'une nation, dont le rôle devait être si grand dans l'histoire du monde.

On racontait donc que l'origine des Israélites remontait à un commun père, Abraham. Ce personnage, dans un passé

nome d'une part, et de l'autre la portion considérable des cinq livres restants, formant le document élohiste ou Code sacerdotal et dont la rédaction est postérieure à la destruction de Jérusalem. — Ce n'est pas au hasard que nous choisissons le huitième siècle de préférence à une époque plus reculée ; en effet pour les opinions de cette époque, nous possédons le témoignage du document jéhoviste ou prophétique du Pentateuque, corroboré par les écrits prophétiques d'un Amos, d'un Osée, d'un Isaïe et d'un Michée.

[1]) Deutéronome, XXVI, 5-10. Traduction de Reuss.

très reculé, habitait Our des Chaldéens, où il possédait de nombreux troupeaux. Il en était parti sur l'ordre divin[1]. « Quitte ton pays et ta parenté et la maison de ton père, lui avait dit Yahvéh, pour aller dans le pays que je te montrerai. » Et il avait ajouté à cet ordre de magnifiques promesses[2]. Abraham obéit et se mit en route avait Sharah sa femme et Lôt son neveu. Le pays de Kena'an lui était désigné. Il y campa en différents endroits, allant et venant avec ses nombreux serviteurs et ses troupeaux, fréquentant de préférence les régions que devait habiter plus tard la tribu de Juda, recevant de la population indigène un accueil amical, mais sans se mêler à elle. Bientôt intervint une séparation entre lui et Lôt, lequel se fixa avec les siens à Sodome[3], échappa, grâce à la médiation de Yahvéh, à la ruine de cette ville[4], et devint l'ancêtre des peuples de 'Ammon et de Moab, dits « les fils de Lôt[5]. » Cependant Abraham restait sans enfants et commençait à douter de la promesse divine, d'après laquelle sa postérité devait un jour posséder tout le Kena'an[6]. Toutefois cette même promesse est renouvelée, et il en reçoit de nouveau l'assurance, après que son esclave égyptienne, Hagar, lui a donné un fils, du nom de Ishma'èl, dans lequel il ne doit donc pas voir le rejeton annoncé[7]. Enfin Sharah devient mère d'un fils qui reçoit le nom de Itsehhâq (Isaac)[8], et devant lequel Hagar et Ishma'èl doivent bientôt abandonner la place[9]. Après la mort de sa mère, Itsehhâq épousa, conformément aux prescriptions d'Abraham, Ribqâh (Rebecca), fille de Bethouel et sœur de

1) Genèse XV, 7, tandis que d'après Genèse XI, 31, 32 ; XII, 4, 5, le père d'Abram déjà, Thérahh, avait transporté sa demeure à Hharan.
2) Genèse XII, 1.
3) Genèse XIII, 1-13.
4) Genèse XVIII, 1-XIX, 28 ; conf. Amos IV, 11 ; Osée, XI, 8 ; Isaïe I, 9 ; III, 9.
5) Genèse XIX, 30-38, est problement de date plus récente. Toutefois Deutér. II, 9, 19 (cf. Psaumes LXXXIII, 9) les Moabites et les 'Ammonites sont appelés aussi descendants de Lôt.
6) Genèse XII, 7 ; XIII, 14 suiv. etc.
7) Genèse XVI ; XVIII, 9 suiv.
8) Genèse XXI, 1-3.
9) Genèse XXI, 9-21.

Laban, originaire de la famille même dont Abraham était issu, famille alors fixée à Hharan [1]. Abraham [2] disparait à ce moment du théâtre de l'histoire, mais Yahvéh reporte sur Itsehhâq, le fils de la promesse, tout l'intérêt qu'il avait montré au père. Ses prières sont, à leur tour, exaucées, et après une longue stérilité, Ribqâh lui donne deux fils, 'Esav (Esaü) et Ya'qob (Jacob) [3], qui, à mesure qu'ils grandissent, manifestent chaque jour plus clairement l'opposition de leurs caractères. L'aîné de ces jumeaux, 'Esav, était rude et droit tout à la fois, un habile chasseur; Ya'qob, doux et rusé, s'entendait aux affaires du ménage [4]. Déjà avant leur naissance, Ribqâh avait été avertie que l'aîné recevrait une bénédiction moindre que le cadet, et porterait même le joug de celui-ci [5]. Ya'qob, en effet, réussit à mettre la main sur le droit d'aînesse, une première fois, en l'achetant en échange de la nourriture offerte à son frère dans le besoin [6], puis en obtenant, avec l'aide de sa mère, la bénédiction de son vieux père en place de 'Esav [7]. Ce dernier trait exaspéra la colère de 'Esav, si bien que Ya'qob se vit dans la nécessité de se mettre à l'abri par la fuite [8]. Conformément aux désirs de ses parents, il se rendit à Hharan, afin d'y trouver une femme dans la famille de Ribqâh. Laban, frère de Ribqâh, l'accueillit dans sa maison, lui confia le soin de ses troupeaux et lui donna ses deux filles, Léah et Rahhel [9]. Il eut également des enfants des servantes de ses femmes, Bilehah et Zilpah. Ya'qob passa vingt ans à Hharan [10]. Au bout de ce temps, à la tête d'une nombreuse famille, — onze fils et une fille, — et de riches troupeaux, il put penser à reprendre le chemin du pays de Kena'an et de la maison paternelle. C'est

[1]) Genèse XXIV.
[2]) Genèse XXV, 8 suiv.
[3]) Genèse XXV, 21 suiv., conf. Deutér. II, 4, 8; Amos I, 11.
[4]) Genèse XXV, 27.
[5]) Genèse XXV, 22, 23; conf. Osée XII, 4 a.
[6]) Genèse XXV, 29-34.
[7]) Genèse XXVII.
[8]) Conf. Osée XII, 13 a.
[9]) Conf. Osée XII, 13 b.
[10]) Genèse XXXI, 38.

précisément pendant ce voyage de retour que Yahvéh changea son nom de Ya'qob en celui d'Israël [1]. Aussitôt après il se rencontra avec 'Ésav, et cette entrevue eut un dénouement pacifique. Les deux frères restèrent séparés dans la suite. 'Ésav s'était déjà fixé sur la montagne de Séir; il y devint le père des Édomites (Iduméens); Ya'qob continua de mener une existence nomade dans le pays de Kena'an. Là mourut Rahhel en donnant le jour à son second enfant, Binyamin (Benjamin), le plus jeune des fils de Ya'qob [2]. Il semblait que cette famille dût à la longue s'établir en Kena'an et s'y fixer peu à peu. Mais Yahvéh en avait disposé autrement, il avait même déjà fait part à Abraham de ses intentions à cet égard [3].

Yocèph (Joseph), fils aîné de Rahhel, était le favori de son père et par suite l'objet de l'envie de ses frères. Profitant d'une circonstance qui se rencontra, ils le vendirent comme esclave à une caravane, qui faisait route pour l'Égypte [4]. Arrivé là dans une situation misérable, Yocèph atteignit bientôt au plus haut poste d'honneur à la cour de Pharaon. Une famine, qui sévit sur l'Égypte pendant sept années consécutives, fut par lui prédite, rendue inoffensive par les sages mesures qu'il proposa au roi, et même utilisée au profit de l'extension de la puissance de Pharaon. Cette même famine fut aussi la cause qui amena Ya'qob à se transporter en Égypte. Lorsque ses fils comparurent devant Yocèph, pour lui acheter du grain, ils furent aussitôt reconnus, mis à l'épreuve de plusieurs façons, et finalement, après que celui-ci se fut fait connaître à eux, renvoyé en Kena'an pour en ramener Ya'qob avec toute sa famille. Israel-Ya'qob et les siens se mirent ainsi en route pour l'Égypte, au nombre de soixante-dix hommes sans compter les femmes et les enfants [5]. A la prière de Yocèph, la terre de Goshen,

[1]) Genèse XXXII, 23-32 ; conf. Osée XII, 4 b, 5.
[2]) Genèse XXXV, 16-20.
[3]) Genèse XV, 13 suiv.
[4]) Genèse XXXVII, 25-27, 28 b.
[5]) Genèse XLVI, 27 b. conf. Deutér. X, 22.

district situé à la frontière nord-est de l'Égypte, leur fut assignée par Pharaon comme lieu de séjour[1]. Là, dans une région admirablement appropriée à l'élève des troupeaux, ils continuèrent de vivre, comme ils avaient fait jusque-là, même après la mort de Ya'qob et de Yocèph.

Il est clair qu'on ne saurait considérer comme de la pure histoire les événements bien connus dont nous venons de rappeler le cadre. « Si on le voulait, dit l'éminent historien de *la Religion d'Israël*, M. Kuenen[2], on se heurterait à d'insurmontables difficultés. Au besoin, nous pourrions rappeler un certain nombre de particularités, de plus ou moins grande importance, qu'il est impossible de tenir pour historiques. Ainsi, pour en donner un exemple, nous trouvons l'origine d'un seul et même nom expliquée de plusieurs manières différentes[3], un seul et même fait rapporté à plusieurs reprises avec de sensibles différences[4]. Mais il est superflu d'insister sur ces points ; ce sont des considérations d'une nature plus générale qui tranchent la question. Ces considérations sont empruntées tout d'abord aux idées religieuses, attribuées aux patriarches par nos documents. Abram, Itschhâq et Ya'qob sont non-seulement des serviteurs de Yahvéh, mais au regard de la pureté religieuse, de la piété intime et spirituelle, ils ne le cèdent en rien aux prophètes du VIII[e] siècle. Il est clair que cette conception est absolument non-historique. En second lieu, à tenir pour historiques les récits relatifs à l'époque patriarcale, nous nous engageons dans d'insurmontables difficultés chronologiques. La plupart des données concernant la vie des ancêtres, la durée de leur séjour en Kena'an et du séjour des descendants de Ya'qob en Goshen, sont de date plus récente que le VIII[e] siècle, dont les conceptions historiques nous servent ici de point de

[1]) Genèse XLVII, 6, 11.

[2]) Loc. cit. p. 110 suiv.

[3]) Comparez Genèse XXXI, 31 avec XXVI, 32, 33, Genèse XXVIII, 10-19 avec XXXV, 15 ; Genèse XXXII, 25-33 avec XXXV, 10.

[4]) Comparez Genèse XII, 10-20 avec XX, 1-18 ; Genèse XXI, 22-34 avec XXVI, 26-34.

départ. Toutefois nous pouvons supposer que, alors déjà, l'espace de temps compris entre la venue d'Abraham en Kena'an et la sortie d'Égypte était évalué à six siècles, sinon à quatre seulement[1]. Et maintenant qu'on envisage les conséquences de cette donnée! Dans un espace de temps aussi restreint, tous les peuples et tribus dont on rapporte l'origine à Abraham et à Lôt, ont dû se constituer : en dehors des Israélites proprement dits, les Edomites, 'Ammonites, Moabites, Ismaélites, sans parler des « fils de Qetourah[2]! » Qui ne voit que c'est là une impossibilité. Une troisième objection contre le caractère historique de ces récits résulte de la familiarité des relations de la divinité avec les patriarches. Chez la plupart des peuples de l'antiquité, nous rencontrons la croyance que, dans un passé reculé, les habitants des cieux ont frayé avec les habitants de la terre[3]. Nous n'avons point l'habitude de prendre pour de l'histoire les légendes et les mythes qui se font l'écho de cette croyance. Serions-nous donc autorisé à faire une exception en faveur des Israélites et à tenir leurs récits, relatifs à un passé lointain, pour dignes d'être acceptés à la lettre bien qu'ils présentent le même caractère?

« Mais, nous n'avons pas encore mentionné l'objection capitale. Elle est assez grave pour nous retenir un peu plus. Commençons par remarquer que les personnes que les récits de la Genèse mettent en action, se distinguent par un caractère commun : ce sont tous des *pères de peuples*. Ya'qob-Israël est l'ancêtre du peuple israélite qui porte son nom, peuple dont les douze divisions ou tribus sont, à leur tour, représentées par tout autant de fils de Ya'qob. 'Ésav est l'ancêtre des Edomites. La proche parenté qui unit ces derniers aux Israélites doit, d'après le livre de la Genèse, s'expliquer par le fait que leurs pères étaient des frères jumeaux, issus du mariage de Ribqah avec Itschhâq; c'est ainsi que celui-ci est l'ancêtre commun d'Edom et d'Israël. Le père de Itschhâq, Abraham

1) Genèse, XV, 13-16.
2) Genèse, XXV, 1-4.
3) Cf. Genèse XV, 5 suiv.; XVIII; XIX; XXXII, 23-33 suiv.

est, en outre, par son union avec Hagar, l'ancêtre des Ismaélites ; dans un récit, qui toutefois paraît de date plus récente que le huitième siècle, d'autres tribus arabes encore, entre autres les Madianites, sont considérées comme remontant à lui et à sa concubine Qetourah[1]. Lôt, enfin, le fils du frère d'Abraham, est le père des 'Ammonites et des Moabites. Nous pouvons donc, dans l'esprit des récits de la Genèse, considérer tous les peuples qui viennent d'être ici nommés comme des Thérahhites, d'après le père d'Abraham Thérahh[2], dont ils procèdent sans exception.

« Tout cela est incontestable, mais qu'en résulte-t-il pour ou contre la crédibilité des traditions relatives au temps patriarcal ? Nous y avons la preuve que les récits de la Genèse reposent sur une théorie du développement des peuples que la science historique en son état présent rejette sans la moindre hésitation. En effet, et cela est prouvé par d'autres faits encore, les Israélites — et ils n'étaient pas seuls à le faire — tenaient les peuples ou tribus pour des familles ou de grands clans. Cette conception se fait voir dans l'usage seul de la langue par des expressions telles que celles-ci : « la maison d'Israel, » « les fils d'Edom » etc. Plus ils remontaient dans le passé, plus ils se figuraient le clan diminué, jusqu'à ce qu'ils parvinssent, en fin de compte, au père de la tribu ou du peuple entier, auquel père, le plus naturellement du monde, ils conféraient les mêmes particularités de caractère qu'ils avaient remarquées dans ses descendants : les Israélites étaient tellement accoutumés à cette conception (généalogique) des peuples et des tribus, elle était à tel point devenue pour eux un besoin ou une seconde nature, qu'un grand nombre de listes généalogiques de l'Ancien Testament présentent des noms de pays ou de villes comme étant des personnes. D'autre part, il est absolument certain que cette théorie sur le développement des

[1]) Genèse XXV, 1-4.
[2]) Genèse XI, 24 suiv.

peuples, sans être absolument une vue en l'air, n'est pas la vraie. Les familles ne deviennent des tribus et finalement des nations, ni uniquement, ni même surtout par leur propre multiplication, mais aussi et principalement en s'annexant les habitants d'un district, par la soumission du faible au fort, par le mélange d'éléments d'origine différente. Toutes les fois que nous pouvons suivre d'un peu près les phases du développement d'un peuple, nous voyons ces causes là agir de concert, soit simultanément soit successivement. Le peuple israélite, par exemple, tel qu'il était constitué sous le gouvernement de David, ne se composait que partiellement de descendants de ceux qui, quelques siècles plus tôt, sous Josué, avaient pénétré en Kena'an ; à ces éléments étaient venus s'en joindre beaucoup, provenant soit de la population indigène, soit et surtout des tribus nomades qui, au moment de la conquête, menaient en ce pays une existence nomade. Les pères (supposés) de ces races introduites par la suite dans la communauté israélite, deviennent dans le premier livre des Chroniques et déjà même, en partie du moins, dans le Pentateuque, des descendants des fils de Ya'qob. Dans de tels cas, nous pouvons, pour ainsi dire, faire toucher au doigt comment ces prétendus liens de famille ont pris naissance. Mais, sans doute aucun, la conception de l'ancêtre Ya'qob avec ses douze fils est venue au jour de la même façon. Les « fils d'Israël » qui pénétrèrent en Kena'an sous la conduite de Josué, formaient une association ou ligue de douze tribus de même race. Comment ce lien s'était-il formé, — c'est ce que nous n'avons point à étudier ici. Mais, une fois existant, il a bientôt donné lieu à la conception que les douze tribus, — de même que chacune en son particulier était censée descendre d'un père unique — à elles toutes étaient également enfants d'un seul et même ancêtre. Les tribus qui avaient entre elles le sentiment d'une parenté plus proche encore, devinrent, par extension, les enfants d'une seule mère, par exemple Yocèph (c'est-à-dire Ephraïm et Menashéh) et Binyamin, de Rahhel. D'autres, dont la descendance était considérée comme moins pure ou moins noble, Dan,

Naphthali, Gad, Asher furent tenues pour enfants de Bilehah et de Zilpah, esclaves des épouses légitimes Léah et Rahhel. Bref, les tribus furent considérées et traitées comme des individus, et transportées ainsi, dans le même rapport mutuel où elles se trouvaient effectivement les unes par rapport aux autres, dans la maison du père commun. Il faut naturellement quelque effort pour s'accoutumer à l'idée que les récits de la Genèse ne nous mettent pas sous les yeux des personnages réels, historiques, mais des personnages imaginaires. Toutefois, quand on s'est bien convaincu qu'il n'est pas possible de les considérer autrement, il en résulte une lumière nouvelle qui projette sa clarté non-seulement sur l'histoire patriarcale dans son ensemble, mais aussi sur mainte circonstance, qui, en se plaçant au point de vue ancien, peut être ou insignifiante, ou absolument inexplicable.

« Nous n'hésitons naturellement pas à transporter sur les autres ancêtres du peuple israélite la conception que nous venons de défendre à propos de Ya'qob et de ses fils. En tant que *pères de tribus*, — et c'est le caractère avec lequel ils se présentent dans la Genèse, — ils ne sont pas des personnes, mais des personnifications. Israélites et Edomites avaient-ils entre eux le sentiment d'une proche parenté, — déjà Amos nomme Israël le frère d'Édom et traite leur inimitié de lutte fratricide[1], — leurs ancêtres doivent être frères, même frères jumeaux; était-il constant que les Édomites habitassent la montagne de Séir avant que les Israélites se fussent rendus maîtres du Kena'an, étaient-ils gouvernés par des rois, « avant qu'il y eût un roi en Israël »,[2] — il fallait que 'Esav (« c'est Édom »)[3] fût l'aîné des jumeaux, bien que la légende israélite le dépouille du droit d'aînesse. Le rôle que Itsehhâq joue dans la tradition est insignifiant; il n'a guère d'autre

[1]) Amos I, 11.
[2]) Genèse XXXVI, 31.
[3]) Genèse XXXVI, 1, 8, 19, 43; conf. XXV, 25, 30 où il est fait jusqu'à deux fois allusion à la signification du nom de Edom, rouge.

destination que de représenter l'unité d'Édom et d'Israël. En revanche Abraham est traité avec prédilection. Il est l'ancêtre par excellence. Outre les fils de Itsehhâq, il compte parmi ses descendants le grand et nombreux peuple des Ismaélites, réparti comme les Israélites en douze tribus [1], et par dessus le marché, nous l'avons vu, dans un récit d'origine plus récente, douze ou treize autres tribus arabes, dont font partie les Madianites et les Dédanites [2]; leur mère s'appelle Qetourah « encens », parce que les Arabes habitaient le pays de l'encens. Nous ne serons donc pas étonnés de voir quelque tache attribuée à la naissance de tous ces fils d'Abraham : la mère des Ismaélites est une esclave, Qetourah une concubine ; la conception généalogique en question a pris naissance au sein d'Israël et est naturellement conçue au point de vue de la glorification d'Israël [3]. Aussi peu serons-nous surpris de la longue stérilité de Sharah d'abord, de Ribqah ensuite ; il fallait que le temps de la maternité, à vues humaines, fût passé pour elles, afin que la naissance de Itsehhâq, plus tard de 'Ésav et de Ya'qob, revêtît le caractère d'un miracle de Yahvéh, d'un acte d'intervention formelle de la divinité aux débuts même du peuple destiné à la connaître et à la servir.

« Il est naturellement possible en soi qu'il ait existé des hommes tels qu'un Abraham, un Itsehhâq, un Ya'qob. Il n'est pas interdit de penser que telle ou telle particularité des récits qui les concernent, soit vraiment historique et nous ait été transmise par la tradition. Qui nous empêcherait, par exemple, d'admettre qu'un riche sheikh nomade du nom d'Abraham, ait planté ses tentes près de Hhébrôn quelques siècles avant l'établissement des Israélites en Kena'an et ait conclu alors une alliance avec les habitants du pays? Pourquoi ne pourrait-il y avoir aucun fait historique à la base de la triple tradition qui raconte l'enlèvement de la femme, soit d'Abraham, soit de

1) Genèse XXV, 12-16.
2) Genèse XXV, 1-4.
3) Genèse XXV, 5, 6.

Itsehhâq[1] ? Mais en vérité, et pour le présent, il ne s'agit pas de savoir s'il a un jour existé des hommes de ce nom, mais si *les ancêtres d'Israël et des peuples voisins* que la Genèse met en scène *sont des personnages historiques*. C'est là la question à laquelle nous répondons négativement.

« Devons-nous pour cela refuser toute valeur historique aux récits concernant les patriarches ? En aucune façon ! Le tout est de les mettre à profit comme il faut. Ils nous apprennent quelle idée les Israélites se faisaient de leur parenté avec les populations fixées dans leur voisinage, et de la façon dont ils s'étaient établis dans le pays de leur séjour. Quand nous les débarrassons de leur forme généalogique et que, par dessus le marché, nous tenons compte de l'influence que le préjugé national a dû exercer sur la manière de présenter les rapports et les faits, nous retenons un noyau historique ....Considérés et mis en œuvre de la sorte, les récits de la Genèse nous amènent à la conception suivante de la pré-histoire israélite. Le pays de Kena'an était primitivement habité par un certain nombre de tribus[2], lesquelles, selon la nature du territoire où elles s'étaient fixées, s'adonnaient à l'élève des troupeaux, à l'agriculture ou au commerce. Les pays qui devaient porter plus tard les noms de Édom, 'Ammon, Moab, possédaient une population indigène : Horites[3], Zamzoumites[4], Emites[5]. Tandis que ces différentes tribus étaient en possession de ces territoires et que les habitants de Kena'an, en particulier, avaient acquis un haut degré de civilisation et de développement, une migration sémitique se produisit. Le point de départ en était l'Arrapachitis (Arphacsad, Our Casdim[6]), et elle se dirigeait dans le sens du sud-ouest. Ces immigrants prirent peu à peu possession des

[1]) Genèse XII, 10-20 ; XX, 1-18 ; XXVI, 1-11.
[2]) Genèse XV, 19-21 conf. XII, 6 ; XIII, 7 ; XXIII, 3 suiv.
[3]) Deutér. II, 12, 22 ; cf. Genèse XXXVI, 20-30.
[4]) Deutér. II, 20-21.
[5]) Deutér. II, 10, 11.
[6]) Genèse X, 22, 24 ; XI, 10 suiv. ; 28, 31. Arphacsad (= Arph-Casd) est visiblement la même chose que Our-Casdim (= Avr-Casdim), nom que porte Our des Chaldéens dans l'original.

terres situées à l'est et au sud du pays de Kena'an, dont ils refoulèrent et soumirent les habitants précédents ; 'Ammon, Moab, Ishma'el, Edom devinrent les populations dominantes dans ces régions. Dans le Kena'an proprement dit, les choses se passèrent autrement ; les tribus, — d'abord étroitement unies aux Edomites, mais ensuite séparées de ceux-ci, — qui s'étaient tournées vers le Kena'an, ne se sentirent point assez fortes soit pour expulser, soit pour soumettre au tribut les populations indigènes ; elles poursuivirent au milieu de celles-ci leur vie nomade et entretinrent généralement avec elles des rapports pacifiques. Toutefois, elles ne cessèrent d'aspirer à un établissement définitif. Grossis par l'arrivée de puissants renforts que leur envoyèrent leurs compatriotes de la Mésopotamie, les Israélites poursuivirent leur marche dans la même direction du sud-ouest jusqu'au moment où ils finirent par se fixer dans le pays de Goshen, sur la frontière de l'Egypte. Il n'est pas impossible qu'une tribu isolée ait précédé les autres en ce point, et qu'attiré par celle-ci, le reste de la nation ait entrepris le voyage de Goshen. Ce serait le noyau des récits concernant Yocèph et sa conduite à l'égard de ses frères. »

Il n'y a pas grand'chose à ajouter à une vue aussi saine de la pré-histoire israélite. Sur un point, toutefois, nous hésiterions à suivre M. Kuenen. Nous doutons qu'on puisse considérer l'arrivée de Ya'qob de la haute Syrie (Genèse XXXI) comme une seconde migration israélite ; nous y verrions plutôt le point de départ même du mouvement qui amena les ancêtres des juifs dans les régions de la Syrie méridionale où ils devaient faire un établissement durable. La migration dont Abraham est le héros n'est pour nous que le double, — ou la projection dans un passé plus lointain, — de ce fait primordial, de même qu'Abraham est, en réalité, un double de Ya'qob, le véritable ancêtre, le héros éponyme de la nation israélite [1].

[1]) Si Abraham, à le bien prendre, n'est qu'un double de Ya'qob, que dire de Itsehhâq ? Nous avons déjà indiqué plus haut jusqu'à quel point ce personnage est insignifiant. Abraham et Jacob se sont tout partagé : il ne reste rien pour le fils du premier et le père du second. — On consultera avec profit sur

Il serait oiseux de chercher des synchronismes avec l'histoire ancienne de l'Orient, soit pour la première arrivée des bené-Israël, « fils d'Israel-Ya'qob, » dans la Syrie méridionale, le Guile'ad ou le Kena'an, soit pour leur installation aux frontières de l'Égypte[1]. Quand on a reconnu la véritable nature des documents hébraïques, on s'abstient d'une recherche qui franchit le terrain de l'histoire pour se donner libre cours sur celui de la fantaisie.

§ 2. — LA SORTIE D'ÉGYPTE.

Les récits propres à nous renseigner sur la suite des évènements relatifs à l'antique passé des Israélites, tels qu'on se les représentait au VIII[e] siècle avant notre ère, en particulier pour ce qui concerne l'accroissement de la descendance de Ya'qob sur la terre de Goshen, sont fort courts. Après la mort de Yocéph et de ses contemporains, nous dit-on, les Israélites crûrent en nombre et en puissance. Un nouveau roi égyptien,

le point qui a fait l'objet du présent paragraphe Reuss, *Introduction à l'Histoire Sainte et la Loi* (p. 91-112), III[e] partie de la *Bible* (Pentateuque-Josué) vol. I. — Nous extrayons d'un autre volume de ce même ouvrage (I[re] partie, p. 7) les lignes suivantes qui confirment les résultats présentés ci-dessus : « Les traditions nationales du peuple israélite, consignées par écrit longtemps après qu'il se fût établi en Palestine, affirment sous différentes formes, il est vrai, mais de manière à s'accorder dans tout ce qui est essentiel, que ses premiers pères sont venus de l'autre côté de l'Euphrate. Elles insistent sur la parenté très-intime qui les rattachait aux tribus de la Mésopotamie et de l'Arabie ; elles ont même essayé de représenter ces rapports de parenté par des tableaux généalogiques, qui auront pour les historiens une valeur d'autant plus grande, que ceux-ci se seront plus complètement défaits du naïf préjugé qu'il y est question d'individus, tandis qu'en réalité, il s'agit de tribus entières. Ces mêmes traditions ont encore conservé le souvenir très positif de migrations réitérées, qui ont conduit les aïeux jusque sur les bords du Nil oriental, où ils doivent être restés avec leurs troupeaux pendant de longs siècles, d'abord dans une situation prospère et même dominante, plus tard dans un état de servitude, auquel ils ils finirent par se soustraire en émigrant sous la conduite d'un prophète. La critique ne trouve rien à redire à ces traditions ; elle se borne à dégager le fond historique de la forme épique qu'il a revêtue dans la suite des temps ».

[1]) Quelques érudits ont cru pouvoir proposer une date, avec toutes réserves, il est vrai, pour ce dernier évènement. Ils partent de ce fait qu'on peut établir avec une certitude suffisante la date de l'Exode ; il suffirait donc d'y ajouter l'évaluation de la durée du séjour des Israélites dans la région de Goshen pour obtenir l'indication cherchée. Mais cette évaluation est impossible, et quant à la date de la sortie d'Égypte, nous allons faire voir dans le paragraphe suivant que la base sur laquelle on veut l'établir ne résiste pas à l'examen.

qui n'avait pas connu Yocéph, monta sur le trône et se consulta avec son peuple sur la manière de mettre fin à l'indépendance des Israélites et d'écarter ainsi le danger dont l'augmentation de leurs ressources menaçait l'Égypte. Ce roi les contraignit donc à fabriquer des briques pour en bâtir deux villes, Pithom et Ramsès, lesquelles, une fois achevées, devaient tenir en respect la population israélite fixée aux alentours. On ne se borna pas à ces mesures. Sur l'ordre du roi, les enfants mâles des Israélites furent jetés dans le fleuve immédiatement après leur naissance. L'existence même d'Israël était ainsi menacée[1]. C'est à ce moment aussi que Yahvéh intervient en sa faveur. Un fils d'Amram et de Yokébed est conservé en dépit des ordres de Pharaon, puis exposé sur le Nil, enfin adopté et élevé par la fille même du roi. Quand cet enfant, Moïse (Moshéh), eut atteint l'âge d'homme, il prit le parti d'un de ses compatriotes et tua un Égyptien qui maltraitait celui-là. Après ce fait hardi, il ne se sentit plus en sûreté et s'enfuit au pays de Midyan, où il épousa la fille du prêtre Re'ouël ou Ythro (ailleurs Yéther) et garda « pendant longtemps » les troupeaux de son beau-père[2]. A la fin de cette période, il est l'objet d'une révélation divine. Du sein du buisson ardent[3] se fait entendre à ses oreilles la voix du dieu d'Israël : à son ordre il doit retourner en Égypte et délivrer son peuple de la servitude. Ce n'est qu'après de longues hésitations que Moshéh entreprend cette tâche importante et difficile[4]. Accompagné de son frère aîné, Aharôn, il comparait devant Pharaon et implore de lui pour son peuple la permission d'aller célébrer une fête religieuse dans le désert. Pharaon refuse. Ainsi s'établit une lutte entre lui et les deux représentants du dieu d'Israël. L'Egypte est frappée de plaies effrayantes : chaque fois, Pharaon paraît prêt à céder, mais le danger à peine écarté, il se montre plus obstiné encore qu'au-

[1]) Exode, I.
[2]) Exode, II.
[3]) Comp. Deutér. XXXIII, 16 (allusion à Exode III, 2 suiv.).
[4]) Exode III, IV.

paravant dans ses refus[1]. Toutefois il lui faut bien se soumettre à la fin. En effet, un dixième fléau vient le frapper ainsi que son peuple : en une nuit, tous les nouveaux-nés des hommes et du bétail sont à la fois frappés en Égypte. L'épouvante ressentie est si grande que l'on contraint les Israélites à s'éloigner sans délai. Ils quittent en toute hâte le pays d'esclavage[2]. Ils font route pour le désert du Sinaï. Mais ils ne l'ont pas encore atteint qu'un grand danger les menace. Pharaon s'est repenti de sa faiblesse et a juré de poursuivre les fugitifs et de les contraindre au retour par la force. Il est sur le point de les atteindre, et toute chance de salut semble leur échapper. Mais, à l'ordre de Moïse, les eaux de la mer Rouge se divisent pour laisser passer les Israélites et tous leurs biens ; à pied sec ils gagnent l'autre bord. Les Égyptiens veulent continuer la poursuite, mais ils trouvent la mort dans les eaux qui reviennent sur eux[3]. Échappé au plus pressant danger et délivré désormais de toute crainte à l'égard des Égyptiens, Israël, entonne, à la suite de Moshéh et de sa sœur Miryam, un hymne inspiré à la gloire de Yahvéh, qui est venu au secours de son peuple et a anéanti l'ennemi :

> Chantez Yahvéh,
> Car il a été grand et glorieux !
> Chevaux et cavaliers
> Il les a jetés dans la mer[4].

La sortie d'Égypte est un fait historique ; il n'est point possible d'en douter. Indépendamment des textes du Pentateuque-Josué, elle est établie par les témoignages des prophètes[5]. Ils partent visiblement de l'idée qu'aucun de leurs contemporains ne pensait à cet égard autrement qu'eux-mêmes. Cette unanimité ne s'explique que si réellement les Israélites, avant de se fixer en Kena'an, ont séjourné en Égypte et se sont sous-

1) Exode, V-X.
2) Exode XI ; XII, 29-39 ; comp. Deuter. XVI, 3.
3) Exode XIII, XIV.
4) Exode XV, 1-21.
5) Voyez Amos II, 10 : III, 1 ; V, 25, 26 ; IX, 7. Osée II, 2 14 ; VIII, 13 ;

traits à la domination de Pharaon. Ce raisonnement est celui des historiens les plus récents et les plus autorisés du vieil Israël, et nous n'hésitons pas à le faire après eux, sauf une réserve qui trouvera sa place un peu plus tard.

Possédons-nous quelques données, empruntées soit aux livres hébraïques, soit à des sources étrangères, qui nous permettraient d'établir, au moins approximativement, la date de l'exode israélite? Ici encore laissons parler M. Kuenen, dont nous combattons d'ailleurs l'opinion sur un point important.

« L'Ancien Testament, dit cet écrivain[1], fournit à cet égard une indication d'apparence précise. Lorsque Salomon, dans la troisième année de son règne, commença à bâtir le temple de Jérusalem, il s'était écoulé, dit un texte[2], 480 années depuis la sortie d'Égypte. En attendant, nous ne savons pas avec certitude quand ce calcul a été fait et sur quoi il s'appuie. Si nous l'attribuions à l'époque de Salomon, nous ne saurions sans doute le tenir pour absolument digne de foi; toutefois nous estimerions périlleux de s'en trop écarter. Mais il est établi qu'il est de date beaucoup plus récente. Ajoutons à cela, d'une part que 480 (12 × 40) est un nombre rond, de l'autre qu'une durée aussi longue pour l'époque des Juges que celle qui résulte de l'admission de ce chiffre, est en soi peu vraisemblable et doit être passablement raccourcie si l'on tient compte des généalogies relatives à cette même période. Si donc, partant de l'année 1015 avant l'ère chrétienne, comme étant la troisième du règne de Salomon, nous plaçons l'Exode en 1495, non-seulement cette date ne sera pas certaine, mais, par dessus le marché, elle sera invraisemblable. Par des motifs empruntés à l'Ancien Testament lui-même, nous penchons à la placer plus tard.

IX, 3 ; XI, 1 ; XII, 10, 14 ; XIII, 4, 5. Isaïe XI, 16. Michée VI, 4, 5 ; VII, 15. Chez les prophètes de date plus récente les allusions à la délivrance d'Égypte sont également très nombreuses : il n'y a pas lieu de les mentionner ici.

[1]) Loc. cit. p. 121 suiv.

[2]) 1 Rois VI, 1.

« Mais ne saurions nous, continue M. Kuenen, entreprendre de substituer à cette indication chronologique une indication préférable ? Les données à cet égard ne manquent pas. Nous possédons particulièrement à l'égard de l'exode israélite des récits égyptiens, spécialement un récit du prêtre Manéthon, qui écrivit l'histoire de son peuple 250 ans environ avant notre ère à l'aide de vieux documents et de témoignages anciens. Son ouvrage est malheureusement perdu ; mais l'historien juif Flavius Josèphe nous en a conservé quelques morceaux et de l'ensemble nous possédons de courts extraits. Ce sont justement les fragments communiqués par Josèphe qui nous promettent ici quelque lumière. Non pas toutefois le premier de ces fragments [1], que l'écrivain juif considère comme le plus important au point de vue de l'histoire israélite. Ce morceau nous apprend que l'Égypte a subi pendant 511 ans — que l'on peut placer environ de 2100 à 1600 avant l'ère chrétienne — la domination de tribus nomades d'origine arabe, qui, dans le commencement, exercèrent leur pouvoir sur une grande partie du pays, puis furent peu à peu refoulées et en dernier lieu réduites à la possession d'une ville unique (Avaris) d'où elles furent également chassées en fin de compte. Les Égyptiens nommaient cette période de leur histoire, d'après le fragment de Manéthon, la domination des Hyksôs ou princes nomades. Josèphe reconnait dans ces Hyksôs les Israélites. Mais il a tort. Si Israël avait quelque temps dominé sur l'Égypte ou simplement pris part à une suprématie exercée par des étrangers sur ce pays, il s'en serait certainement conservé quelque souvenir dans l'Ancien-Testament, et le séjour en Goshen ne serait pas uniquement mentionné comme un temps de servitude. Josèphe s'est laissé visiblement conduire par sa vanité nationale à revendiquer en faveur de ses ancêtres les hauts faits des Hyksôs. Certes, nous pouvons lui pardonner d'avoir identifié ceux-ci aux vainqueurs de l'Égypte, plutôt que de les avoir confondus, à l'exemple de Manéthon,

[1] Dans son *Contra Apionem* I, 14, 15.

avec ces « impurs et ces lépreux », dont il faisait mention dans un autre passage de son histoire égyptienne. Nous sommes, toutefois, reconnaissants envers Josèphe de nous avoir conservé également ce second récit de Manéthon[1] et de nous avoir ainsi mis en état de juger par nous-mêmes. Il est assez remarquable pour mériter d'être ici reproduit, au moins dans ses traits principaux.

« Le roi Aménophis, — ainsi s'exprime le récit en question, — eut le désir de voir des dieux. Un prêtre lui fit savoir qu'il jouirait de ce privilège s'il voulait débarrasser l'Égypte de tous les lépreux et tous les impurs. Le roi donna des ordres à ce sujet et expédia tous ces malheureux, au nombre de 80,000 dans les carrières situées à l'est du Nil. Il y avait également dans le nombre quelques prêtres. L'outrage dont ils furent ainsi l'objet causa de graves appréhensions au conseiller du roi ; il mit fin à ses jours par le suicide après avoir averti le roi par écrit que les lépreux, avec l'assistance d'alliés étrangers, devaient dominer sur l'Égypte pendant treize ans. C'est ainsi que les dieux vengeaient l'affront fait à leurs serviteurs. Le roi, sur cet avis, fit cesser le rude esclavage auquel il avait assujetti ces misérables et leur assigna comme lieu de séjour la ville d'Avaris, bâtie par les Hyksôs mais abandonnée depuis leur expulsion. C'est alors que se mit à leur tête un prêtre de Héliopolis, du nom d'Osarsiph (Osarophis). Il leur donna des lois qui allaient directement à l'encontre des coutumes égyptiennes, leur donna l'ordre de fortifier Avaris et engagea les Hyksôs expulsés à entreprendre de concert avec eux et avec ses alliés, une expédition contre l'Égypte. Les Hyksôs furent immédiatement prêts. Le roi Aménophis eut beau mettre en campagne une grande armée contre les confédérés ; se souvenant de la prédiction divine, qui lui annonçait un désastre, il n'osa pas les affronter en bataille rangée et battit en retraite du côté de l'Ethiopie. Alliés aux habitants d'Avaris, les Hyksôs se livrèrent en Égypte à d'effroyables dévastations, au point

[1] Contra Apionem I, 26, 27.

que leur domination précédente, comparée à celle-ci, semblait un bon temps. Au bout de treize ans, Aménophis revint avec son fils, du nom de Séthos ou Ramsès, à la tête d'une nombreuse armée et délivra son pays des conquérants étrangers, qu'il poursuivit jusqu'à la frontière syrienne. « On raconte, écrit Manéthon, que le prêtre qui leur donna (aux lépreux) une constitution et des lois, était originaire de Héliopolis et se nommait Osarsiph (Osarophis), mais après avoir passé à ces gens, il changea son nom en celui de Moïse. »

« En dépit du caractère fabuleux de ce récit, ses coïncidences avec la tradition israélite relative à l'exode, ne sont pas méconnaissables, dit M. Kuenen. Les Egyptiens tenaient tous les étrangers pour impurs; nous ne devons donc pas nous étonner de les voir appeler « lépreux » les nomades qui se dérobaient à leur domination. Nous ne serons pas moins étonnés de les voir attribuer leur échec au mécontentement de leurs dieux. Il faut également remarquer que, dans ce récit aussi, les dures mesures prises par les Égyptiens, en particulier les travaux serviles imposés par eux, furent l'occasion de la révolte de ces malheureux, et tenir compte de ce fait que la différence entre les lois d'Osarophis et les lois Égyptiennes, en particulier sa répugnance pour les dieux de l'Égypte, sont aussi constatées ici. De l'aide apportée par les Hyksôs, l'Exode ne dit rien, par la raison que, d'une façon générale, il considère la délivrance d'Israël exclusivement au point de vue religieux et l'expose comme étant l'œuvre de Yahvéh et de lui seul. Toutefois nous trouvons à certains traits la preuve que les Israélites trouvèrent un appui auprès de quelques tribus nomades d'Arabie, par conséquent auprès des Hyksôs[1]. Bref, en dépit de Josèphe qui combat ce sentiment avec une grande ardeur, nous pouvons nous en tenir à ceci que nous avons

[1]) Qu'on pense par exemple au séjour de Moïse en Midyan (Exode II, 15 suiv.), à la visite de Ythro (Exode XVIII) et à la manière dont Hhobab sert de guide aux Israélites (Nombres X, 29-32). D'après Exode I. 10, c'est la crainte qu'Israël ne s'alliât aux ennemis de l'Égypte et fit la guerre à l'Égypte, qui poussa à l'oppression. (Note de Kuenen).

conservé dans le récit de Manéthon la leçon égyptienne de l'exode israélite. »

M. Kuenen, en rapprochant le second récit de Manéthon, transmis par Josèphe, de la sortie d'Égypte, n'a fait que suivre l'exemple donné de nos jours par la plupart des historiens de l'Israël ancien[1] ; son opinion ne m'en semble pas plus défendable. Il fait valoir contre le rapprochement établi par Josèphe entre les Hyksôs et les Israélites cette considération que ses ancêtres n'auraient pas laissé perdre le souvenir d'une période aussi glorieuse ; cette objection, qui est plausible, ne doit pas moins s'appliquer au second récit, traitant du retour offensif des mêmes Hyksôs. Dans le second cas comme dans le premier, les Égyptiens sont réduits à une servitude humiliante, dont la tradition hébraïque n'a conservé aucune trace, et dont le souvenir cependant aurait dû se perpétuer avec d'autant plus de force que ce triomphe éclatant succédait à leur propre humiliation. Les traits saillants du second récit de Manéthon sont les suivants : Les Hyksôs alliés aux habitants d'Avaris, ville forte, occupée par une population mélangée, précédemment employée aux travaux de mines, s'emparent de l'Égypte et pendant treize ans y exercent d'affreux ravages. Au bout de ce temps, les confédérés sont défaits et expulsés. Le récit hébraïque de l'Exode se résume ainsi à son tour : Les Israélites réduits à une dure servitude s'échappent précipitamment du pays de Goshen et voient l'armée du roi égyptien détruite par la chance la plus imprévue au moment où il allait remettre la main sur eux ! Je dois déclarer que je ne vois aucun moyen légitime de mettre en relation deux faits aussi absolument hétérogènes. Allons plus loin. Ce récit de Manéthon, sur quel-

[1]) Voyez entre autres *Geschichte des Volkes Israël* von Weber et H. Holtzmann. (1867) vol I, p. 77. On y trouve à la suite du (second) récit de Manéthon les récits de Chaerémon, Hécatée dans Diodore, Strabon, Lysimaque et Tacite. — Max Duncker, *Geschichte des Alterthums*, 5e édition (1878) vol. I, p. 401-409. On y trouve également l'exposition et la discussion des différents récits transmis par l'antiquité, mais dont aucun n'a l'importance de celui de Manéthon. — Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 2e éd. (1876) p. 257-261.

ques détails duquel on bâtit d'aussi superficiels rapprochements, est rempli lui-même des plus grossières contradictions, tel au moins que nous l'avons entre les mains.

Le déplorable succès des armes étrangères qui amène la dévastation sur le pays, est attribuée à un sacrilège : des prêtres avaient été ignominieusement condamnés aux travaux des carrières. De là le courroux divin. — Mais le roi Aménophis avait précisément cherché à se concilier la faveur divine en frappant une grande quantité de « lépreux et d'impurs. » Le courroux céleste s'est en vérité singulièrement trompé d'adresse. Ajoutons ce dernier trait, c'est que la vengeance d'en haut, la colère des dieux Egyptiens (ne l'oublions pas) s'exerce contre leurs adorateurs et en faveur tant d'une population impure, dont les chefs avaient juré de renverser les usages religieux nationaux, que des nomades étrangers. Vouloir chercher dans des récits aussi confus, aussi incohérents, de l'histoire, c'est se laisser entraîner par un trop long usage à méconnaître leur véritable caractère. Vouloir, en second lieu, instituer une comparaison entre de tels récits et une vague tradition, elle-même sujette à caution, c'est multiplier l'hypothétique par l'hypothétique et se livrer volontairement à des causes d'erreurs sans fin. Pour nous, nous estimons que la tradition égyptienne primitive dont il nous est parvenu une forme aussi défectueuse, a dû être mise d'assez bonne heure en relation avec l'exode israélite, et qu'elle a emprunté à ce rapprochement quelques-uns de ses traits, entre autres l'introduction du nom de Moïse. En ce sens, nous consentons à dire avec M. Kuenen qu'elle en constitue bien la « leçon égyptienne ; » mais nous ne saurions lui demander aucun renseignement ni sur le caractère, ni sur la donnée de cet événement.

C'est cependant sur cette base fragile, dont nous venons de démontrer l'inanité, qu'a été établi le synchronisme le plus sérieux par lequel on ait essayé de déterminer l'époque de la sortie d'Egypte. « Quel était, dit M. Kuenen, ce roi Aménophis à la tyrannie duquel Israël s'est dérobé ? Quand a-t-il

régné ? La recherche relative à cette grave question n'est pas sans offrir des difficultés particulières et ne saurait être considérée actuellement comme résolue. Toutefois on peut considérer comme de plus en plus fondée l'opinion que cet Aménophis n'est pas autre que Menephtha ou Ménophtha, fils de Ramsès II Meïamoun. Les savants qui tiennent pour cette identification estiment aussi que l'année 1322 avant Jésus-Christ, — commencement d'une période de Sôthis, — est tombée dans le règne de ce Ménephtha. Comme il a régné 19 ou 20 ans, la première année de son règne doit tomber entre 1340 et 1323 ; d'après cette donnée, tel savant place l'exode israélite en l'an 1321, tel autre en 1320, un troisième en 1314 avant l'ère chrétienne. On ne saurait naturellement prétendre ici à une exactitude absolue. Sous ces réserves, je tiens l'année 1320 pour la plus vraisemblable [1]. »

[1]) Voyez aussi une note très savante du même écrivain destinée à appuyer le résultat ci-dessus énoncé. Ibidem, p. 169-174. Dans le même ordre d'idées M. Max Duncker adopte la date de 1330 : « Les Hébreux ont dû quitter l'Égypte vers l'an 1330 avant l'ère chrétienne. » Loc. cit. p. 158. — M. Maspéro fait quelques réserves sur le choix de Ménephtha, mais sans aller jusqu'au fond du sujet et s'apercevoir que le point de départ même du raisonnement suivi par ses prédécesseurs est vicieux : « La tradition la plus accréditée, dit-il, place l'Exode sous le règne de Ménephtah. Ce prince serait le Pharaon de la Bible, celui qui refusa aux Hébreux la permission d'aller sacrifier dans le désert. Mais à tenir compte des monuments jusqu'à présent connus, rien encore dans l'état de l'Égypte sous Ménephtah n'indique une décomposition assez profonde pour que la révolte et la fuite d'une tribu considérable aient pu se produire heureusement. L'attaque des peuples de la mer porta à l'occident du Delta et ne pénétra jamais jusqu'au pays de Goshen où les livres juifs nous montrent les principaux cantonnements du peuple hébreu. Elle ne dura pas assez longtemps pour donner aux clans étrangers le temps de se concerter et de prendre les mesures nécessaires à leur délivrance. Ce n'est donc pas sous le règne de Ménephtah, après une victoire qui maintint quelque temps encore à l'extérieur le prestige des armées égyptiennes et dans un moment où toutes les forces de l'Égypte étaient prêtes à la répression, que les Hébreux auraient pu impunément effectuer leur périlleuse sortie. C'est seulement pendant les années qui précédèrent et suivirent la mort de Séti II que se trouvent réunies les conditions favorables à l'Exode : décomposition et démembrement de la monarchie égyptienne, invasion étrangère, guerre contre les envahisseurs, qui s'étendirent sur tout le Delta et durèrent longtemps. On comprend aisément qu'au milieu du désordre général, une tribu étrangère persécutée par les Égyptiens et lasse de la persécution, ait pu quitter ses cantonnements et prendre le chemin du désert sans être énergiquement combattue par ses anciens maîtres, trop menacés dans leur propre

Si donc, comme il a été observé plus haut, les documents hébraïques ne nous donnent aucun élément d'approximation passable pour la fixation de la date de la sortie d'Egypte, nous estimons que les documents égyptiens ne sont pas de nature à nous instruire davantage. Tout ce que nous pouvons dire est ceci : La mort de Salomon tombe aux environs de l'année 950 avant l'ère chrétienne (avec écart possible d'un quart de siècle, soit avant soit après). Saül vivait en 1050 ou dans la seconde moitié du onzième siècle avant notre ère. Les souvenirs relatifs aux temps antérieurs (époque dite des juges) peuvent appartenir à la première moitié du onzième siècle ou au douzième. Ils peuvent aussi s'appliquer en partie à une époque plus reculée. A partir de ce moment, nous sommes dans l'ignorance la plus complète de la succession des évènements et de leur durée. Conquête, séjour au désert, Exode, séjour en Egypte, sont certainement antérieurs à l'an 1100 (avant Jésus-Christ). Nous ne saurions les déterminer davantage.

§ 5. — LE SÉJOUR AU DÉSERT. — LA CONQUÊTE.

Ici encore, nous écartons de nos recherches les nombreuses pages du Pentateuque-Josué dont la rédaction est postérieure au VIII[e] siècle, pour nous en tenir aux données traditionnelles courantes à cette époque.

— Après le passage de la mer Rouge, les Israélites s'étaient dirigés, sous la conduite de Moshéh (Moïse) sur le groupe montagneux du Sinaï. En chemin déjà ils éprouvèrent les effets de la puissante protection de Yahvéh leur dieu. D'une façon miraculeuse leurs besoins furent satisfaits : la manne tomba du ciel en pluie, les cailles vinrent leur offrir la viande, et l'eau jaillit pour eux du rocher [1]. Dans un combat contre 'Amaleq ils furent vainqueurs [2]. En ce même endroit, c'est-à-dire dans le désert de Raphidim, se produisit la rencontre entre Moïse et son beau-père Ythro, qui donna lieu à une meilleure organisa-

existence pour s'inquiéter beaucoup de la fuite d'une bande d'esclaves. » (Loc. cit. p. 258-259).

[1] Exode XVI (en partie de date plus récente) : XVII, 3-6.

[2] Exode XVII, 8-16.

tion de la justice [1]. Mais ce qui fut beaucoup plus important, c'est la manière dont Yahvéh se revéla à son peuple sur un des sommets de la montagne du Sinaï. Aux oreilles d'Israël il fit connaître sa volonté, contenue dans les « dix paroles » (ou loi des dix commandements), tandis que la flamme et la fumée attestaient sa présence [2]. Aussitôt après, sur la base des « dix paroles » et d'autres commandements encore, (dont la réunion forme le Livre de l'alliance) [3] fut conclue une alliance entre Yahvéh et Israël [4]. Les promesses attachées à ces prescriptions [5] devaient bientôt se réaliser. Sans doute les Israélites, même pendant le séjour au pied du Sinaï, péchèrent contre Yahvéh en l'adorant sous la forme d'un taureau d'or malgré son expresse défense ; sans doute Yahvéh, à la suite de cette transgression, sembla prêt à les anéantir : l'intercession de Moshéh détourna sa colère, et le pacte conclu entre lui et son peuple put être renouvelé [6]. Les Israélites purent alors prendre la route du pays de Kena'an ; car c'était là la contrée dont Yahvéh leur avait promis la possession. Lorsque, précédés et conduits par Yahvéh [7], ils arrivèrent, après un voyage où ils ne laissèrent pas de donner des marques de leur esprit de rébellion [8], à la frontière méridionale de la terre promise, Moshéh envoya des éclaireurs pour préparer l'invasion.

Leurs récits furent très favorables en ce qui concernait la fertilité et la richesse du pays, mais ils firent en même temps une telle image de la puissance des habitants, que les Israélites perdirent courage et refusèrent de passer à l'attaque. Là-dessus la colère de Yahvéh s'enflamma : tous ceux, — tel fut son arrêt, — qui avaient été témoins des miracles de la sortie

[1]) Exode XVIII.
[2]) Exode XIX, 1-XX, 17 (toutefois une rédaction plus originale des « dix paroles » a été ici remplacée par une rédaction plus recente).
[3]) Exode XX, 22-26 ; XXI-XXIII. Cf. XXIV, 7.
[4]) Exode XXIV.
[5]) Exode XXIII, 20-33.
[6]) Exode XXXII-XXXIV.
[7]) Nombres X, 33-36 et les passages relatifs à la colonne de nuée et de feu, cités un peu plus loin.
[8]) Nombres XI, XII.

d'Égypte, devaient périr dans le désert ; seul, Kaleb, fils de Yephunné (d'après une autre tradition qui fait figurer Josué dans la liste des espions, lui aussi) devait voir la terre promise. Les Israélites n'entreraient en Kena'an et n'en prendraient possession qu'au bout de quarante années [1], après qu'une nouvelle génération serait née et aurait grandi. Quelques israélites ayant voulu risquer une attaque contre les habitants du midi de Kena'an, en dépit de l'avertissement divin, subirent un échec [2]. Ainsi leurs pérégrinations recommencèrent à nouveau. Le Pentateuque ne sait pas dire grand'chose des évènements qui marquèrent ce long espace de temps : la révolte de Dathan et Abiram et la punition qui en fut la suite, voilà la seule particularité qui nous ait été conservée sur ces trente-huit années [3]. C'est seulement sur la quarantième année de l'Exode que nous possédons quelques données précises. Alors Israël contourna le territoire d'Edom en se dirigeant vers les contrées sises à l'est du Jourdain [4]. Ils ne les trouvèrent plus exclusivement occupées par les 'Ammonites et les Moabites ; les Émorites (Amorrhéens) précédemment fixés exclusivement à l'ouest du fleuve, dans le Kena'an proprement dit, s'étaient depuis quelque temps établis sur le territoire transjordanique et y avaient fondé un puissant royaume, au détriment des 'Ammonites [5]. Leur roi Sihon, établi à Hesbon, refusa aux Israélites le passage au travers de ses terres, mais perdit dans une bataille à la fois son pays et la vie [6]. Le même sort échut à Og, roi de Bashan. Ainsi Israël devint maître d'un territoire considérable, admirablement disposé pour l'élève des troupeaux. Deux tribus et demie, celles de Ruben, de Gad et la demi tribu de Manassé, demandèrent et obtinrent de Moïse la faveur de s'y établir [7], les autres se pré-

[1]) Comp. Amos II, 10 ; V, 25, où l'on trouve déjà les quarante années de séjour au désert.
[2]) Nombres XIII, XIV (en partie de date plus récente que le VIII[e] siècle).
[3]) Nombres XVI, XVII (en partie de date plus récente).
[4]) Nombres XX, 14-21.
[5]) Nombres XXI conf. Juges XI, 15 suiv.
[6]) Nombres XXI.
[7]) Nombres XXXII.

parèrent à franchir le fleuve. Mais avant d'abandonner la région transjordanique, elles échappèrent à un nouveau danger, qui les menaça du côté des Moabites.

Balaq, roi de Moab, leur était hostile ; il fit venir de Mésopotamie le voyant Bile'am (Balaam) afin de les maudire. Mais tandis que celui-ci se disposait à obéir aux ordres du roi, Yahvéh vint au secours de son peuple, et plaça sur les lèvres du prophète de magnifiques bénédictions à la place des malédictions[1]. Les Moabites ne se hasardèrent point toutefois à affronter directement les Israélites. Mais la paix avec eux parut bientôt plus dommageable encore que l'hostilité déclarée : quelques Israélites commencèrent à participer à leurs usages, en particulier au culte impur rendu à Ba'al Pe'or ; un terrible châtiment vint mettre un terme à ces désordres[2]. La quarantième année des pérégrinations du désert est maintenant à sa fin. La tâche de Moïse est achevée ; il meurt après avoir désigné Josué pour son successeur[3]. Sous la conduite de ce dernier, le passage du Jourdain s'opère : de même que la mer Rouge, le Jourdain est franchi à pied sec[4]. Parvenus sur le territoire Kena'anite proprement dit, les Israélites établissent un camp à Guilgal[5]. La ville de Jéricho, située tout auprès, tombe par miracle entre leurs mains[6]. Un petit échec subi lors d'une attaque contre Aï, est bientôt vengé d'une façon terrible[7]. Les habitants de Gabaon (Guibe'on) prévoyant leur sort, trouvent plus sage de se soumettre et obtiennent par la ruse des conditions avantageuses[8]. Cependant la plupart des princes Kena'anites préfèrent la lutte à une servitude volontaire. Dans deux batailles rangées, Josué anéantit les armées réunies par les princes alliés du Kena'an méridional et

[1]) Nombres XXII-XXIV ; comp. Deutér. XXIII, 4, 5 ; Michée VI, 5.
[2]) Nombres XXV, 1-5, comp. Osée IX, 10 ; Deutér. IV, 3 ; Josué XXII, 17.
[3]) Deutér. XXXI, 14, 15, 23 ; comp. III, 21, 22, 28 ; puis Deutér. XXXIV (en partie).
[4]) Josué III, IV.
[5]) Josué IV, 19 b, 20.
[6]) Josué VI.
[7]) Josué VII, 1-VIII, 29.
[8]) Josué IX.

septentrional[1]. A partir de ce moment le dénouement est acquis. Successivement les différentes villes tombent aux mains du vainqueur. Il n'est plus nécessaire de tenir toute l'armée réunie en un même point : Josué partage le Kena'an entre les neuf tribus et demie non pourvues, les exhorte à obéir aux commandements de Yahvéh et les envoie prendre possession chacune de la part qui lui revient[2]. Peu après, le vieux capitaine meurt, et est enterré à Timnath Sérahh, sur la montagne d'Ephraïm, de la tribu à laquelle il appartenait[3].

Le simple résumé qui vient d'être donné présente à lui seul des difficultés qui ne nous permettent pas d'y voir de la pure histoire. « Ce qui nous surprend, tout d'abord, dit avec grande raison M. Kuenen, c'est le silence gardé sur les pérégrinations de trente-huit ans au désert ; il ne s'est produit, paraît-il, dans ce long espace de temps qu'un seul incident, la révolte de Dathan et d'Abiram[4], on dirait que les Israélites n'ont eu pendant cette période d'autre occupation que de... mourir. Ce qui n'est pas moins étrange, c'est l'accumulation d'évènements importants dans la quarantième année de l'exode. La mort d'Aharon tombe — d'après un récit plus récent, mais qui toutefois ne diffère pas de l'ancien, qu'il se borne seulement à préciser, — sur le premier jour du cinquième mois de ladite année et est suivi d'un deuil de trente jours[5] ; ensuite les Israélites contournent Edom, entrent en négociations avec Sihon, le battent et s'emparent de son royaume, se rendent maîtres du Bashan tout entier et restent campés assez longtemps à Sittim pour fraterniser avec les Moabites après le départ de Bile'am.[6] Il est à peine besoin d'indiquer que tous ces évènements n'ont pu se passer dans l'espace de quelques courts mois. La conquête elle-même du Kena'an n'est pas moins surpre-

[1]) Josué X, XI.
[2]) Comp. Josué XIII suiv. (en partie de date plus récente que le VIIIe siècle).
[3]) Josué XXIV, 29, 30 ; Juges II, 8, 9.
[4]) Nombres XVI, XVII (en partie de date plus récente).
[5]) Nombres XXXIII, 38 ; XX, 22-29.
[6]) Nombres XXI-XXV.

parèrent à franchir le fleuve. Mais avant d'abandonner la région transjordanique, elles échappèrent à un nouveau danger, qui les menaça du côté des Moabites.

Balaq, roi de Moab, leur était hostile ; il fit venir de Mésopotamie le voyant Bile'am (Balaam), afin de les maudire. Mais tandis que celui-ci se disposait à obéir aux ordres du roi, Yahvéh vint au secours de son peuple, et plaça sur les lèvres du prophète de magnifiques bénédictions à la place des malédictions[1]. Les Moabites ne se hasardèrent point toutefois à affronter directement les Israélites. Mais la paix avec eux parut bientôt plus dommageable encore que l'hostilité déclarée : quelques Israélites commencèrent à participer à leurs usages, en particulier au culte impur rendu à Ba'al Pe'or ; un terrible châtiment vint mettre un terme à ces désordres[2]. La quarantième année des périgrinations du désert est maintenant à sa fin. La tâche de Moïse est achevée ; il meurt après avoir désigné Josué pour son successeur[3]. Sous la conduite de ce dernier, le passage du Jourdain s'opère : de même que la mer Rouge, le Jourdain est franchi à pied sec[4]. Parvenus sur le territoire Kena'anite proprement dit, les Israélites établissent un camp à Guilgal[5]. La ville de Jéricho, située tout auprès, tombe par miracle entre leurs mains[6]. Un petit échec subi lors d'une attaque contre Aï, est bientôt vengé d'une façon terrible[7]. Les habitants de Gabaon (Guibe'on) prévoyant leur sort, trouvent plus sage de se soumettre et obtiennent par la ruse des conditions avantageuses[8]. Cependant la plupart des princes Kena'anites préfèrent la lutte à une servitude volontaire. Dans deux batailles rangées, Josué anéantit les armées réunies par les princes alliés du Kena'an méridional et

[1]) Nombres XXII-XXIV ; comp. Deutér. XXIII, 4, 5 ; Michée VI, 5.
[2]) Nombres XXV, 1-5, comp. Osée IX, 10 ; Deutér. IV, 3 ; Josué XXII, 17.
[3]) Deutér. XXXI, 14, 15, 23 ; comp. III, 21, 22, 28 ; puis Deutér. XXXIV (en partie).
[4]) Josué III, IV.
[5]) Josué IV, 19 b, 20.
[6]) Josué VI.
[7]) Josué VII, 1-VIII, 29.
[8]) Josué IX.

septentrional [1]. A partir de ce moment le dénouement est acquis. Successivement les différentes villes tombent aux mains du vainqueur. Il n'est plus nécessaire de tenir toute l'armée réunie en un même point : Josué partage le Kena'an entre les neuf tribus et demie non pourvues, les exhorte à obéir aux commandements de Yahvéh et les envoie prendre possession chacune de la part qui lui revient [2]. Peu après, le vieux capitaine meurt, et est enterré à Timnath Sérahh, sur la montagne d'Ephraïm, de la tribu à laquelle il appartenait [3].

Le simple résumé qui vient d'être donné présente à lui seul des difficultés qui ne nous permettent pas d'y voir de la pure histoire. « Ce qui nous surprend, tout d'abord, dit avec grande raison M. Kuenen, c'est le silence gardé sur les pérégrinations de trente-huit ans au désert ; il ne s'est produit, paraît-il, dans ce long espace de temps qu'un seul incident, la révolte de Dathan et d'Abiram [4], on dirait que les Israélites n'ont eu pendant cette période d'autre occupation que de... mourir. Ce qui n'est pas moins étrange, c'est l'accumulation d'évènements importants dans la quarantième année de l'exode. La mort d'Aharon tombe — d'après un récit plus récent, mais qui toutefois ne diffère pas de l'ancien, qu'il se borne seulement à préciser, — sur le premier jour du cinquième mois de ladite année et est suivi d'un deuil de trente jours [5] ; ensuite les Israélites contournent Edom, entrent en négociations avec Sihon, le battent et s'emparent de son royaume, se rendent maîtres du Bashan tout entier et restent campés assez longtemps à Sittim pour fraterniser avec les Moabites après le départ de Bile'am. [6] Il est à peine besoin d'indiquer que tous ces évènements n'ont pu se passer dans l'espace de quelques courts mois. La conquête elle-même du Kena'an n'est pas moins surpre-

1) Josué X, XI.
2) Comp. Josué XIII suiv. (en partie de date plus récente que le VIIIe siècle).
3) Josué XXIV, 29. 30 ; Juges II, 8, 9.
4) Nombres XVI, XVII (en partie de date plus récente).
5) Nombres XXXIII, 38 ; XX, 22-29.
6) Nombres XXI-XXV.

nante. Du récit même il résulte que les Kena'anites, lorsque Josué leur fit la guerre, avaient atteint un certain degré de civilisation. On sait quelle était la puissance des Philistins et des Phéniciens. Comment donc est-il possible qu'Israël ait brisé entièrement en deux ou trois expéditions la résistance des habitants du pays et se soit alors rendu maître de leurs villes sans beaucoup de peine ! Si, comme le livre de Josué dans sa forme actuelle le suppose,[1] les Kena'anites avaient su qu'après la défaite ils seraient exterminés jusqu'au dernier, il est absolument incompréhensible qu'ils ne se soient pas défendus avec le courage du désespoir. Toutefois dans le cas où on leur refuserait cette connaissance, il reste néanmoins très-étrange qu'ils n'aient pas opposé une résistance plus forte à l'invasion qu'il pouvaient prévoir depuis quelque temps. Nous ne mentionnons pas d'une façon particulière les miracles accomplis pendant la traversée du désert et la conquête, si évident qu'il puisse être que plusieurs d'entre eux aient dû leur naissance à des évènements ou à des phénomènes naturels.[2] »

Ces doutes se fortifient quand on en vient à comparer les récits relatifs aux hauts faits d'un Moïse et d'un Josué à ce que l'histoire nous apprend sur les temps suivants. On y voit, par exemple, que les Kena'anites, loin d'avoir été exterminés jusqu'aux derniers, sont devenus tributaires en maint endroit, quand les Israélites ne sont pas à leur tour leurs propres tributaires. Maint endroit dont la conquête est attribuée à Moïse ou à Josué, n'a été occupé que plus tard[3]. Les récits du livre de Sa-

[1]) Josué, IX, 24 ; II, 9-13.

[2]) Par exemple la pluie de manne pendant quarante ans (Exode XVI, 35, Josué V, 12) avec les miracles qui s'y rapportent (Exode XVI, 17 suiv. ; 22 suiv.) est due à la véritable manne qui, dans le désert du Sinaï, découle de l'arbrisseau tarfa : la colonne de nuée et de feu (Exode XIII, 21 suiv. ; XIV, 19 suiv. ; XXXIII, 9, 10 ; Nombres XIV, 14 ; Deutér. I, 33) se rattache au feu que l'on porte devant les caravanes pour leur montrer la route (comp. Knobel, Exod. und Leviticus, p. 171 suiv. 134 suiv.).

[3]) Au sujet de Yabin, roi de Hhatsôr, et de son royaume, comp. Josué XI, 1, 10, 11, 13 avec Juges IV, V. A propos de la ville de Tsephat-Horma comp. Juges I, 17 avec Nombres XXI, 1-3 et Josué XII, 14. En ce qui concerne Yaïr, comp. Juges X, 3-5 avec Nombres XXXII, 41 et Deutér. III, 14. Pour la ville

muel, nous montrent les Israélites vivant en groupes plus ou moins considérables, tandis que la nation proprement dite ne devait prendre conscience de son unité qu'au temps des premiers rois. Comment cela se pourrait-il, si pendant les quarante années du pouvoir de Moïse, et sous le long gouvernement de Josué, les douze tribus avaient été intimement unies comme on nous l'assure, agissant de concert sous un commandement unique ? Si l'on tient compte enfin des nombres énormes allégués par les textes, de la difficulté de nourrir autant d'hommes et de troupeaux réunis dans des pays à peine pourvus de maigres pâturages, le moins qu'on poura faire sera de s'en tenir à une appréciation du genre de celle-ci : « Si nous admettons volontiers que les Israélites, sous la conduite de Moïse et de Josué, ont poursuivi simultanément un but commun, nous estimons en même temps que cette action commune ne peut absolument pas être représentée sous la forme d'une réunion réelle, d'une cohabitation et d'une concentration en un lieu unique. Et cette observation ne s'applique pas seulement au temps où les tribus foulèrent le stérile désert sinaïtique, mais aussi à leur séjour ultérieur sur les plateaux transjordaniques et dans le camp de Guilgal. »[1]

Ainsi « des évènements qui en réalité, se sont répartis sur une très longue période, des faits qui ont été accomplis par plus d'une génération et généralement par des tribus séparées, ont été, depar la tradition, condensés en un très court espace de temps et attribués à Israël tout entier. Non seulement la délivrance d'Egypte et la conduite des tribus à travers le désert, mais encore l'établissement dans la région transjordanique sont attribués à Moïse ; à Josué de son côté revient la conquête du pays de Kena'an tout entier. Les tribus ont-elles petit à petit étendu leur territoire sur la rive orientale du Jourdain et expulsé ou soumis les habitants, d'après le Pentateuque Moïse s'empare en quelques semaines de tout le Guile'ad et le

de Debir, comp. Josué X, 38. 39 ; XI, 21 ; XII, 13 à Juges I, 11-13 et Josué XV, 15-17.

[1] Kuenen, loc. cit. p. 138.

Bashan ; avaient-ils pénétré de plusieurs côtés à la fois dans le Kena'an et n'y étaient-ils arrivés à la position de peuple prédominant qu'après de longs combats, — aux yeux du livre de Josué ils franchissent tous à la fois, en un même temps, le Jourdain près de Jéricho et bientôt après sont maîtres du pays tout entier ; les limites des territoires occupés par les différentes tribus ont elles souvent varié, — d'après la tradition, c'est Josué qui les a, dès le principe et immédiatement, établis dans l'état même où ils devaient être des siècles plus tard.[1] »

Les remarques qui viennent d'être faites suffisent à montrer quelle erreur on commettrait en traitant comme des documents sérieusement historiques les traditions hébraïques du VIII[e] siècle avant l'ère chrétienne relatives à un passé déjà vieux de quatre ou cinq cents ans. Il y aurait même à cet égard un travail curieux à faire : rechercher dans ces traditions elles-mêmes les parties les plus antiques, celles où l'invention doit avoir eu la moindre part, et remonter ainsi de degré en degré aussi près que possible des évènements. Malheureusement une pareille recherche, qui est d'ailleurs fort délicate, ne donne que des résultats tout-à-fait disproportionnés avec le travail qu'elle coûte. On pourra s'en convaincre en parcourant les récents ouvrages où l'on a cherché à reconstituer le document jéhoviste-prophétique du Pentateuque, c'est-à-dire celle des

[1]) Kuenen, ibid. p. 138-139. — On consultera avec le plus grand profit pour ce qui fait l'objet du présent paragraphe et du précédent, Reuss, Introduction au Pentateuque-Josué dans la *Bible*, III[e] partie, vol. I, p. 71-91. On y trouvera entre autres des remarques concluantes sur le peu de crédit que mérite la liste des stations au désert. Cette liste d'ailleurs, ou plus exactement ces listes ne sont que le résultat de la combinaison de plusieurs traditions originairement différentes. « Que ces noms, remarque M. Reuss avec beaucoup de justesse, aient disparu dans la géographie actuelle de ces pays, cela ne prouve pas le moins du monde qu'ils soient le produit de la fiction. Il est au contraire très probable que, à l'époque où ces listes ont été rédigées, le pays était assez connu des Palestiniens pour qu'on pût savoir les lieux où les Bédouins trouvaient alors encore les moyens de séjourner passagèrement avec leurs troupeaux. » (p. 89). Ces listes sont donc le fruit d'un travail de combinaison libre opérant sur des données réelles, à plusieurs siècles de distance des évènements et à un moment où tout élément traditionnel avait disparu. » M. Reuss dit également à propos du synchronisme de l'exode israélite avec l'histoire de l'Egypte : « Nous n'osons suivre les critiques modernes dans leurs combinaisons chronologiques relatives à ces faits ». Ibid. t. II, p. 4, note 1. (Voyez la note toute entière).

parties de cette grande compilation qui a dû exister la première à l'état de composition ordonnée et complète. L'examen du livre, débarrassé du voisinage des autres documents que la suite des temps y a joints, nous fait voir, en effet, qu'on y a fait entrer des éléments de provenance diverse et d'inégale valeur, dont les uns sont le produit de l'invention scientifique ou de la légende populaire, tandis que quelques-uns ont conservé et nous gardent l'écho lointain d'une réalité presque complètement oubliée. En tout cas le cadre est artificiel. Quant au détail, nous ne saurions dans les limites du présent volume en entreprendre l'exposé critique[1].

§ 4. — MOÏSE ET LA LOI[2]

Un nom domine la pré-histoire israélite, celui du chef Moshéh (Moïse), qui aurait pris l'initiative de la révolte contre le joug intolérable des Egyptiens, dirigé la marche de son peuple délivré, donné à celui-ci les éléments d'une constitution politique et religieuse, l'aurait enfin amené jusqu'aux rives du Jourdain, où il mourut le laissant en possession des régions qui s'étendent à l'est de ce fleuve.

Que Moïse ait eu une part considérable à l'évènement qui devait déterminer la destinée ultérieure d'Israël, nous ne voyons aucune raison de le contester. Mais cela dit, il n'est pas un seul des traits prêtés par la tradition à sa figure qui puisse supporter avec succès l'épreuve d'un examen critique.

La tradition, tout d'abord, entoure sa naissance et sa jeunesse

[1]) Voyez 1° pour la disjonction du document jéhoviste-prophétique du sein du Pentateuque-Josué actuel, et 2°, pour la disjonction au sein de ce même document des éléments de provenance diverse (second élohiste etc.) Reuss, *IIIe partie de la Bible* (l'Introduction générale et les notes accompagnant le texte); Kayser, *Das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels etc.*; et surtout Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs* dans les *Jahrbücher für Deutsche Theologie* (années 1876 et 1877, trois articles). Ce dernier travail est le plus complet sur cette difficile matière, en même temps qu'il est un modèle d'analyse patiente et intelligente.

[2]) Les pages relatives à l'origine mosaïque de la loi et du décalogue ont déjà paru dans la *Nouvelle Revue*, mais dépourvues des notes qui constituent la justification de nos résultats.

d'une série de prodiges tels que l'imagination populaire en réclame pour les héros nationaux. C'est la mise à mort de tous les enfants mâles des Israélites, à laquelle Moïse échappe par un double et même triple miracle[1]. Le naïf narrateur ne s'aperçoit pas, qu'à prendre son récit à la lettre, cette précieuse vie, seule épargnée, serait désormais sans objet. Puisque tous les contemporains de l'enfant prédestiné sont voués dès le sein de leur mère à l'extermination, Moïse adulte, après la mort de la génération précédente, risque d'être le seul israélite encore en vie. Qui veut trop prouver ne prouve rien.

L'« évangile de l'enfance » de Moïse sera donc écarté d'emblée comme l'« évangile de l'enfance » d'un Samson, d'un Samuël, etc. Voici cependant le fils adoptif de la fille du Pharaon obligé de s'enfuir au désert, à la suite d'une rixe, lui que sa situation à la cour mettait à l'abri de ce vulgaire accident. C'est bien le cas de se demander avec M. Reuss, « si l'auteur a simplement voulu motiver la fuite de Moïse[2] », qu'une tradition plus ancienne représentait, sans doute, comme venu du « pays de Midyan » pour annoncer à ses frères la délivrance prochaine. Il est bien clair que tout ce qui nous est raconté sur les débuts de Moïse a pu être inventé sans grands efforts, du moment où nous supposons l'existence antérieure d'une telle tradition.

On prétendait donc que le chef Moshéh était venu du dehors pousser les siens à la révolte contre un joug insupportable. La tradition saura-t-elle au moins nous renseigner avec quelque précision sur le lieu et les circonstances au sein desquels il s'est préparé à la grande œuvre de l'émancipation ? Un récit bien connu déclare que Moïse, lors de sa fuite, alla demeurer au pays de Midyan (Madian), qu'il y fit la connaissance du « prêtre de Midyan » nommé Re'ouël (Raguel), épousa sa fille

[1] Premier miracle : Moïse commence par échapper au sort général réservé aux enfants israélites. Second miracle : Il échappe à la mort qui l'attendait sur le Nil. Troisième miracle : Il est recueilli par la seule personne dont la position fût assez haute pour le soustraire à la loi royale. — Et Aharon comment échappait-il de son côté ? On a négligé de nous le dire.

[2] Bible de Reuss, *L'histoire sainte et la loi*, t. II, p. 6.

Tsipporah (Séphora) et s'établit auprès de son beau-père[1]. Or ce « pays de Midyan », ou plutôt la région du territoire madianite d'où Moïse serait venu au secours de ses frères gémissant dans la servitude, on l'identifie sans hésitation à la presqu'île sinaïtique[2]. Nous allons faire voir que c'est sans raison plausible.

En effet, il y a lieu de remarquer tout d'abord que la tradition hébraïque elle-même prend soin de situer à une certaine distance du massif du Sinaï les régions habitées par la nouvelle famille de Moïse. Quand celui-ci est honoré d'une apparition de Yahvéh à « la montagne de Dieu en Hhoreb[3] », c'est après avoir franchi un désert[4]. Quand Aharôn vient au-devant de son frère, il le rencontre près de la montagne de Dieu ; d'où il faut conclure que cet endroit était situé environ à mi-distance entre le « pays de Midyan » qu'habitait Moïse et l'Egypte[5]. Plus tard, dans le curieux récit de l'entrevue du chef israélite avec son beau-père, qui a lieu à la même « montagne de Dieu », ce dernier est représenté comme venant d'un lieu situé à quelque distance ; l'entrevue finie, il retourne dans son pays[6]. Enfin,

[1]) Exode II, 15-22.

[2]) « Les Midyanites, dit M. Reuss, demeuraient à l'orient de la Palestine (Genèse XXXVII, 28, Juges VI suiv. etc.) Comme ils étaient nomades, il n'y a rien d'étonnant à en trouver une portion sur la presqu'île du Sinaï. Car c'est bien là, et plus particulièrement entre la montagne et le golfe oriental de la mer Rouge, qu'il faut les placer, en combinant les passages chap. IV, 27 ; XVIII, 27 ; Nombres X, 30. » (Note *ad locum* Exode II, 15-22).

[3]) Nous nous réservons d'attirer ultérieurement l'attention sur l'alternance des noms de Sinaï et de Horeb pour désigner la montagne où la divinité est censée se révéler à Moïse. Ce n'est point là une variante géographique indifférente comme on l'a souvent prétendu, mais l'indice d'une profonde incertitude ou plutôt d'une contradiction grave à l'endroit de la localité dont l'importance devait être tellement exaltée par le judaïsme de la seconde époque (temps de l'exil). Pour le moment nous nous en tenons à l'usage traditionnel.

[4]) « Moshéh... en conduisant le bétail de son beau-père *de l'autre côté du désert*, arriva à la montagne de Dieu. » (Exode III, 1.

[5]) (Exode IV, 27) M. Reuss a tort d'écrire : « Si Aharon arriva jusqu'au Sinaï, c'est que Moïse était à peine parti de chez lui. » La conclusion la plus vraisemblable à tirer de ce texte, ou, pour parler avec plus de précision, l'opinion qu'il est le plus vraisemblable d'attribuer à l'auteur de ce détail, c'est celle que nous avons présentée et à laquelle cette note est consacrée.

[6]) Exode, chap. XVIII, passim.

au moment de quitter le Sinaï, Moïse dit à Hhobab, fils de Re'ouèl : « Viens avec nous ». Celui-ci répond : « Non, je veux aller dans mon pays et chez mes compatriotes[1] ». Il est parfaitement clair qu'aux yeux de l'auteur, — ou plutôt, des auteurs — de ces différents passages, le pays madianite, le pays de la seconde famille de Moshéh n'était pas situé dans la presqu'île sinaïtique, mais, sans doute, aux lieux où l'on place d'habitude ce peuple, c'est-à-dire à l'est de la mer Morte[2], d'où il n'est point impossible d'ailleurs qu'ils poussassent des pointes dans la région sise entre eux et l'Egypte.

Ce n'est donc pas de la presqu'île du Sinaï que le chef Moshéh est un jour sorti pour tenter la délivrance, à en croire les assertions de la tradition écrite que nous avons relevée. Mais voici un point d'une bien plus haute gravité : la seconde famille de Moshéh n'était pas midyanite ; elle était qènite.

Celui de tous les livres historiques des Hébreux qui nous a seul conservé des souvenirs dignes de créance relatifs aux commencements de la nation israélite, le livre dit des Juges, par une heureuse fortune, nous révèle le nom de la peuplade avec laquelle Moshéh avait contracté une si intime alliance. Pour quiconque sait peser la valeur d'un témoignage, il ne fait pas doute que l'affirmation formelle de cet écrit ne condamne la tradition contenue au Pentateuque. Une note insérée dans l'épisode de Deborah nous dit que « le qènite Hhéber s'était séparé des Qènites de la famille de Hhobab, beau-père de Moshéh, » pour planter ses tentes dans la partie septentrionale de la Palestine ; le gros de la peuplade, d'après une autre notice, s'était fixé dans le territoire de Juda, dans le sud du pays[3]. Nous les y retrouvons au temps de Shaoul

[1]) Nombres X ; 29 suiv.

[2]) C'est ainsi qu'on voit les Israélites arriver au contact des Madianites au moment seulement où ils ont atteint les plaines de Moab, c'est-à-dire la région située à l'est de la mer Morte et du Jourdain (Nombres XXII-XXV passim et chap. XXXI).

[3]) Ces renseignements sont précis, formels ; ils s'appuyent sur une série de

(Saül), et le récit, passablement légendaire d'ailleurs, fait allusion aux services que ces Qènites auraient rendu aux Israélites lors de la sortie d'Égypte. Quand David cherche à gagner les populations du territoire judaïte en leur distribuant ses prises de guerre, il ne néglige pas les villes des Qènites [1]. Il est donc clair qu'aux Qènites de l'histoire, véritables alliés de Moïse, ont été substitués, nous ne savons pour quelle raison, des Madianites; d'autre part, du moment où l'on parlait de Madianites, on devait les placer là où seule l'histoire les connaît, c'est-à-dire à l'est du Jourdain [2]. Nous voulons bien concéder à ceux qui essayent de tirer une parcelle de réalité même des matériaux les plus suspects, que les traditions relatives aux rapports des Midyanites avec le chef israélite peuvent être, en quelque mesure, un reflet des rapports que Moshéh dut po-

textes positivement historiques ; mais, par suite de la déplorable habitude qu'on a prise de donner la place d'honneur au Pentateuque-Josué dans l'exposé des destinées israélites anciennes, la plupart des écrivains récents ne se sont pas senti le courage de rompre avec cette vieille habitude et de distinguer sévèrement la légende de l'histoire. Le premier texte invoqué ici se trouve Juges IV, 11 ; il est confirmé par le verset 17. Il est très intéressant encore parcequ'il nous donne le véritable nom du beau-père de Moïse, Hhobab, que d'autres textes nomment tantôt Re'ouël, tantôt Yithro (Yéther). Quant au second texte, il mérite d'être cité ici in-extenso : « Les fils du Qènite, beau-père de Moshéh, montèrent du bourg des Palmiers avec les fils de Juda, dans le désert de Juda, au sud de Arad et allèrent demeurer parmi le peuple (israélite). » (Juges I, 16). Nous les retrouvons au même endroit, c'est-à-dire dans la région méridionale du territoire judaïte au temps de Saül (1 Samuel XV, 6 suiv.) Le bourg des Palmiers n'est pas Jéricho, mais une localité située à l'extrémité sud du territoire israélite, point de départ par conséquent d'une tentative de conquête dirigée du sud au nord.

[1]) 1 Samuel XV, 6 suiv. et XXX, 29.

[2]) Pourquoi la tradition postérieure a-t-elle mis les Midyanites à la place des Qènites? Nous n'en savons rien. Nous ne voulons en tous cas point entrer dans la voie dangereuse de l'harmonistique qui nous conduirait à voir dans les Qènites un groupe des Midyanites. Mis en présence de divers textes, dont les uns méritent une réelle confiance, dont les autres trahissent une composition libre, nous n'hésitons pas à sacrifier les seconds aux premiers. On ne saurait méconnaître toutefois le sentiment de la gloriole nationale dans cette circonstance que, Moshéh, d'abord fils adoptif de la fille d'un potentat illustre, ait ensuite rencontré comme beau-père « le prêtre de Midyan, » c'est-à-dire le premier personnage d'un peuple fameux. C'est ainsi que la vanité des prêtres de Jérusalem inventa un jour qu'Abraham avait dû s'incliner devant le personnage imaginaire de Melkitsédeq « prêtre du Dieu Très-Haut, » anti-type de leur propre ministère (Genèse XIV, 18-20).

sitivement avoir avec la petite peuplade Qênite. Cette peuplade, groupe nomade, promenait, sans doute, ses tentes et ses troupeaux des montagnes de l'Idumée et des plateaux de la Palestine méridionale jusqu'aux frontières de l'Égypte : elle n'était pas seule à faire ainsi. Les Qênites ont pu se fixer volontiers dans les vallons arrosés du massif sinaïtique.

En pressant donc, avec quelque témérité peut-être, les textes invoqués ci-dessus, nous arrivons à formuler les propositions suivantes : Un Israélite, du nom de Moshéh qui, pour une raison inconnue, se trouvait éloigné du gros de ses compatriotes fixés sur le territoire égyptien, a noué des relations avec la tribu nomade des Qênites. Ces relations ont été reprises après l'exode hébreu et ont été d'une incontestable utilité pour la destinée des groupes israélites, dans l'intervalle de temps qui sépare la sortie d'Égypte de l'établissement en Palestine. Ces Qênites, Moshéh a séjourné au milieu d'eux dans les wadys du massif sinaïtique et c'est là qu'il les a retrouvés. Faut-il maintenant aller plus loin, et, avec l'auteur du chapitre XVIII du livre de l'Exode, faire honneur au beau-père de Moshéh de l'organisation civile et judiciaire du peuple israélite, jusque-là masse informe ne reconnaissant qu'un chef unique chargé de la diriger dans le détail de sa vie comme de présider à son salut général? Cela serait au plus haut point invraisemblable ; l'organisation par familles et clans est fondamentale ; elle a précédé l'immigration sur le territoire égyptien, elle y est restée, sans aucun doute, intacte. Il fallait avoir perdu le sentiment des réalités pour tracer le tableau singulier de désorganisation ou plutôt de non-organisation auquel nous venons de faire allusion. Toutefois nous devons considérer comme un curieux indice, comme un soupçon de la manière dont les choses ont pu se passer, l'importance donnée à un facteur naturel dans un contexte où la légende surnaturelle s'étale sous une forme aussi massive. Le plus sûr est de ne pas dépasser ce que dit le texte, également cité, du livre des Nombres : « Ne nous quitte point, dit Moshéh au chef de la tribu

bénite, à son beau-père Hhobab. Tu connais les lieux de campement dans le désert, et tu nous serviras de guide[1]. » Quittant la région sinaïtique avec la masse des Israélites, les Qênites se joignirent à leur fortune, comme la suite du récit nous l'a fait voir.

Pour exercer l'influence nécessaire sur ses compatriotes, il fallait que Moshéh ne fût pas le premier venu. C'était, selon toutes les vraisemblances, un sheikh. La tradition en fait un membre de la tribu de Lévi, mais elle y avait un tel intérêt au point de vue de la justification des prétentions sacerdotales, rattachées à la personne de son frère Aharon, que nous ne saurions tenir compte de cette indication. Nous verrons tout à l'heure à quelle indication nous amène à cet égard l'étude des textes[2].

Quant aux circonstances qui entourèrent soit la résolution de Moïse, soit l'exode, nous les ignorons complètement. Nous ne voudrions même point affirmer que toutes les familles d'origine israélite aient eu à souffrir du joug égyptien et se fussent réellement établies sur le territoire où régnaient les Pharaons. La tradition, sous sa forme légendaire, fait arriver en premier lieu Joseph, c'est-à-dire les tribus éphraïmites et manassites, que les autres n'auraient pas tardé à rejoindre. En admettant l'exactitude générale de ces données, nous ne voyons pas pourquoi certains groupes n'auraient pas continué de mener dans la région située entre la Palestine et l'Egypte, dans les steppes et les wadys de l'Arabie Pétrée, la vie nomade qu'ils avaient pratiquée déjà en Canaan. Dans cette supposition, une partie seulement des familles qui se réclamaient du nom de « fils d'Israël », les Ephraïmites et Manassites tous les premiers, auraient eu à souffrir de l'exploitation dont la tradition

1) Nombres X, 29 et suiv.

2) Nous ne pourons pas prendre pour autre chose qu'une construction purement artificielle la prétendue généalogie de Lévi, contenant la série des ancêtres de Moïse, que donne l'Exode (VI, 16 suiv.). La tradition la plus connue (Exode II, 1) parle seulement d'un « homme de la maison de Lévi » et d'une « femme de la maison de Lévi » comme étant les parents de Moïse. L'auteur ignorait donc les noms que donne un peu plus loin l'écrivain généalogique.

hébraïque a conservé et transmis au monde l'amer souvenir. A côté des groupes soumis à ce régime despotique, d'autres pouvaient s'échelonner jusque dans le désert et conserver par des échanges périodiques le souvenir d'une commune origine. Quand les familles, d'abord avantagées, qui avaient obtenu sur la lisière égyptienne de riches pâturages, virent qu'il fallait payer ce bénéfice par une sujétion insupportable, par des vexations de toute espèce, on dut trouver tout naturel de franchir la frontière et d'aller partager le sort indépendant des groupes restés libres dans des parages moins favorisés. On y trouverait aussi d'autres nomades, avec lesquels on ferait aisément cause commune.

Pourquoi donc les familles israélites avaient-elles quitté le pays de Canaan, où elles avaient mené tout d'abord cette vie errante? La tradition invoque une famine, au moins comme prétexte et comme occasion. Il faut plutôt supposer que le groupement politique des populations Kena'anites ayant fait de rapides progrès, l'organisation du pays ne comportait plus ces pérégrinations de bandes adonnées à l'élève des troupeaux. Les petites troupes des benè-Israël se virent ainsi évincées peu à peu. La chance les favorisa en leur permettant ou en permettant aux principales d'entre elles, un établissement exceptionnel. Elles s'y accrurent, et, quand elles durent reprendre le chemin du désert, elles purent considérer comme n'étant pas au-dessus de leurs forces le projet de se substituer à telle des peuplades fixée sur un territoire plus fertile que les wadys de l'Arabie Pétrée.

Ce même Moshéh que la tradition met à la tête des émigrants, est censé les avoir groupés dans les environs du Sinaï et leur avoir donné, en ce lieu, au moins les éléments d'une législation morale, civile et rituelle. Que doit-on penser de Moïse considéré comme législateur des Hébreux? Que doit-on penser de la loi dite mosaïque?

Les recherches modernes ont établi que les prescriptions législatives de différente nature contenues dans les livres du Pentateuque représentent le développement des institutions

civiles et rituelles des Israélites au travers d'une série de siècles, depuis une époque ancienne, qu'il est délicat de déterminer, jusqu'à la restauration juive opérée par Esdras, Néhémie et leurs successeurs aux Ve et IVe siècles avant l'ère chrétienne. On y distingue surtout trois groupes ou plutôt trois groupements : l'un le Code sacerdotal proprement dit, comprenant la presque totalité des lois rapportées par l'Exode, le Lévitique et les Nombres. « Les lois comprises dans ce code ont en majeure partie pour objet non pas autant ce que nous pourrions appeler la religion que le culte, c'est-à-dire les institutions et les règlements relatifs au lieu saint, aux fonctionnaires de l'autel, aux fêtes et aux sacrifices et surtout aussi à ce qui est appelé la pureté des personnes et des choses, notion toute rituelle et étrangère à la morale. Le peu qu'il y a de lois civiles et criminelles tient généralement d'assez près, par quelque côté, à ce même élément capital » (Reuss). Rien toutefois ne ressemble moins à ce que nous appelons aujourd'hui un code que cette compilation législative, informe et désordonnée, constamment rompue d'ailleurs par l'intercalation d'un élément narratif plus ou moins considérable.

On en jugera pas l'analyse que nous empruntons à un maître en ces matières. « On rencontre d'abord, dit M. Reuss, la description détaillée du lieu saint (Exode XXV à XXX ; XXXV à XL ; puis viennent les lois concernant les différentes espèces de sacrifices (Lévitique I à VII), des arrangements relatifs au sacerdoce (ch. VIII à X), des prescriptions concernant la pureté, dans toutes les applications possibles de ce mot (ch. XI à XV), enfin le cérémonial de la fête principale (ch. XVI). Mais après cela, il n'y a plus moyen d'arriver par l'analyse des textes à une classification pareille. Dans la partie qui suit immédiatement (chap. XVII à XXVI) il est question tour à tour de la centralisation du culte, de la défense du sang, des degrés prohibés, des lois pénales, des prêtres, des sacrifices, des fêtes, du chandelier du sanctuaire, des pains de proposition, des blasphèmes, de l'année sabbatique, du jubilé sans compter un bon nombre de recommandations et d'interdictions de toute espèce,

rédigées en petits articles et mêlées avec les prescriptions plus étendues que nous venons d'énumérer. Le désordre apparent devient plus sensible à mesure que nous avançons. Car, à partir de là, l'élément narratif se mêle de plus en plus aux textes légaux, et dans ces derniers, il n'y a plus moyen de reconnaître un ordre logique quelconque. Le dernier chapitre du Lévitique, nettement séparé de ce qui précède, parle des vœux. Les chap. III et IV du livre des Nombres s'occupent des lévites, le ch. V de la purification, des amendes et de ce que nous pourrions appeler le jugement de Dieu dans le sens du moyen-âge. Le chap. VI revient aux vœux. Les chap. VIII et IX ramènent encore le chandelier, les lévites et la Pâque ; le chap. XV contient différents commandements relatifs aux sacrifices et aux glands ou franges à mettre aux habits. Le chap. XVIII énumère les droits des prêtres ; le chap. XIX règle les rites de la purification. Enfin les chap. XXVIII et XXIX sont encore consacrés aux sacrifices. » — « On a de la peine à se figurer, conclut l'éminent critique, que le livre en question, nous voulons dire la masse des textes à séparer de ce qui revient aux compositions antérieures (le tout étant enchevêtré dans l'état présent) soit l'œuvre propre d'un seul législateur, qui aurait travaillé d'après un plan dûment médité... Tout cela nous conduit à l'idée que nous avons là un recueil de lois, d'abord éparses et étrangères les unes aux autres, et finalement réunies par la main d'un légiste rédacteur, qui se serait acquitté de sa tâche avec plus ou moins d'intelligence et de succès [1]. »

A quelle époque remontent ces portions, les plus considérables, de la loi dite mosaïque ? D'après les uns, elles exprimeraient l'état de l'organisation civile et rituelle des hébreux aux premiers temps de la royauté ; d'après les autres, elles formeraient le code de la restauration juive au v[e] siècle avant l'ère chrétienne. Cette seconde vue a été défendue avec un très grand talent et une abondance de preuves à mes yeux

1) Voyez Reuss, introduction (au Pentateuque-Josué), III[e] partie de l'Ancien-Testament.

décisive par MM. Kuenen, Reuss et Wellhausen[1]. Elle a gagné beaucoup de terrain pendant les dernières années et il n'est pas téméraire de prédire son succès complet à brève échéance. D'après ces critiques, dont nous avons nous-mêmes adopté et défendu les vues depuis plusieurs années, la date de la composition du Code sacerdotal, c'est à dire de la plus grande masse des prescriptions, dont la totalité forme la loi dite mosaïque, résulte avec précision de la comparaison de son contenu avec celui des autres groupes de lois dont il va être parlé également, particulièrement en ce qui touche l'organisation du culte et de ses rites, les fonctions et revenus des prêtres, le rôle des lévites, les fêtes, etc...... « La législation d'Exode-Lévitique-Nombres a principalement en vue le règlement du culte public et les intérêts de la caste sacerdotale; ces préoccupations ne conviennent à aucune des époques antérieures à l'exil, mais bien à la restauration des sixième et cinquième siècles avant notre ère[2]. »

Une seconde collection de texte s législatifs, qui ne brille pas non plus par le classement et la proportion de son contenu, forme le noyau (chap. XII-XXVI) du livre du Deutéronome. Ce n'est point là, comme le titre grec rappelé semble l'indiquer, une répétition, un double de la loi précédemment exposée; c'en est, tout au contraire, une première édition, adaptée, d'après l'avis unanime des commentateurs, à l'état du royaume juif dans les temps qui précédèrent sa destruction violente (fin du VIIe siècle avant notre ère, époque du rois Josias). Les lois qui sont comprises dans le Deutéronome, dit M. Reuss, soit qu'on prenne en considération leur objet, soit qu'on ait égard à la manière dont elles sont introduites, respirent d'une manière non méconnaissable l'esprit des prophètes et rappellent leur langage... Ces lois reproduisent et interprètent les aspirations de cette noble phalange de conducteurs spirituels de

[1]) Kuenen, *De Godsdienst van Israël*; Reuss, *Introduction* (au Pentateuque); Wellhausen, *Geschichte Israels*, tome I.

[2]) Vernes, article intitulé *Mosaïque* (loi), dans *l'Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtenberger (Fischbacher, tome VII). Voyez dans la même collection les articles *Esdras* et *Pentateuque*.

la nation, dont quelques uns nous ont laissé de si précieux monuments de leur activité civilisatrice. Nous y retrouvons cette énergie de conviction avec laquelle ils insistent sur le culte exclusif d'un seul Dieu, culte dont ils assurent maintenant le privilège par des mesures pratiques et une sanction pénale (la centralisation du culte à Jérusalem substituée à la multiplicité des lieux de culte, qui avait régné jusque-là sans opposition sérieuse). Puis une série de règlements, destinés à protéger les membres faibles de la communauté contre les plus forts, toujours si disposés à abuser de leur pouvoir; des lois en faveur des veuves, des femmes en général, des orphelins, des esclaves, des pauvres; des prescriptions pour assurer la bonne administration de la justice, pour prévenir les excès du despotisme et de la vengeance privée, pour restreindre la barbarie dans les conflits à main armée; de touchantes et chaleureuses exhortations à la bienfaisance, à l'équité, à l'amour du prochain, à la pitié, même pour les animaux, et jusqu'à des ordonnances de police qui marquent aussi un progrès de la civilisation. En un mot, une grande partie de ce code contient, non des commandements proprements dits, à la stricte exécution desquels les autorités constituées auraient dû et pu tenir la main, que des recommandations de devoirs dont l'accomplissement était abandonné à la conscience individuelle. Et à côté de tout cela, en fait de statuts relatifs au culte, rien que la fixation de trois fêtes, dont une seule est mise en rapport avec l'histoire nationale et religieuse, et l'attribution faite aux prêtres d'une portion des victimes immolées par les particuliers et des prémices de la récolte et de la vendange. Pour le reste, ils sont recommandés à la charité publique avec les autres catégories de personnes placées dans une condition peu favorable. Pas un mot de ces innombrables prescriptions relatives aux sacrifices de toute espèce, de ces privilèges exorbitants de la caste sacerdotale, de ces fastidieuses descriptions de rites à observer chaque jour, du costume des sacrificateurs, des meubles du sanctuaire... En résumé, ici l'accent est mis sur les principes de la religion et de

la morale, appliqués aux relations avec Dieu et les hommes, tandis que dans les autres livres (Exode, Lévitique, Nombres) règne presque exclusivement l'esprit de la froide légalité et la sollicitude pour des intérêts de caste. »

Mais, si l'examen de la collection sacerdotale-Esdraïque nous ramène aux temps qui suivirent l'exil, et celui du code deutéronomique-prophétique à l'époque qui précéda cette grande crise, décisive dans l'histoire de la nationalité israélite, un troisième groupe de prescriptions législatives nous permet de remonter passablement plus haut, sans qu'il puisse toutefois être question de désigner Moïse pour leur auteur et le mont Sinaï comme théâtre de leur promulgation. Il s'agit d'une série de brèves instructions qui forment les chap. XXI, XXII et XXIII du livre de l'Exode et que leur caractère particulier empêche de confondre avec les autres lois contenues au même livre [1].

Ce code primitif ne mentionne, en fait de rites religieux, que les formes les plus simple du culte ; il est extrêmement sobre en ce qui touche aux sacrifices. Il ne sait rien des prêtres, ni de leurs privilèges, il autorise la multiplicité des lieux de culte. Bon nombre de ses prescriptions ont pour objet de sauvegarder l'intérêt des individus contre la malveillance, l'égoïsme ou la négligence de leurs semblables. On ne saurait déterminer avec précision ni l'époque de sa rédaction, ni l'origine des différentes indications qu'il renferme ; on peut seulement affirmer, d'après les critiques les plus autorisés, qu'il a été incorporé au document dit jéhoviste du Pentateuque vers le VIIIe siècle avant l'ère chrétienne et qu'il représente le point de vue des premiers siècles de la royauté israélite.

Ainsi, des trois collections législatives, de date différente, contenues dans le Pentateuque, aucune ne saurait avoir la prétention de remonter à Moïse, même de bien loin.

MAURICE VERNES.

[1] Plus exactement Exode XX, 22 à XXIII, 19. On désigne volontiers cette série par le nom de Livre de l'alliance ou du pacte, en considérant que c'est à son contenu que s'applique la cérémonie décrite au chap. XXIV, versets 4 à 8.

LA RELIGION DES ESQUIMAUX [1]

Indications géographiques. — Type physique. — Genre de vie. — Le christianisme chez les Esquimaux. — Le Ciel et la Terre. — Les Angekoks. — Les quatre classes d'esprits. — Comment devient-on angekok ? — Mythologie australe. — Scène de sorcellerie esquimaude. — Vie future. — Les deux séjours des morts. — Estime du travail. — Réapparition des morts.

Les Esquimaux sont les habitants du nord extrême de l'Amérique, depuis la côte sud du Labrador, en passant par le nord de la baie d'Hudson et en longeant les côtes, jusqu'à l'embouchure du Fraser à l'est du continent. Ce sont eux aussi qu'on rencontre dans ces archipels encore mal connus, se prolongeant indéfiniment vers le pôle et dont le Groenland ou Terre Verte, grand comme un continent, fait partie.

On connait un peu mieux ces populations depuis que les voyages entrepris pour tâcher d'arriver au pôle ont amené dans ces régions désolées de nombreuses expéditions européennes et américaines. Pour autant que ces terres, presque toujours glacées, sont habitables, elles sont habitées par des Esquimaux. Nous avons dit qu'ils s'étendaient autrefois beaucoup plus vers le centre de l'Amérique et qu'ils avaient été probablement refoulés de plus en plus par les Peaux-Rouges vers les régions boréales. Seuls d'ailleurs, ils paraissent aptes à les habiter dans des conditions de longévité relative.

Leur nom d'*Esquimaux* vient du surnom que leur donnent les Peaux-Rouges, leurs voisins, *Esquimantsic* ou *Aschkimeg*, c'est-à-dire *mangeurs de chair crue*. Eux-mêmes s'appellent *Innuyt*, c'est-à-dire *les Hommes*. Par leurs traits physiques, ils se rapprochent incontestablement de la race mongole, bien que par leurs langues et leurs

[1]) Voyez ci-dessus, p. 80 (t. vi).

coutumes, ils soient plutôt américains. Le crâne, assez grand, est long, étroit, pyramidal. Le visage est épaté, les joues larges, les mâchoires fortes. Ils ont le nez plat, la barbe plus fournie que les Peaux-Rouges, les yeux obliques, les lèvres épaisses, la peau d'un brun foncé, mais avec de nombreusees variétés. Sur la côte orientale, ils se perforent les lèvres pour y passer un ornement de bois ou de coquillage, et, à peu près partout, les femmes, à l'âge de la nubilité, subissent un tatouage linéaire à la bouche, au menton et au front [1].

Ils vivent avant tout de la pêche, le phoque leur servant de gibier ordinaire. Ils combattent l'extrême rigueur de leur climat, moins par des procédés de chauffage, les combustibles étant rares, que par leur genre de nourriture. Ils absorbent beaucoup d'huile de poisson, ce qui active la combustion du sang, et ils boivent avidement le sang encore chaud des phoques ou des animaux qu'ils prennent à la chasse. Le renne et le chien sont leurs bêtes de trait. Très hospitaliers, ils offrent le plus ordinairement une tasse de sang frais au voyageur qui entre dans leurs huttes. Il n'est donc pas surprenant qu'ils ne répugnent nullement à manger la chair crue. C'est encore l'huile de poisson qui leur fournit le moyen de s'éclairer pendant leurs interminables nuits d'hiver. La mèche de leurs lampes est faite de mousse. Ils s'habillent de peaux de phoque ou de renne, plus ou moins nombreuses suivant la saison. Leurs demeures d'été sont des tentes de peau, faciles à transporter, car ils sont nomades. Mais, pendant la plus grande partie de l'année, ils se font des cabanes avec des blocs de neige qu'ils taillent très habilement. Ils sont, en effet, très adroits et bien supérieurs, en fait d'habileté manuelle, aux Peaux-Rouges leurs voisins. Ils font le feu par le procédé de la friction. Ils sont d'une humeur généralement bienveillante et joyeuse. Ils ne semblent pas connaître les accès de fureur cruelle du Peau-Rouge. Ils aiment leur pays, sont atteints facilement de la nostalgie, quand ils en sont trop longtemps éloignés, et, malgré leur laideur, ils seraient un peuple sympathique, n'était leur indescriptible saleté [2].

[1]) Comp. Waitz. *Antroph.* III, 303 suiv.

[2]) D'eux aussi on dirait que le sentiment du dégoût leur manque. On n'ose pas dire tous les usages qu'ils font de l'urine, depuis son emploi pour le tannage des peaux dont ils se couvrent jusqu'à sa transformation en cosmétique. C'est un cadeau de fiancée à son fiancé. Comp. Bancroft, *Native Races* I, 48-55. Il faut toutefois noter que Strabon (III, 16) signale une coutume analogue chez les Ibères et certains Celtes.

Le gouvernement est patriarcal, parfois héréditaire, en somme très peu puissant. L'extrême dispersion des Esquimaux, qui vivent en petites troupes disséminées, s'oppose à toute constitution d'un pouvoir fortement organisé. Les femmes sont tenues pour inférieures et très chargées de travail. Les hommes se réservent la chasse et la pêche. La polygamie est en vigueur, mais aussi, dans certains cas, la polyandrie, c'est-à-dire qu'une femme a plusieurs maris[1]. Il règne à cet égard une certaine indifférence qui se retrouve jusque dans leurs coutumes hospitalières. On se salue aussi chez les Esquimaux en se frottant le nez.

Beaucoup d'Esquimaux se sont faits chrétiens dans le cours des cent dernières années sous l'influence des missions moraves et danoises. Il serait téméraire de croire que cette conversion est bien profonde et que leurs vieilles superstitions ne se mêlent pas intimement à leurs nouvelles croyances. La facilité relative de ces conversions tient à ce qu'ils reconnaissent aisément la supériorité de l'Européen. Ils ne sont pas, comme les Peaux-Rouges, réfractaires de parti-pris à notre civilisation. Ils ont du goût pour les produits de notre industrie, surtout pour les outils qu'on leur envoie d'Europe. Avant leurs relations avec les Européens, ils ignoraient l'usage des métaux et ils n'avaient que des instruments de bois et de pierre. Malheureusement l'Europe leur envoie aussi un poison, l'alcool, et ils en abusent tristement, au point qu'on parle dans la région la plus ouverte à l'influence européenne d'une dégénérescence et d'une diminution de la race.

Il n'en est pas moins intéressant de rechercher ce que cette race, placée dans des conditions aussi spéciales, toutes semblables à celles des contemporains de la période glaciaire de la région que nous habitons, — à l'époque où le nord de la France et l'Angleterre subissaient une température identique à celle des régions polaires d'aujourd'hui, — ce qu'une telle race a été et a conçu en fait de religion[2].

1) Bancroft, *l. c.*, 65-67.

2) OUVRAGES A CONSULTER. — Le livre classique sur les Esquimaux est celui de Cranz, *Historie von Groenland*, 2e édition, 1770, Barby sur l'Elbe, où il y avait une institution de frères Moraves. Ses renseignements, fruits d'une longue expérience, ont été toujours plus confirmés par ceux des observateurs de passage qui lui ont succédé. — On peut en dire autant de l'ouvrage consciencieux de P. Egede, *Nachrichten ueber Groenland*,

Le fond des idées religieuses des Esquimaux est un dualisme qui n'est pas systématisé ni poursuivi avec une grande rigueur, mais qui, d'une manière générale, distingue le Ciel comme un dieu bon et la Terre comme une déesse redoutable. Il est certain que celle-ci est tellement avare et marâtre, dans la région qu'ils habitent, qu'ils n'ont aucune raison de la concevoir bienfaisante et maternelle comme les Grecs pouvaient se représenter leur Déméter. Ils n'avaient pas l'idée d'une création. Ils appelaient le dieu du ciel *Torngarsouk* (augmentatif de Torngak, esprit) et lui opposaient sa mère ou sa grand'mère la *Terre*, qu'ils se représentaient comme une vieille femme dure et méchante. Les Koniaques (Esquimaux de l'est) ont aussi pour dieu suprême le dieu du ciel qu'ils nomment *Schliemschou* et auquel ils font des sacrifices avant et après la chasse, tandis qu'ils redoutent beaucoup le dieu *Ijak* qui hab te l'intérieur de la terre. On voit que c'est au fond la même notion. Le Soleil et la Lune sont un frère et une sœur, celle-ci toujours poursuivie par son frère. Quand vient une éclipse de lune, ils cachent tout ce qu'ils possèdent; car ils croient que la lune s'est dérobée pour entrer inaperçue dans leurs demeures et les dépouiller. Puis ils font du tapage pour l'effrayer et la décider à remonter au ciel[1].

Toutefois ce n'est pas dans ce rudiment de mythologie naturiste que consistait principalement la religion des Esquimaux. L'animisme, le culte des esprits, la sorcellerie, tenaient une bien plus grande place dans leurs préoccupations. Ils avaient de nombreux sorciers, les *Angekoks*, auxquels ils attribuaient le pouvoir de visiter le ciel et l'intérieur de la terre et d'en rapporter les connaissances, les révélations, les prédictions qui leur étaient demandées. Le missionnaire morave Egede nous a transmis de nombreux détails sur la sorcellerie esquimaude, détails qui seraient fort curieux, s'ils ne ressemblaient

Copenhague, 1790, qui vécut longtemps au milieu des Esquimaux et qu'on peut appeler « l'apôtre du Groenland. » — Le grand ouvrage de M. H. H. Bancroft sur les *Native Races* de l'Amérique du Nord contient aussi des renseignements nombreux et puisés aux meilleures sources. On peut enfin consulter, bien qu'avec quelques précautions au point de vue qui nous intéresse, les nombreux récits des explorateurs partis pour chercher la route du pôle nord, en particulier l'ouvrage de Parry, *Entdeckungsreise* (Voyage de découverte), traduit de l'Anglais, Vienne, 1826. — Voir aussi Von Etzel, *Grœnland*, description géographique et statistique. Stuttgard, 1860.

[1]) Cranz, *Grœnland*, 382.

pas trait pour trait à tous ceux que nous avons déjà reproduits en parlant des sorciers africains et américains[1].

Cette prédominance de la sorcellerie suppose celle de l'animisme. En effet, les Esquimaux croient aux esprits, tout comme les Cafres, les Nègres, les Peaux-Rouges, aux esprits personnels et indépendants des phénomènes visibles qui peuvent leur servir d'enveloppe ou d'habitation. Mais l'animisme des Esquimaux a ceci de particulier qu'il a conservé la marque très claire de ses origines naturistes et qu'il serait très arbitraire d'y voir une simple transformation du culte rendu aux morts. Ce sont bel et bien les esprits de la nature que l'Esquimau connaît et adore. La preuve en est qu'avec plus de précision que la plupart des non-civilisés, il les divise en classes différentes selon le département de la nature dont ils sont censés provenir. C'est ainsi qu'il distingue : 1° les esprits de la mer, *Kingensetokit*, qui attrapent et dévorent les renards blancs venus sur le rivage pour chercher des poissons à marée basse ; 2° les esprits du feu, *Ingnersoit*, qui demeurent dans les rochers et qui apparaissent souvent sous la forme de feux-follets ; 3° les esprits des montagnes, *Teunersoit*, qui sont grands, et *Innuarolit*, qui sont très petits, comme les nains des légendes germaniques. Il y a enfin quelques esprits supérieurs qui vivent dans l'air et qui se rapportent plutôt au ciel, par exemple, *Sillargiksartok*, l'esprit du vent, qui fait le beau temps, et *Innerterirsok*, c'est-à-dire *le défendeur*, ainsi nommé parce que c'est lui qui révèle par le ministère des Angekoks les choses dont il faut s'abstenir[2].

On voit bien, par la méthode même de ce classement des esprits selon l'ordre de phénomènes de la nature auquel on les rapporte, qu'ils sont provenus de ces phénomènes eux-mêmes, et non pas des ancêtres défunts. A présent, tous ces esprits, dont l'imagination superstitieuse augmente indéfiniment le nombre, sont les inspirateurs des *Angekoks* ou sorciers.

Comment un homme devient-il angekok ? Nous retombons ici sur des procédés tout semblables à ceux que nous avions déjà vus en vigueur chez les Peaux-Rouges de l'Amérique du Nord. « Quand un « Groenlandais veut devenir angekok », nous dit Cranz, l'historien du Groenland[3], « il doit obtenir qu'un des esprits élémentaires (ou

[1]) Comp. Egede, *Nachrichten ueb. Groenland*, *passim*.
[2]) Cranz, *Historie von Grønland*.
[3]) *Ibid.* I,268.

« de la nature) devienne son esprit familier, c'est-à-dire son Torngok. « Pour cela, il doit se retirer tout un temps dans les solitudes, loin « de tous les hommes, concentré en lui-même, et priant Torngar- « souk, chef des esprits, de lui envoyer un Torngok. Par cet éloi- « gnement des hommes, par le jeûne et l'épuisement du corps, son « imagination arrive à la longue dans un état tel qu'il voit enfin « passer devant lui des images d'animaux, d'hommes, d'êtres fantas- « tiques, qu'il tient pour réels ». C'est alors qu'il a quelque vision dans laquelle un de ces esprits devient son Torngok. Après cela, il revient au milieu des siens pour exercer ses pouvoirs de sorcier. Il y a des angekoks réunissant autour d'eux des disciples qu'ils préparent à cette vie d'hallucinations et de visions. Leurs fonctions sont les mêmes que sur toute la terre non-civilisée, guérison des malades, prédiction de l'avenir, chants religieux et incantations qui portent bonheur, fabrication d'amulettes, etc. Dans l'est surtout, ils exécutent des danses masquées et mimées en l'honneur des esprits, ce que nous avons vu aussi chez les Peaux-Rouges. Ces angekoks sont très redoutés, et voici un trait qui le prouve. Lorsqu'en 1818 le capitaine Parry était à l'ancre en face d'une des côtes groenlandaises, retenu par les glaces, une troupe d'Esquimaux s'avança jusqu'à son navire et ne tarda pas à devenir importune à force de quémander et de mendier. Le capitaine eut même lieu de craindre qu'ils ne fissent irruption à bord. Alors un matelot s'imagina de prendre un porte-voix et de leur crier quelques mots, qu'ils ne comprirent pas, mais qui les arrêtèrent net dans leurs tentatives d'embarquement. Là-dessus un interprète, que Parry avait à bord, leur dit que ces paroles retentissantes étaient proférées par un angekok qui était sur le navire, et que s'ils ne se retiraient promptement il allait souffler sur la glace et la faire fondre immédiatement, de sorte qu'ils seraient tous noyés. Ils ne se le firent pas dire deux fois, et ils s'enfuirent en toute hâte [1].

Il semble que les esprits des eaux sont, dans leur opinion comme dans celle des Peaux-Rouges, des êtres redoutables, plutôt méchants que bons. Les esprits des sources, en particulier, ne sont pas de ceux auxquels on puisse se fier sans réserve. Quand il faut boire à une source inconnue, c'est un angekok ou, à défaut, le plus âgé des

[1]) Trait rapporté pap Roskoff. *Rohesten Vœlker*, p. 55, d'après Parry, *Entdeckungsreise*.

vieillards présents qui doit boire le premier, afin de faire fuir les méchants esprits qui peuvent se trouver dans l'eau[1].

Il y a aussi, dans leurs idées relatives aux étoiles, du moins à plusieurs d'entre elles qu'ils assimilent à des êtres humains, une certaine affinité avec celles de leurs voisins Peaux-Rouges. Ainsi, les étoiles d'Orion sont des chasseurs de phoque égarés, qui n'ont pu retrouver leur demeure et ils les appellent *les égarés*[2]. Le soleil et la lune sont aussi des hommes habitants du ciel.

Ils croient à la vie future comme tous les non-civilisés, et leur historien Cranz nous raconte même comment ils peuvent se renseigner sur elle par l'intermédiaire des angekoks. On dirait d'une scène de spiritisme contemporain. L'angekok bat pendant assez longtemps une espèce de tambour, s'agite, se démène, se disloque. Alors un de ses disciples le lie avec une courroie, plié en deux, la tête entre les mains derrière le dos. Dans une telle posture la congestion et l'hallucination ne se font pas attendre. Tout cela doit avoir lieu dans une obscurité complète. Les assistants n'osent ni parler ni remuer, de peur de troubler la cérémonie en éloignant l'esprit. Il est admis d'ailleurs que le voyage de l'angekok au ciel ou dans l'intérieur de la terre ne pourrait se faire au grand jour. Enfin, après que des bruits étranges se sont fait entendre, on rapporte la lumière, et on voit le sorcier *détaché*, très excité, tout pâle, qui raconte son voyage et ce qu'il a pu remarquer[3]. Ce trait, qui sent la jonglerie, se rapprocherait plutôt du shamanisme des Mongols.

Les croyances des Esquimaux relativement à la destinée humaine ne se distinguent par rien de saillant de celles de la plupart des non-civilisés. Ils admettent aussi que l'âme peut se détacher du corps pendant la vie actuelle et que, surtout pendant la nuit, elle peut chasser, danser, visiter les absents[4], ce qui prouve qu'ils croient à la réalité objective de ce qu'ils voient en rêve. Leurs sorciers, en décrivant leurs visions, représentent l'âme comme quelque chose de pâle, de transparent, de mou, qu'on ne peut saisir, parce qu'il n'y a ni chair, ni os, ni nerfs[5]. Ils ont aussi la coutume d'enterrer avec les morts les vases, les armes, les ustensiles qui leur servaient pendant

1) Cranz, *l. c.*, p. 267.
2) *Ibid.*, 295.
3) Cranz, 269.
4) *Ibid.*, *l. c.*, 257.
5) Cranz, *l. c.*, 257.

la vie. Il faut remarquer seulement le soin qu'ils prennent de ne pas les enterrer profondément, dans l'idée qu'un poids trop lourd pourrait faire du mal au cadavre. Lorsqu'il s'agit d'enterrer un jeune enfant, on tue souvent un chien pour en déposer la tête dans la tombe du petit mort, parce que le chien trouve toujours facilement sa route et qu'un esprit de chien sera le meilleur guide pour mener un esprit d'enfant au pays des âmes.[1] C'est dans un même esprit de sollicitude qu'ils enterraient les nourrissons avec leurs mères, quand celles-ci mouraient pendant l'allaitement. C'était afin qu'elles pussent continuer de les nourrir. Souvent même les vieilles femmes malades étaient ensevelies vivantes, non par cruauté, mais pour mettre un terme plus prompt aux maux dont elles souffraient et qu'on désespérait de guérir[2].

Ce qui est plus singulier, c'est que, tout en croyant à la vie future de l'âme, ils admettaient qu'il pouvait lui arriver des accidents mortels pendant le trajet qu'elle devait faire pour se rendre à l'endroit que les morts vont habiter. En pareil cas, elle risquait d'être anéantie. Il y a surtout une montagne qu'il faut franchir et dont l'ascension est aussi dangereuse que pénible. Alors ils plaignaient les âmes qui devaient la gravir pendant les terribles froids de l'hiver ou qui étaient fouettés par le vent des grandes tempêtes[3]. On peut supposer que les sorciers n'étaient pas en reste pour munir les moribonds de charmes et d'amulettes destinés à préserver l'âme voyageuse de tout accident.

Il y avait pourtant dans leur opinion deux séjours des morts, l'un placé au ciel sous la présidence de Torngarsouk, l'autre dans l'intérieur de la terre, et ceux qui allaient dans le séjour céleste jouissaient d'un sort beaucoup plus heureux que ceux qui devaient se rendre dans le monde souterrain. On ne peut pas dire qu'à cette distinction s'associât un système complet de rémunération fondés sur le principe de la moralité. En règle générale, les notions que les non-civilisés se font de la destinée humaine ne vont pas jusqu'à cette reconnaissance de la souveraineté de la loi morale. Cependant les Esquimaux se distinguent déjà par un commencement de foi dans la rémunération future. Ce rudiment est même plus accusé chez eux que chez les Peaux-Rouges. Ainsi ceux qui allaient jouir au ciel d'un

[1]) *Ibid.*, 301. Comp. Egede, *Greenland*, 152.
[2]) Waitz, *Anthrop.* III, 312.
[3]) Cranz, *l. c.*, 259.

bonheur supérieur étaient surtout les travailleurs les plus ardents à l'ouvrage. On dirait que la lutte acharnée pour l'existence sur une terre aussi marâtre que la leur, inculqua chez eux, plus tôt que chez bien d'autres, l'estime du travail opiniâtre comme de la vertu suprême. C'est peut-être ce qui explique le mieux pourquoi ils ne furent pas antipathiques à cette activité continuelle des Blancs qui étonne toujours les non-civilisés et même leur déplaît profondément. Du reste, ils adjoignaient aux travailleurs émérites ceux qui avaient accompli de grands exploits, les pêcheurs intrépides qui avaient pris beaucoup de baleines et de phoques, ceux qui s'étaient noyés en mer et les enfants morts en naissant[1].

Ce qui plaide moins favorablement pour leurs idées de justice, c'est qu'avant l'introduction du christianisme, il était de règle que ce qu'un homme mort sans enfants adultes laissait après lui était saisi par les survivants sans aucun égard pour sa veuve et ses jeunes orphelins. C'était une cause de misères lamentables, à moins que la veuve ne persuadât à quelqu'un des ravisseurs que l'un de ses enfants à elle n'était autre que l'esprit d'un enfant qu'il avait perdu auparavant et qui était revenu sur la terre[2]. Ce qui suppose qu'ils partagent l'idée des Peaux-Rouges sur la possibilité du retour des âmes mortes jeunes. On peut inférer d'un trait rapporté par le capitaine Hayes[3] qu'ils croyaient aussi que les esprits des morts pouvaient revenir sous la forme d'un animal déterminé : ce navigateur rencontra une veuve qui avait renoncé à la chair de phoque, chose extraordinaire pour une Esquimaude. C'est que le sorcier la lui avait interdite pour un certain laps de temps, en lui disant que l'esprit de son mari s'était logé dans un corps de phoque. Je présume que ce sont surtout les morts réunis dans le séjour souterrain qui donnent lieu à ce genre de croyances. Au surplus, la peur des esprits défunts n'est pas moins générale parmi eux que chez les autres non-civilisés. On fait sortir le cadavre par une ouverture spéciale, non par la porte, et on brandit derrière lui un tison flambant en lui criant qu'il n'a plus rien à faire au logis[4].

En résumé, cette religion des Esquimaux, dépourvue de toute

[1]) Cranz, *l. c.*, 259. Comp. Lubbock, d'après Parry, *Vorgeschichtliche Zeit* (trad. allem.) II,212.
[2]) Cranz, *l. c.*, 248, 258.
[3]) *Arctic Boat Journey*, p. 198.
[4]) Egede, *Greenland*, 152; Cranz, *l. c.*, 300.

mythologie réelle, inférieure sous ce rapport à celle des Peaux-Rouges, plus animiste qu'autre chose, bien que reposant sur un fond naturiste incontestable, comme nous l'avons démontré, ne diffère pas essentiellement de celle de leurs voisins, et ce qui l'en distingue la rapprocherait plutôt des notions et des tendances que nous verrons bien plus prononcées chez les non-civilisés tartares et mongols de l'Asie septentrionale.

Albert RÉVILLE.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX

DES SOCIÉTÉS SAVANTES

I. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 7 Juillet.* — M. le secrétaire perpétuel donne lecture d'un décret du président de la République en date du 30 juin, par lequel est approuvée l'élection de M. Sénart, en qualité de membre ordinaire.

M. Clermont-Ganneau met sous les yeux des membres de l'Académie une petite figurine d'un bronze trouvé à Beyrouth. Cette statuette, d'un travail qui, sans être irréprochable, ne manque pas d'élégance, représente une femme entièrement nue, coiffée d'un diadème en forme de croissant renversé, appuyée sur la jambe droite, la main droite abaissée comme pour toucher le pied gauche. Le bras gauche est étendu et la main s'appuyait sur un objet qui est aujourd'hui séparé de la statuette, mais qui a été retrouvé aussi et qui fait maintenant partie d'une collection particulière, autre que celle à laquelle appartient la figurine. M. Clermont-Ganneau a vu cet objet et en présente la photographie. C'est une grande rame ou un gouvernail, sur lequel on lit une inscription en quatre lettres phéniciennes, qui signifient : « Aux Sidoniens » ou « des Sidoniens. » C'est l'inscription ordinaire des monnaies de Sidon. On ne saurait hésiter, dit M. Clermont-Ganneau, à reconnaître dans cet ensemble la déesse même des Sidoniens, s'appuyant sur l'attribut qui caractérise cette divinité essentiellement maritime. Ce monument précieux nous donne donc une image de l'Astarté sidonienne, telle que se la figuraient ses adorateurs à l'époque des séleucides. La déesse est ici habillée ou plutôt déshabillée à la grecque. Plus anciennement, elle se serait sans doute présentée à nous sous des formes égyptiennes ou assyriennes, car les Phéniciens n'ont jamais eu d'art en propre, ils ont toujours suivi, en fait de plastique, la mode régnante, et la mode variait suivant la politique qui prévalait.

M. Aubé termine la lecture de son mémoire sur Polyeucte. Il conclut qu'il y a lieu de croire à la réalité des principaux traits de la légende de Polyeucte, qu'on doit notamment considérer comme historique : « les noms des personnes Néarque, Polyeucte, Félix et Pauline, que l'auteur des Actes n'a pas inventés, non plus que leur condition sociale et les liens d'amitié ou de parenté qui les unissaient ; l'édit de Valérien, que nous connaissons par d'autres témoignages,

l'obéissance de la plupart des chrétiens devant ses menaces et au contraire l'éclat de foi dans l'âme généreuse de Polyeucte... ; le renversement des statues païennes, les efforts de Félix pour sauver son gendre et l'amener à faire amende honorable, l'intervention vaine de Pauline et de ses enfants, la condamnation de Polyeucte et son exécution par le glaive... » Au total enfin, dit M. Aubé, la tragédie de Corneille « repose sur un fond parfaitement historique. »

Séance du 12 Juillet. — M. Halévy communique de nouvelles remarques sur la langue sumérienne ou accadienne à propos des inscriptions chaldéennes récemment découvertes par M. de Sarzec. Il répète les arguments par lesquels il a déjà entrepris d'établir que cette prétendue langue n'en est pas une, que les textes dits sumériens ne nous offrent que de l'assyrien écrit à l'aide d'un système artificiel hiératique, une sorte de chiffre ou de rébus sacré. Il s'attache particulièrement à répondre à l'objection qui a été tirée des différences dans l'ordre des mots, en assyrien et en sumérien. Il soutient que ces différences sont très minimes, qu'elles s'expliquent, dans les rares cas où elles se présentent, par des circonstances particulières, qu'en règle générale et à prendre les choses d'ensemble, l'ordre des mots est le même dans les textes assyriens et dans les textes dits sumériens.

M. Ledrain communique un sceau phénicien inédit, qui porte le nom juif de Baalnathan. Ce nom, de forme hébraïque, est, d'après M. Ledrain, celui d'un juif du temps qui précède la captivité. Passé au culte de Baal, cet israélite aurait échangé son nom de Jonathan « celui que donne Iahvé » pour celui de Baalnathan « celui que donne Baal. »

M. Derenbourg fait remarquer qu'on connaît déjà quelques noms juifs dans la composition desquels entre le nom de Baal, par exemple Jerobbaal, surnom de Gédéon.

Séance du 21 Juillet. — M. Le Blant lit un mémoire intitulé : *Les chrétiens dans la société païenne aux premiers âges de l'Église.* Après avoir rappelé qu'en théorie le christianisme ordonnait à ses adeptes de s'isoler de la société païenne, de s'abstenir de tout commerce, de toutes relations d'affaires ou d'amitié avec les païens, de ne pas prendre part à leurs assemblées ou cérémonies, M. Le Blant s'attache à montrer que ces prescriptions rigoureuses n'ont jamais été exécutées, ni pu être exécutées à la lettre, que les chrétiens qui vécurent ainsi à part et s'abstinrent de toutes relations interdites avec les chrétiens furent le petit nombre, qu'en général les chrétiens vécurent mêlés à la société païenne et de la même vie que les païens. Aussi Tertullien se plaint-il de ces relations, qui lui semblent un abandon de la foi. Il dénonce, par exemple, avec indignation le stratagème de quelques chrétiens qui, obligés pour passer un contrat dans les formes de prêter un serment au nom des dieux, juraient par écrit, disant que la loi chrétienne n'avait défendu que de prêter des serments, mais non d'en écrire. Le même auteur réprouve les chrétiens qui acceptaient des fonctions publiques. Il dit qu'il n'y verrait pas de mal, si l'on pouvait exercer ces fonctions sans offrir ni faire offrir des sacrifices, sans pourvoir à l'entretien des temples, sans consacrer son argent ou l'argent public aux besoins du culte païen ; mais tout cela lui paraît impossible. Or, il

est certain qu'en fait les chrétiens acceptaient souvent des fonctions municipales (que d'ailleurs ils n'étaient pas toujours libres de refuser, on en a de nombreux exemples). On sait aussi qu'il y a eu dans les légions nombre de soldats chrétiens; or les soldats ne pouvaient se dispenser de concourir ou du moins d'assister, dans bien des cas, aux cérémonies du paganisme. Il faut donc croire que les chrétiens du premier âge ont admis bien des compromis de conscience, des accommodements avec la discipline rigoureuse de l'antique Eglise, et que celle-ci n'a jamais été obéie à la lettre.

M. Halévy continue sa lecture sur la prétendue langue sumérienne ou accadienne à propos des monuments de Chaldée découverts par M. de Sarzec. Pour expliquer ce qu'il entend par cette sorte d'écriture idéographique et conventionnelle, qu'il veut voir (au lieu d'une langue distincte) dans les inscriptions dites sumériennes, il cite des exemples d'écriture analogue employée dans d'autres pays. La numération écrite par exemple, est une écriture idéographique, par laquelle on représente des mots de la langue parlée, sans en figurer la prononciation. La syntaxe du sumérien, a-t-on dit, est quelquefois différente de celle de l'assyrien, mais de même la construction des nombres écrits en chiffres est différente de celle des nombres parlés, et cependant les uns représentent les autres. Ainsi nous écrivons 13, c'est-à-dire d'après la loi de la numération écrite, *dix et trois* et nous prononçons *treize*, qui, étymologiquement, signifie *trois et dix*. Le Talmud, d'autre part, témoigne de l'emploi d'une langue conventionnelle, d'une sorte d'argot scolastique, à l'usage des docteurs juifs, qui ressemble à l'assyrien hiératique des textes pseudo-sumériens. On trouve même dans l'Ancien Testament des traces de ce langage artificiel.

Séance du 28 juillet. — M. Bergaigne commence la lecture d'un mémoire intitulé : *les Inscriptions sanscrites du Cambodge ; examen d'un mémoire de M. Aymonier*. Les inscriptions dont il entretient l'Académie ont été recueillies par M. Aymonier dans un premier voyage au Cambodge.

Séance du 11 août. — M. Bergaigne achève la lecture de son mémoire. Les textes examinés par lui fournissent un certain nombre de données pour l'histoire religieuse. Autant qu'on peut en juger jusqu'ici, les premiers cultes transportés de l'Inde au Cambodge ont été celui de Çiva et des autres divinités brahmaniques. Le bouddhisme ne serait venu qu'après. Jusqu'à présent, le premier roi dont on ait des inscriptions bouddhiques est Rajendravarman, qui commença de régner en 866 çaka (944 de notre ère). — M. Clermont-Ganneau communique quelques détails nouveaux sur les résultats de sa mission archéologique en Syrie et en Palestine. Aux environs de la ville de Gézer, il a trouvé, à plusieurs endroits, des pierres sur lesquelles était gravé en hébreu le mot *limite*. Ces pierres servaient à marquer le terme du chemin qu'il était permis de faire le jour du sabbat. Au mont Carmel, M. Clermont-Ganneau a relevé un fragment d'inscription votive, qui semble provenir d'un temple.

Séance du 1er septembre. — M. Halévy lit un mémoire intitulé : *l'Immortalité de l'âme chez les Sémites*. L'objet de ce mémoire est d'établir, contrairement à ce qu'ont affirmé plusieurs savants, que les divers peuples sémitiques ont cru à une survivance de l'homme sous une autre forme après la mort, à une seconde

existence dans un autre monde. A l'appui de cette opinion, M. Halévy invoque en premier lieu des textes assyriens, en caractères cunéiformes, où se trouvent de fréquentes allusions à la seconde existence et même des inscriptions du pays des morts. On trouve, par exemple, dans ces textes, un récit mythologique qui représente la déesse Astarté descendant aux enfers pour y chercher son amant Toumouz. Ailleurs, il est question de la félicité dont jouit, dans l'éternité, un guerrier mort glorieusement sur le champ de bataille. On croyait aussi à une résurrection ; certains dieux ont pour surnoms : « Celui » ou « Celle qui fait revivre les morts. » Chez les Hébreux, on ne trouve pas de textes aussi explicites, mais il ne faut pas, dit M. Halévy, s'en étonner. Ce qui nous est parvenu de la littérature hébraïque ne représente pas toute la pensée de toute la nation juive, mais seulement celle du parti monothéiste, qui cherchait à substituer aux cultes multiples du vieil Israël, le culte d'un dieu unique. Les livres de la Bible sont des écrits polémiques ; les croyances populaires des Juifs ne sont pas celles que ces livres développent, ce sont celles qu'ils combattent. Les ombres des morts, dans l'ancienne religion polythéiste des Juifs, recevaient un culte ; c'en était assez pour que les auteurs des livres saints considérassent cette idée des ombres et des enfers comme une préoccupation funeste, qu'il fallait chercher à éteindre et à faire tomber en oubli. De là leur silence presque absolu sur cette croyance. Ils n'ont pu pourtant en effacer toutes les traces, et M. Halévy relève et cite divers passages de l'Ancien Testament, qui mentionnent expressément, ordinairement pour les prohiber, les offrandes aux morts, la nécromancie, etc. Le plus remarquable de ces passages est le récit où l'on voit la pythonisse d'Endor évoquer l'ombre de Samuel. Les Hébreux ont cru, comme les Grecs, que l'homme ne mourait pas tout entier, qu'il subsistait de lui une ombre ; comme les Grecs aussi, ils ont assigné aux ombres un séjour particulier, ils ont cru à un monde des enfers. Chez les Grecs, ce pays des morts, se nommait *l'hadès* ; en hébreu, c'est le *schéol*. C'est à tort qu'on a prétendu que le mot *schéol* signifiait simplement le tombeau. Des expressions comme : « Il fut réuni à son peuple », qui reviennent souvent dans la Bible pour dire : « Il mourut », sont des allusions à ce séjour des ombres, où l'on croyait que le mourant allait rejoindre les siens, morts avant lui.

Séance du 15 septembre. — M. Barbier de Meynard lit, au nom de M. Derenbourg, un mémoire intitulé : *l'Immortalité de l'âme des Juifs*. L'objet de ce mémoire est de réfuter la thèse soutenue par M. Halévy, dans une lecture récemment faite à l'Académie, d'après laquelle la croyance à l'immortalité de l'âme aurait été répandue dès l'époque la plus ancienne chez les Juifs aussi bien que chez les autres peuples de l'antiquité. M. Derenbourg reconnaît que quelques passages de la Bible, comme ceux qui prohibent la nécromancie ou le récit de l'évocation de Samuel par la pythonisse d'Endor, prouvent qu'il y avait parmi les Israélites des hommes qui croyaient à une continuation de l'existence après la mort. Mais, selon lui, c'était là une croyance commune à Israël et aux peuples voisins, et non proprement juive. Peu importent, dit-il, les croyances des païens qui habitaient la Palestine, où les croyances populaires des Juifs eux-mêmes, au temps où ils inclinaient vers les usages du paganisme, les prédications des prophètes seules représentent le vrai judaïsme. Or, celles-ci sont

complètement étrangères à l'idée d'une vie future, d'une existence après la mort. De plus, la croyance aux ombres des morts, telle qu'elle a pu exister aux plus anciens temps du judaïsme parmi les classes superstitieuses de la population, différait de notre manière actuelle de concevoir l'immortalité de l'âme, en ce qu'elle ne comportait aucune idée de peine ou de récompense. Cette dernière notion n'a pénétré dans le monde juif que plus tard, sous l'influence de la philosophie platonicienne, introduite parmi les Juifs d'Égypte après la conquête d'Alexandre.

M. Delaunay lit un mémoire de M. Amélineau sur le *Papyrus gnostique de Bruce*. Ce papyrus, en langue copte, conservé à Oxford, nous est malheureusement parvenu en très mauvais état et ne peut être déchiffré qu'en partie. M. Amélineau y a reconnu deux ouvrages gnostiques, intitulés, l'un le *Livre des Gnoses invisibles*, l'autre le *Livre du grand Logos*. Ces livres paraissent avoir été connus de Clément d'Alexandrie. Ils ont été écrits, au plus tard, au commencement ou au milieu du IIIe siècle de notre ère (d'après la *Revue critique*).

II. Revue critique d'histoire et de littérature. — 10 *juillet*. — J.-A. Hild, Aristophanes *impietatis reus*, compte-rendu par *Albert Martin*. « M. Hild a essayé de résoudre une question intéressante. Quoi de plus singulier que de voir Aristophane reprocher à un Euripide, à un Socrate d'attaquer les divinités nationales et être lui-même si irrévérencieux envers ces divinités ! Cet adversaire de l'impiété était-il lui-même un impie ? Il y a là une de ces contradictions qui éveillent notre attention et piquent notre curiosité ; aussi le sujet a-t-il été déjà traité plusieurs fois et récemment encore dans un travail (de M. Jules Girard) qui a été très-remarqué. Qu'Aristophane se moque des augures et des oracles, qu'il bafoue prêtres et devins, qu'il fasse la guerre à toutes ces divinités étrangères, asiatiques ou thraces, depuis peu introduites dans l'Attique, il n'y a rien là qui doive surprendre. Ce qui est grave, c'est de le voir s'attaquer aux divinités nationales.

M. Hild distingue quatre époques dans la croyance d'Aristophane. Dans la première (*Chevaliers*, an 424) le poète est religieux, il parle avec le plus profond respect des deux divinités protectrices de l'Attique Poseidon et Athéna (Parabase des *Chevaliers*) ; en 414, au contraire, dix ans après, nous trouvons un changement complet ; la comédie des oiseaux est une moquerie sans fin des principaux dieux de l'Olympe : c'est le grand moment d'Athènes, dont les armées entourent Syracuse. L'issue désastreuse de l'expédition de Sicile semble marquer la fin de la puissance athénienne : le poète avec *Lysistrate* et les *Thesmophoriazusæ*, revient à des sentiments religieux. Peu après, les *Grenouilles* nous montrent une nouvelle rechute dans l'irréligion, rechute qui semble irrémédiable avec le *Plutus*. Cette division peut être acceptée dans l'ensemble, sans être peut-être aussi tranchée que le veut M. Hild.

La conclusion de M. Hild c'est que décidément Aristophane est un impie et qu'il est singulier qu'il n'ait pas été l'objet d'une γραφὴ ἀσεβείας. M. Girard n'allait pas si loin ; il se contentait de dire qu'il n'y avait chez Aristophane ni religion, ni foi particulièrement vive. M. Hild ne tient certes pas assez compte

des nécessités imposées au poète. Dans la comédie antique, tout doit être comique... Que, dans les attaques d'Aristophane contre la religion, il y ait eu autre chose que des plaisanteries de comédie, on peut très bien l'accorder, mais c'est aller trop loin que de faire de lui un apôtre d'impiété. »

17 *juillet*. — B. Kugler, Geschichte der Kreuzzüge, compte-rendu anonyme. « L'histoire des croisades de M. Kugler fait partie de l'*Histoire universelle* de M. Oncken. On ne pouvait faire un meilleur choix pour ce travail difficile... Préparé à sa tâche par une longue étude des sources, l'auteur a pu, sans dépasser le cadre assez exigu qui lui était imposé par les proportions de l'œuvre dont son histoire fait partie, donner un résumé nourri de faits et d'idées, composé soit d'après les documents originaux eux-mêmes, soit d'après les ouvrages critiques les plus autorisés. Dès les premières pages dans lesquelles l'auteur résume l'histoire de l'Orient depuis la conquête arabe du XIe siècle jusqu'aux préliminaires de la première croisade, on sent qu'on a affaire à un érudit habitué à employer, à discuter les textes et qui, par suite, ne répète pas les historiettes, dont sont farcies la plupart des histoires générales des croisades écrites en français. Il est surtout parfaitement au courant des travaux parus tant en Allemagne qu'en France sur cette période historique, et cette qualité est à noter. L'histoire des croisades s'enseigne aujourd'hui encore en France d'après la mauvaise compilation de Michaud ; cette œuvre ampoulée et déclamatoire jouit encore d'un succès incroyable, qu'elle pouvait mériter vers l'an de grâce 1840, et c'est par elle que les écoliers studieux apprennent à connaître ces expéditions, auxquelles les Français prirent une part si importante. Espérons que l'exemple de M. Kugler tentera quelque érudit français ; écrire dans notre langue un bon résumé de l'histoire de l'Orient latin, serait œuvre difficile, mais méritoire, et qui rendrait de grands services à l'enseignement. »

C. Douais, Les sources de l'histoire de l'inquisition dans le Midi de la France, aux XIIIe et XIVe siècles, compte-rendu par *A. Molinier*. « L'opuscule de M. l'abbé Douais ne peut passer pour un travail original ; l'auteur s'est contenté d'y mettre en œuvre, en les classant dans un autre ordre, les faits qu'il trouvait tout réunis dans un livre publié il y a dix-huit mois sous un titre presque identique ; tout ce qu'il donne en plus est tiré de livres imprimés. » L'auteur de la recension cite un grand un nombre d'erreurs provenant d'une connaissance superficielle de l'histoire traitée.

24 *juillet*. — Félix Rocquain, La papauté au moyen-âge, compte-rendu par *Paul F[illegible]*. « L'ouvrage, dans son ensemble, est une œuvre historique de bon aloi. M. Rocquain, dont le grand public connaît et apprécie les travaux, contribue efficacement à l'éducation, à l'instruction de ses lecteurs ; il les invite autant que possible à l'étude des sources ; son livre réalise un progrès très notable sur la plupart de ceux qui peuvent lui être comparés. »

7 *août*. — G. Perrot et Ch. Chipiez, Histoire de l'art dans l'antiquité, compte-rendu par *P. Decharme*. « Le grand ouvrage, dont nous signalons aujourd'hui le premier volume, aura ce mérite entre plusieurs autres, de paraître à son heure. Il y a vingt ans encore, il eût été trop tôt pour l'entreprendre. Si le *Manuel* d'Ottfried Müller, excellent en son temps, ne suffit plus aujourd'hui, c'est qu'il a été composé avant les découvertes qui nous ont révélé

l'art oriental. Le sol de l'Égypte, de l'Assyrie, de l'Asie antérieure de la Grèce elle-même, réserve sans doute aux futurs explorateurs plus d'une surprise, qui pourra modifier les idées et les théories actuellement en cours. Cependant on connaît un assez grand nombre de monuments de provenances et d'époques diverses, assez de résultats importants sont désormais acquis à la science, pour qu'on puisse aujourd'hui, sans courir le risque d'erreurs capitales, essayer de retracer l'histoire générale de l'art dans l'antiquité... Pour la Grèce, comme pour l'antiquité tout entière, l'ouvrage de MM. Perrot et Chipiez comblera donc une lacune. Le cadre en est nettement déterminé. De ce cadre sont exclus, pour de fort bonnes raisons, l'art préhistorique et celui de l'extrême Orient. L'antiquité dont il y est question, c'est, outre l'antiquité classique proprement dite, celle qui a été en rapport direct ou indirect avec la Grèce. La Grèce formera donc « comme le centre et le cœur » de l'ouvrage. Ce que les auteurs se sont proposé, c'est avant tout d'écrire une histoire de l'art hellénique, mais une histoire de l'art hellénique qui a pour introduction nécessaire l'étude de l'art chez les peuples de l'Orient, pour épilogue non moins nécessaire, l'étude de l'art des peuples italiotes... Ce premier volume est consacré à l'histoire de l'art en Égypte. Quelques personnes eussent peut-être souhaité que cette histoire fût écrite par un égyptologue. Notre avis est qu'il ne faut pas se montrer sur ce point plus exigeant que les égyptologues eux-mêmes, qui déjà se sont prononcés. G. Ebers, tout en formulant quelques objections de détails, s'est plu à reconnaître hautement l'exactitude générale des informations recueillies par M. Perrot et leur parfait accord avec l'état actuel de la science. Il y a, dans un pareil témoignage, de quoi rassurer toutes les inquiétudes. On s'aperçoit bien vite d'ailleurs de la prudence qui a présidé à ces informations. Il est telle partie du sujet où il eût été périlleux de viser à l'originalité. M. Perrot s'est donc plusieurs fois borné à se faire le rapporteur des travaux et des opinions des savants spéciaux. L'exposition des idées des Égyptiens sur l'autre vie — idées sans lesquelles on ne peut comprendre l'architecture funéraire — est, en partie, empruntée à M. Maspero. La description du *Mastaba*, ou de la plus ancienne tombe privée de l'ancien Empire, est donnée presque textuellement d'après Mariette, qui a ouvert le plus grand nombre de ces sépultures. On trouve ainsi, méthodiquement groupés et mis en œuvres, les renseignements les plus sûrs, puisés aux meilleures sources...

L'histoire de l'architecture occupe plus de cinq cents pages, c'est-à-dire les deux tiers du volume. C'est que l'architecture est, en Égypte, l'art par excellence, dont la sculpture et la peinture ne sont que les humbles servantes... Cette histoire vise surtout à présenter au lecteur des résultats généraux : elle veut lui faire comprendre, par des exemples caractéristiques ce qu'ont été, aux différentes époques, les deux monuments essentiels de l'Égypte : le tombeau et le temple.

Le chapitre sur l'architecture funéraire sera lu par tout le monde avec un grand intérêt : d'abord parce qu'il n'exige, pour être compris, presque aucune connaissance technique, ensuite parce que la construction, si originale, de la tombe égyptienne, est éclairée d'une vive lumière par l'exposition des idées particulières aux Egyptiens sur l'existence des âmes après la mort. Ici encore

plus d'une idée fausse devra céder devant la réalité des faits. S'il y a dans le tombeau égyptien, sous le Moyen empire, comme sous l'Ancien et le Nouveau, des éléments toujours identiques (le puits et le caveau), rien de plus varié que les dispositions prises par les architectes, suivant les temps, suivant aussi la matière qu'ils emploient ou le roc qu'ils attaquent. Quant aux pyramides, il n'y en a pas deux qui se ressemblent exactement. La pyramide méridionale de Dachour, dont l'inclinaison change vers le milieu de sa hauteur, la pyramide à degrés de Sakkarah démontrent jusqu'à l'évidence que tous ces monuments « ne sont pas des épreuves d'un même modèle coulées dans des moules de différentes grandeurs. » Il faut donc se garder de prononcer le mot d'uniformité à propos de la tombe privée ou de la tombe royale égyptienne. Ce mot serait contraire à la vérité des choses.....

Il était plus facile de faire comprendre la tombe que le temple, qui est beaucoup moins simple. L'ordre adopté dans cette seconde étude est l'ordre même dans lequel les objets s'offraient aux regards des visiteurs. On trouvera donc décrits successivement les abords du monument (*dromos*, avenues de sphinx, etc.), puis les pylônes, puis le monument lui-même dans son ordonnance la plus générale. L'exemple choisi pour rendre sensible cette ordonnance, est le temple de Khons à Karnak, qui a cet avantage d'être bien conservé et d'offrir réunis les traits principaux qui caractérisaient le temple égyptien. Les auteurs ne s'en tiennent point cependant à cet exemple : ils entreprennent ensuite de nous expliquer, dans leur diversité et leur complication, les grands monuments de Thèbes. Les figures prêtent ici le concours le plus utile à la description. Nous sommes hors d'état d'apprécier la valeur des vues perspectives et des restaurations dues à M. Chipiez, mais il nous sera permis de constater que, grâce à ces figures, la disposition des temples de Karnak, de Louqsor, du Ramesséum, est rendue aussi claire que possible et qu'on ne peut avoir lu attentivement ce chapitre sans emporter une idée nette des caractères dominants du temple égyptien....

La part faite à la sculpture est encore assez large pour en mettre en relief tous les caractères essentiels. Quant à la statuaire, il y avait à distinguer entre les statues privées, les effigies royales et les images divines. Les premières, sous l'Ancien Empire, sont de véritables portraits, saisissants d'expression et de réalité. Râ-Hotep et Nefert (planche IX) sont des personnages vivants. Dans cet art que l'on a cru longtemps un art de convention, la ressemblance individuelle, dès une haute antiquité, a été poursuivie et saisie par les artistes. Comment ne comprendrait-on pas mieux cette qualité de la statuaire de l'Ancien Empire, quand elle nous est présentée comme une conséquence des croyances funèbres des Egyptiens ? Il fallait au *double*, au fantôme qui survit à la mort, un appui matériel, un corps de pierre qui remplaçât le corps de chair ; ce corps nouveau devait reproduire fidèlement, minutieusement, tous les traits de son modèle, autrement il n'eût pas rempli l'office qu'on attendait de lui. C'est à cette croyance que nous devons les chefs-d'œuvre de la sculpture égyptienne. Les effigies des rois, avant le règne des conventions, sont également des portraits... MM. Perrot et Chipiez nous expliquent également les raisons diverses qui ont fait que les images divines ont moins bien inspiré les artistes égyptiens que les portraits

privés et les effigies des rois. Une de ces raisons, c'est l'usage adopté de mêler, dans les représentations des dieux, les formes animales aux formes humaines. Généralement, on explique ce fait en disant que les caractères spécifiques de l'animal étaient un procédé commode pour distinguer les uns des autres les personnages multiples du panthéon égyptien. M. Perrot en cherche plus justement les raisons dans ce culte fétichiste des animaux, qui a dû être la plus ancienne religion de l'Egypte, où il a toujours eu de profondes racines dans les croyances populaires. »

21 *août*. — ARCHIVES de l'Orient latin, publiées sous les auspices de la Société de l'Orient latin, Tome I, compte-rendu par *A. Molinier*. « La Société de l'Orient latin a pour objet la publication des nombreux documents historiques et géographiques, relatifs aux croisades, que l'Académie des Inscriptions n'a pas admis à figurer dans sa collection des *Historiens des croisades*. Ces textes sont innombrables et se trouvent un peu partout ».

28 *août*. — PH. STRAUCH, Margaretha Ebner und Heinrich von Nœrdlingen, ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mystik, compte-rendu anonyme. « On peut dire que M. Strauch, en publiant, pour la première fois, le texte complet des *Révélations* de Marguerite Ebner et des *Lettres* de Henri de Nœrdlingen avec autant de soin et d'exactitude, en donnant sur la vie et les œuvres de ces deux personnages tous les détails qu'il était possible de donner, en commentant leurs écrits avec une telle abondance et un tel luxe de notes et de remarques, a fait un travail fort remarquable et qui sera d'un grand profit et pour les théologiens et pour les philologues, et pour les historiens de la littérature médiévale ».

H. JADART, Jean de Gerson, recherches, *etc.*, compte-rendu anonyme. — Ce livre « tiendra un rang distingué parmi les nombreux travaux qui ont déjà paru sur Gerson ».

III. Theologische Literaturzeitung. — 1er *juillet*. — Annales du Musée Guimet, tome II. (*Baudissin*). — EBERS u. GUTHE, Palæstina in Wort u. Bild. — GODET, Commentar zu dem Brief an die Rœmer, deutsch bearb. v. WUNDER. — OROSE, p. p. ZANGEMEISTER. (*Lipsius* : excellente édition). — KOCH, Die frühesten Niederlassungen der Minoriten im rechtsrheinischen Bayern ; im Rheingebiet u. ihre Wirk. auf d. kirchl. u. polit. Leben. (*Karl Muller*). — WERDER, Zwingli als politischer Reformator (*Zoepffel* : petit écrit attachant). — ZAHN, die Ursachen des Niederganges der reformirten Kirche in Deutschland. (*Ritschl*). — KAPFF, Lebensbild von Sixt Karl v. Kapff ; ZÜNDEL, Pfarrer Blumhardt. — FISCHER, Discussions in history a. theology. (*Lemme*). — 15 *juillet* : KAULEN, Einleitung in die heilige Schrift Alten und Neuen Testaments, II Hälfte, I, Besondere Einleit. in das Alte Testament. — STRACK, die Sprüche der Väter, ein ethischer Mischna Traktat. (*Schurer* : édition qui sera la bienvenue, même après beaucoup d'autres). — Das Neue Testament, übers. v. WEIZSÄCKER, II. — SCHEGG, Das Todesjahr des Kœnigs Herodes u. das Todesjahr Jesu Christi, eine Streitschrift gegen Florian Riess. (*Schurer* : malgré l'appareil d'érudition que déploie l'auteur, manque de justesse et de « l'acribie » nécessaire). — HŒNIGER, Der schwarze Tod in Deutschland. (Long art. de *Karl Muller* sur cet ouvrage

intéressant et « vielseitig anregend »). — Rogge, Samuel Wilhelm Rogge, ein Lebens-Amts-und Familienbild aus einem schlesischen Landpfarrhause. — 29 juillet : Renouf (Le Page), Vorlesungen über Ursprung u. Entwickelung der Religion erläutert an der Religion der alten Aegypter, autoris. Uebersetz. (*Baudissin*). — Steude, Ein Problem der allgemeinen Religionswissenschaft und ein Versuch seiner Lösung. — Wickes, A treatise on the accentuation of the three socalled poetical books of the Old Testament, Psalms, Proverbs a. Job (*Kautzsch*). — Schmidt (Karl), Die Apostelgeschichte, unter dem Hauptgesichtspunkte ihrer Glaubwürdigkeit (Long art. de *Schurer*). — Lehner, Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten (*Schultze* : critiques de détail, mais le travail est soigné et presque complet : il serait à souhaiter qu'il fût poursuivi jusque dans le moyen-âge). — Finsler, Geschichte der theologisch-kirchlichen Entwickelung in der deutsch-reformirten Schweiz seit den dreissiger Jahren (*Kattenbusch*). — 12 août : Koenig, Der offenbarungsbegriff des Alten Testaments. — De Lagarde, The question : whether marriage with a deceased wife's sister is, or is not, prohibited in the mosaic writings, answered. (*Nestle* : important). — Merrill, East of the Jordan, a record of travel and observation in the countries of Moab, Gilead and Bashan during the years 1875-1877. — Schultze (Vict.), Die Katacomben, die altchristlichen Grabstätten, ihre Geschichte u. ihre Monumente. (*Harnack* : compendium qui sera très utile et qui atteint parfaitement son but). — Rieks, Geschichte der christlichen Kirche und des Papstthums. (*Harnack* : écrit de parti, du parti des vieux catholiques, dirigé contre la papauté). — 26 août : Lippert, die Religionen der europaischen Culturvolker, der Litauer, Slaven, Germanen, Griechen und Rœmer, in ihrem geschichtl. Ursprunge (*Baudissin* : du savoir, mais on ne voit que rarement où l'auteur l'a puisé). — Bruston, Histoire critique de la littérature prophétique des Hébreux depuis les origines jusqu'à la mort d'Isaïe. (*Baudissin* : souhaitons d'avoir bientôt la suite de cet ouvrage qui n'est pas seulement utile à la théologie française). — Destinon, Die Quellen des Flavius Josephus, I. (*Schurer* : long art. sur cet ouvrage dont les résultats diffèrent de ceux de Bloch et qui a une plus grande valeur que le travail de Bloch). — Davidson, An introduction to the study of the New Testament critical, exegetical a. theological, 2e éd. — Golubinski, Geschichte der russischen Kirche. I. Erste, Kiewsche oder mongolische Periode. I u. II. [en russe]. (*Bonwetsch* ; promet de devenir le meilleur ouvrage sur l'histoire ecclésiastique de la Russie et dépasse le seul travail, jusqu'ici important, de Makarij). — 9 septembre : Vernes, Mélanges de critique religieuse. (*Baudissin* : recueil d'articles et d'essais où il y a beaucoup de « Geschick » et de « Sachkenntniss », d'habileté et de compétence). — Deane, Sophia Salomon, the book of Wisdom, the greek text, the latin vulgate and the authorized english version. — Spiess, Das Jerusalem des Josephus, ein Beitrag zur Topographie der heiligen Stadt. (*Schurer* : travail soigné, mais pourquoi se borner uniquement à Josèphe) ? — Seydel, Das Evangelium von Jesu in seinen Verhaltnissen zu Buddha-Sage und Buddha-Lehre. — Grafe, Ueber Veranlassung und Zweck des Rœmerbriefes. — Loofs, Antiquae Britonum Scotorumque ecclesiae quales fuerint mores, quae ratio credendi et vivendi, quae controversiae cum romana ecclesia causa atque vis. (*Lechler* : Dissertation de Leipzig

pour la licence en théologie ; savoir très remarquable, étude profonde des sources, fait bien augurer de l'auteur). — Lindner, Geschichte des deutschen Reiches vom Ende des XIV Jahrhunderts bis zur Reformation. I, 2, II. Unter König Wenzel. (*Tschackert* : mêmes mérites que dans le volume précédent). — Bickell, Synodi Brixinenses saeculi XV. (*Tschackert* : actes inédits de six conciles provinciaux tenus à Brixen, dans le Tyrol, au XVe siècle).

CHRONIQUE

France. — On a vu plus haut, dans le corps de la livraison, les observations faites par M. Whitney, sur la concordance de ses vues à l'endroit du caractère réel des hymnes védiques, avec celles de notre excellent collaborateur, M. Barth ; nous trouvons précisément dans le *Journal des savants* une courte notice bibliographique consacrée aux « *Religions of India*, by A. Barth, member of the « Société asiatique » of Paris; authorised translation by Rev. J. Wood, London, Trübner, 1882, XXIV, 309 pages in-8 », où l'on relève le point signalé par M. Whitney. « Depuis la rénovation des études de grammaire comparée, dit l'écrivain du *Journal des savants*, on a beaucoup parlé des *Védas*, ces livres sacrés, les plus anciens de l'Inde, et l'on en a tiré un grand parti pour la mythologie comparée des peuples de la race indo-européenne ou aryenne. Là, comme ailleurs encore quand il s'agit d'études nouvelles, on semble être allé trop loin dans la première ardeur de l'exploration et de la conquête. Le sanscrit nous offre les formes linguistiques les plus anciennes des langues de la famille indo-européenne, on y voyait une forme presque altérée de la langue parlée par les ancêtres mêmes de notre race. Par un raisonnement analogue, on croyait posséder dans les plus anciens livres de cette langue, dans les *Védas*, des idées religieuses tout à fait primitives, comme le premier épanouissement de l'âme des Indo-Européens devant les splendeurs de la nature. C'est par les *Védas* que l'on expliqua les religions de la Grèce et de Rome, on crut être remonté aux premiers âges de l'humanité. C'était une généralisation trop hâtive, et les travaux les plus récents des sanscritistes, les attaques des différents mythologues montrent que l'on n'a pas le droit de conclure d'une façon aussi prompte des croyances des *Védas* aux croyances primitives de la race indo-européenne. Les *Védas* ne sont pas l'expansion d'un naturalisme tout primitif, ils ne nous représentent pas la *novitas florida mundi*, ils sont une *liturgie*, ce qui suppose avant eux un long développement de temps et d'idées.

« Dans la préface mise à la traduction anglaise de son livre, M. Barth s'est attaché à mettre en lumière ce point de vue, nouveau encore dans les études mythologiques et qui ruine bien des systèmes. « A un lecteur attentif et au courant des études indianistes, il n'échappera pas que mes idées sur les *Védas* ne sont pas précisément celles qui sont le plus généralement adoptées. J'y vois une littérature avant tout sacerdotale, nullement populaire, et cela sans excepter, comme on le fait d'ordinaire, le *Livre des hymnes*, le plus ancien de ces documents. Ni dans la langue, ni dans la pensée du *Rig-Véda*, je ne saurais trouver le caractère de naïveté primitive qu'on se plaît à y voir. Toute cette poésie me semble, au contraire, singulièrement raffinée, artificielle, pleine d'allusions et de réticences, de prétentions au mystère et à la théosophie, et la manière dont elle s'exprime me rappelle plus souvent la phraséologie en usage parmi de petits

groupes d'initiés que le parler poétique d'une grande communauté. Et ces caractères, je suis obligé de les reconnaître au recueil entier : non pas qu'ils s'affirment également dans tous les hymnes, car l'imagination la plus abstruse a ses moments de simplicité. Mais il est fort peu de ces chants qui n'en montrent quelque trace, et, en tout cas, il est toujours difficile de détacher du livre une portion nettement définie qui n'en soit pas affectée. Sous tous ces rapports l'esprit du *Rig-Véda* me semble se rapprocher, plus qu'on n'en convient d'ordinaire, de celui qui prévaut dans les autres recueils védiques et dans les *Brahmanas*. Cette conviction, que j'avais exprimée dans toute sa force plus d'une fois dans la *Revue critique*, j'ai cru devoir ne la produire ici qu'avec mesure dans un livre d'où la discussion devait, autant que possible, être exclue. »

« Nous insistons sur ce point, ajoute le *Journal des savants*, non-seulement parce qu'il s'agit de vues encore nouvelles, mais parce que c'est là le côté le plus intéressant des études sanscrites pour l'histoire de l'humanité. Mais le développement des systèmes religieux sur le sol même de l'Inde ne doit pas non plus laisser indifférents l'historien et le philosophe. L'Inde est, en effet, la seule contrée où un peuple de race aryenne ait, depuis les temps les plus anciens et malgré bien des vicissitudes, conservé ses anciennes croyances, en les transformant et en les modifiant, mais sans subir l'influence des races étrangères. »

— Voici le résumé de quelques parties du rapport fait récemment par M. Perrot, au nom de la commission des écoles d'Athènes et de Rome, sur les travaux de ces deux écoles pendant l'année 1881.

École d'Athènes. — M. *Hauvette-Besnault* a remis un mémoire sur les *Archontes athéniens*, dans lequel il étudie et critique le rôle et la compétence de cette magistrature au milieu du ve siècle.

M. *Salomon Reinach* a continué les fouilles entreprises par l'école en Asie-Mineure, dans la nécropole de Myrina, en Éolide, et les a étendues au cimetière de l'antique Cymé. Assisté de M. *Pottier*, M. Reinach ne s'est pas contenté de rapprocher les fragments des tombes et de recomposer des figures souvent brisées en plusieurs morceaux ; il a constaté comment ces charmantes figurines étaient disposées dans les sépultures et soumis les tombeaux grecs au système d'investigation régulière qu'on emploie pour les plus grossiers de nos *tumuli*. La manière des figurines découvertes par M. Reinach dans la nécropole de Myrina, lui paraît se rattacher de loin au style de Lysippe et particulièrement à l'école des sculpteurs de Pergame. L'atelier de Myrina moins ancien que celui de Tanagra, toucherait donc à la décadence et aux premiers siècles de la conquête romaine. C'est au cycle de Bacchus, à celui d'Aphrodite et au mythe d'Hercule qu'appartiennent les petites images de Myrina, dont il a été possible de déterminer le sujet.

M. *Bilco* (malheureusement mort depuis), dans un *Mémoire sur les jeux publics en Grèce*, a heureusement complété une portion du consciencieux travail de Meursius sur les fêtes et les jeux de la Grèce, travail devenu très incomplet par suite des découvertes ultérieures en épigraphie et en numismatique.

M. *Barilleau*, agrégé des facultés de droit, a remis un mémoire intitulé *des sources de l'ancien droit grec*, où l'on doit regretter l'omission des sources

latines, et, en ce qui concerne les sources grecques, l'oubli des papyrus gréco-égyptiens.

École de Rome. — L'activité n'a pas été moindre dans ce foyer d'études et les travaux ont offert plus de variété, comme il fallait s'y attendre, l'école de Rome se recrutant à la fois parmi les élèves de l'École normale, ceux de l'École des Hautes-Études et ceux de l'École des Chartes. M. Perrot remarque que, si les travaux sont variés, l'unité se retrouve dans la direction vraiment scientifique imprimée à l'école. Les questions religieuses n'ont pas eu toutefois une grande place dans les travaux de l'année 1881.

M. *Lacour-Gayet* a dressé le tableau des membres de la famille des Antonins et, à propos du temple d'Antonin et de Faustine au Forum, apprécié l'art romain à cette époque.

M. *Maurice Faucon* a consacré son année à un travail d'analyse et de copies partielles des *Registres de Boniface VIII* conservés à l'Archive vaticane.

En terminant son rapport M. Perrot regrette que l'étroit budget de l'école d'Athènes ne lui permette pas des découvertes comparables à celles des savants allemands qui ont rendu au jour les marbres d'Olympie et de Pergame. Les fouilles de Delphes pourraient donner d'importants résultats; un traité préparé par le directeur de l'école d'Athènes et par le ministre de France donnera bientôt à l'école la possession du village de Kastri qui recouvre les restes du temple d'Apollon et de ses dépendances.

— Dans un volume intitulé *de Paris au Thibet* et publié par la librairie Hachette, où sont réunies des notes de voyage et des considérations jusque-là éparses du regretté *Francis Garnier*, nous trouvons des remarques intéressantes sur les chances de la propagande des missions catholiques en Chine. L'auteur reconnaît le bien considérable que font les missions catholiques; mais il ne croit pas à la conversion des Chinois, parceque le Chinois n'a pas le sentiment religieux et n'est accessible qu'aux considérations d'intérêt matériel. Il pense que les missionnaires ne domineront les populations chinoises que par leur supériorité scientifique. « Les missionnaires, dit-il en propres termes, arrivent armés d'un grand savoir théologique, mais ignorant l'histoire et les mœurs des peuples qu'ils vont évangéliser. »

— On trouvera dans le *Polybiblion* d'août, la liste complète des publications du *P. Jean-Xavier Gagarin*, mort à Paris le 19 juillet de cette année. Il entra en 1844 dans la Compagnie de Jésus, fit son noviciat à Saint-Acheul, professa à Brugelette, à Vaugirard, etc. Parmi ses publications nous signalerons les suivantes: *Les Jésuites de Russie*, 1772-1785 et *Religion et Mœurs des Russes, anecdotes recueillies par le comte Joseph de Maistre et le P. Grivel*. Ce dernier livre forme le premier volume de la collection publiée par la librairie Ernest Leroux sous le nom de *Bibliothèque slave elzévirienne*.

— Nous avons reçu les deux premiers fascicules (janvier-février et mars-avril) d'un *Bulletin de correspondance africaine*, publié par l'école supérieure des lettres d'Alger, avec ce sous-titre: *Antiquités libyques, puniques, grecques et romaines* (format grand in-8). L'avant-propos signé de M. Émile *Masqueray*, directeur de l'école, est ainsi conçu: « Ce bulletin doit de paraître à la libéralité de M. Paul Bert, ministre de l'instruction publique, ardent ami de l'Algérie et à

l'initiative de M. Albert Dumont, directeur de l'enseignement supérieur, qui continue dans l'école d'Alger son œuvre de Rome et d'Athènes. L'occupation de la Tunisie et la création rapide de tant de villages sur notre territoire civil ouvrent aux découvertes archéologiques une ère nouvelle et ce n'est pas trop pour en transmettre une part au monde savant, qu'une publication bi-mensuelle de deux feuilles environ, sœur de la *Revue africaine*, du *Recueil de la Société archéologique* de Constantine et du *Bulletin de l'Académie d'Hippone*. La science et le dévouement de MM. Renier, Judas, Halévy, Faidherbe, Tissot, Poulle, Berbrugger, Delamare, Mac-Carthy, Reboud, Cahen, Cherbonneau, Letourneur, Féraud, nous ont frayé la voie. Nous puiserons nos forces dans une communion constante d'idées et de sentiments avec les personnes qui nous favorisent de leur correspondance. D'ailleurs, l'indignation seule nous aurait poussés à recueillir, nous aussi, les épaves d'un naufrage dans lequel des villes entières disparaissent. On a fait de la chaux avec des statues de Cæsarea; Naraggara, Thagora, Auzia, sont englouties dans des casernes; j'ai vu scier des marbres du temple d'Esculape à Lambèse; les collections locales sont au pillage; mais ce n'est pas le lieu de se répandre en plaintes stériles, et Tite-Live nous avertit de faire taire nos regrets au moment où nous déployons notre voile avec l'aide des dieux. »

Bien que le *Bulletin de correspondance africaine* ne se propose point de donner une attention exceptionnelle aux questions d'histoire religieuse, il sera amené tout naturellement à leur faire la place qu'elles occupent dans tout travail de restitution de la vie antique. Voici d'ailleurs l'indication des articles contenus dans les deux fascicules que nous avons sous les yeux : *Premier fascicule. Inscriptions inédites d'Auzia et détermination de Rapidi et de Lablia*, par E. Masqueray; *Antiquités romaines au palais archiépiscopal d'Alger*, par R. de la Blanchère; *Inscriptions inédites de Cherchell*, par E. Cat; *la Stèle libyque de Souama, avec planche*, par E. Masqueray. *Bibliographie.* — *Second fascicule. El Meraba des Beni Ouelban, avec carte*, par E. Masqueray. *Bibliographie.* (Prix de l'abonnement : France-Algérie, 20 fr.; Étranger, 25 fr. A Paris, s'adresser aux librairies Baer ou Challamel).

— Le catalogue du musée de sculpture du Louvre (bas-reliefs, cippes, autels, vases, sièges, etc., par M. *Félix Ravaisson*; statues et bustes par M. *Charles Ravaisson*) paraîtra probablement à la fin de cette année. Le catalogue des *inscriptions latines* et celui des *antiquités chrétiennes* par M. Ant. *Héron de Villefosse*, paraîtront, le premier en 1884, le second en 1883. Le catalogue des *terres cuites orientales* par M. *Heuzey* doit paraître sous peu. M. *Révillout*, enfin, prépare un catalogue des manuscrits grecs, coptes, démotiques et orientaux, tracés sur papyrus ou sur terres cuites, que renferme la collection égyptienne.

— Nous insérons volontiers l'annonce suivante d'un ouvrage que nous avons déjà mentionné et sur lequel nous reviendrons : *Histoire du Christianisme depuis son origine jusqu'à nos jours*, par Étienne Chastel, professeur de théologie historique à l'Université de Genève :

« Dans ce siècle, et principalement dans ces cinquante dernières années, où les idées religieuses sont plus que jamais à l'ordre du jour, et où en même temps

les sciences historiques ont pris un si large développement, les pays de langue française ont, sous ce double rapport, fourni aux travaux modernes un riche contingent. De nombreuses et savantes monographies sur divers sujets & diverses époques de l'histoire ecclésiastique ont été publiées ou séparément, ou dans des Revues scientifiques, ou encore dans des Encyclopédies générales des sciences religieuses, telles que celle que dirige en ce moment M. le professeur Lichtenberger. Mais, au milieu de tant de richesses, on regrette depuis longtemps que les pays de langue française ne possèdent point une histoire du Christianisme suivie et complète, telle que l'Allemagne en a produit en si grand nombre.

L'auteur de l'ouvrage que nous annonçons, frappé comme tant d'autres de cette lacune dans notre littérature historique, a tenté à diverses reprises d'y suppléer, soit par des séries de conférences, soit par la publication d'un Manuel à l'usage des auditeurs de son cours. Mais il reconnaît tout le premier l'insuffisance de ses essais, et cédant aux instances réitérées de ses nombreux élèves, il s'est décidé à publier son cours entier, résultat d'un enseignement historique de plus de 40 années, durant lequel, en se rendant toujours plus familières les sources originales, il a largement mis à profit les travaux de ses devanciers.

L'ouvrage, imprimé en format grand in-8, sera divisé en trois parties, représentant les trois âges du christianisme, correspondant aux trois états de civilization par lesquels le monde a passé depuis le commencement de notre ère.

Les deux premiers volumes comprendront le premier âge, divisé en deux périodes par le règne de Constantin.

La troisième comprendra le moyen âge, commençant au VII[e] siècle et finissant à la Réformation de Luther.

Les deux derniers enfin, l'âge moderne depuis la Réformation jusqu'à nos jours, et divisé en deux périodes par le traité de Westphalie (1648).

Ces cinq volumes ont paru à l'auteur d'une étendue suffisante pour le but qu'il se propose, de mettre l'histoire du Christianisme à la portée d'un public toujours plus avide de s'en instruire, tout en cherchant à la maintenir, autant que possible, à son niveau actuel.

Les trois premiers volumes viennent de paraître ; les tomes suivants seront publiés successivement par intervalles de six mois au plus, de manière que l'ouvrage ait entièrement paru dans deux ans.

Les mesures sont prises pour que la publication ne souffre aucune interruption, et qu'en aucun cas elle ne reste inachevée.

Le prix de l'ouvrage complet ne dépassera pas 60 *francs*. L'auteur et l'éditeur prennent cet engagement formel à l'égard des souscripteurs, qui n'ont rien à débourser à l'avance, chaque volume ne devant être payé qu'à sa réception. Les volumes seront expédiés *franco* dès leur publication.

Les noms des souscripteurs seront publiés sur la couverture des volumes.

On souscrit en envoyant à la librairie G. Fischbacher, 33, rue de Seine, à Paris, l'ordre d'envoyer les volumes parus.

— Les tomes XI et XII de l'*Encyclopédie des sciences religieuses* publiée sous la direction de F. Lichtenberger, doyen de la Faculté de théologie protestante

de Paris, viennent de paraître. Avec eux, cet important dictionnaire touche à sa fin. Un volume, XIIIe et dernier, actuellement sous presse, contiendra 1° Un dictionnaire des contemporains (surtout des écrivains et théologiens protestants contemporains); 2° le catalogue des thèses soutenues dans les facultés de théologie de langue française (répertoire utile aux études d'histoire religieuse, indispensable à celui qui voudrait écrire l'histoire de ces études dans notre pays); 3° le tableau alphabétique des collaborateurs de l'*Encyclopédie*, avec l'indication de leurs principaux articles; 4° une table générale et analytique des matières; 5° une table des errata et des additions bibliographiques.

Nous ne marchanderons point au directeur, M. Lichtenberger et à l'éditeur, M. Fischbacher, l'éloge que mérite une pareille publication menée aussi vivement (le premier volume est daté de 1877). Ils se rendent compte tous les premiers des défauts qu'entraîne presque nécessairement une telle rapidité : correction typographique insuffisante, lacunes, disproportion des articles. Le supplément que contient le volume XII et les errata annoncés dans le volume XIII atténueront quelques-uns de ces défauts, sans les supprimer. Nous ne pouvons toutefois nous empêcher de marquer certains regrets. A côté de maint article écrit avec sobriété et sur un ton vraiment scientifique, — si bien qu'on ne peut savoir s'ils sont l'œuvre d'un protestant, d'un catholique ou d'un libre-penseur, — il s'en trouve un trop grand nombre où les préoccupations religieuses se mêlent à la recherche ou à l'exposition des résultats critiques et historiques. Il en est même qui ont les allures de l'exhortation ou du sermon. Cet inconvénient sera particulièrement ressenti par ceux des lecteurs qui n'appartiennent pas à la communion protestante, c'est-à-dire par le grand public français. En un mot, ce n'est point là une Encyclopédie des *sciences religieuses* tout court; c'est l'encyclopédie des sciences religieuses au *point de vue du protestantisme*.

Cette constatation, que nous avons déjà faite ici même en rendant compte des précédents volumes, n'a pas pour objet de diminuer le mérite de cette œuvre, mais de le déterminer au point de vue de la recherche et de la critique religieuses, indépendantes de toute préoccupation d'Église, telles qu'on les pratique dans cette *Revue*. Nous avons déjà dit et nous répétons avec plaisir qu'on trouvera dans ce nouveau dictionnaire des renseignements importants sur la critique des livres de la Bible, sur l'histoire du christianisme (particulièrement du protestantisme, et du protestantisme de langue française) et sur plusieurs religions étrangères. C'est le seul ouvrage qui existe dans notre langue sur ces matières; il est appelé à rendre de grands services.

Dans le volume XI, nous signalerons les articles suivants : *Provence* (le protestantisme en), par N. Weiss; *Prusse* (statistique ecclésiastique), par Ed. Vaucher; *Psaumes*, par Ch. Bruston; *Puritains*, par F. Chaponnière; *Puséysme*, par E. Strœhlin; *Quakers*, par Astié; *Rabaut* et *Rabaut Saint-Étienne*, par N. Recolin; *Rationalisme* (théologique), par Th. Gerold; *Rédemption*, par F. Lichtenberger; *Religion* (article plus dogmatique qu'historique), par Astié; *Religions* (*classement et filiation des*), par M. Vernes; *Romains* (*épître de saint Paul aux*), par A. Sabatier; *Rome* (*la religion de l'ancienne*), par G. Boissier; *Rome catholique* (topographie historique), par

S. Berger ; *Rothe*, par A. Lichtenberger ; *Russie* (statistique religieuse), par Ed. Vaucher ; *Schleiermacher*, par E. Stræhlin ; *Servet* (*Michel*), par Ch. Dardier ; *Slaves* (religion des anciens), par L. Leger ; *Sorcellerie*, par A. Réville ; *Spiritisme*, par Th. Beck ; *Strauss*, par A. Freydinger ; *Sturm*, par Ch. Schmidt ; *Synagogue*, par A. Wabnitz ; *Synoptiques* (*évangiles*), par A. Sabatier.

Volume XII : *Tertullien*, par E. de Pressensé ; *Texte de l'Ancien Testament*, par Ch. Bruston ; *texte du Nouveau Testament*, par A. Sabatier ; *Théophilantropes*, par A. Gary ; *Thibet* (*religion du*), par L. Feer ; *Tradition*, par F. Chaponnière ; *Trinité*, par P. Lobstein ; *Unitaires*, par E. Stræhlin ; *Versions anciennes de la Bible*, par Ch. Bruston ; *Versions modernes de la Bible*, par O. Douen ; *Zwingli*, par G. A. Hoff. — Supplément (même volume) : *Finnois* (*Mythologie des*), par E. Beauvois ; *Judaïsme au moyen-âge*, par J. Wertheimer ; *Judaïsme moderne*, par E. Scheurlin ; *Paris au moyen-âge* (topographie ecclésiastique), par S. Berger ; *Paris protestant*, par O. Douen ; *Refuge* (*les églises du*), par F. de Schickler ; *Scandinavie* (histoire religieuse), par A. Neander et F. Schulthess ; *Stanley* (le doyen), par E. Fontanès ; *Talmud*, par J. Derenbourg (travail considérable, sur lequel nous reviendrons quand il aura paru sous la forme définitive qu'on nous annonce) ; *Vinet*, par Astié.

Allemagne. — La première moitié des mémoires et communications lus au cinquième congrès des Orientalistes (Berlin, septembre 1881) vient d'être distribuée. Ce volume contient les travaux de la section sémitique et de la section africaine. Nous y remarquons un article de *M. Dieterici* sur *la prétendue théologie d'Aristote chez les Arabes* ; des *Remarques sur la vocalisation des Targums*, par *Ad. Merx* ; les *Hymnes remarquables en usage dans les synagogues de Corfou*, par *Sp. Papageorgios*, etc. *M. Oppert* expose les résultats des fouilles de M. de Sarzec en Chaldée. *M. Paul Haupt* donne une esquisse de la langue suméro-accadienne. *M. Kessler* cherche les origines du gnosticisme dans l'ancienne religion babylonienne. *M. Sayce* annonce qu'il prépare un mémoire étendu sur les inscriptions en langue inconnue du lac de Van : « Depuis plusieurs années, dit-il, j'étudiais les inscriptions cunéiformes de Van dans l'intention de les déchiffrer quand une brillante découverte de M. Stanislas Guyard vint répandre des flots de lumière sur une partie de ces inscriptions et m'encouragea à continuer mes recherches, qui ont eu pour résultat, je crois, une complète interprétation de ces textes intéressants. La découverte de M. Guyard consiste en ce qu'il a reconnu qu'une formule revenant fréquemment avec plus ou moins de variantes à la fin de ces inscriptions est une formule imprécatoire analogue à celle qui termine ordinairement les documents assyriens. » Après l'article de M. Sayce, le *P. Strassmayer* publie une longue série d'anciens contrats babyloniens provenant de Warka. — La section africaine est remplie par les travaux suivants : *Naville*, l'édition thébaine du livre des Morts ; *Maspero*, sur la cachette découverte à Dêr-el-Bahari en juillet 1881 ; *Brugsch*, L'Ancien tableau des peuples en égyptien ; *Révillout*, Les Monnaies égyptiennes ; *Lieblein*, sur des textes égyptiens datés, etc.

— Une lettre récemment adressée par *M. Schliemann* au secrétaire perpétuel de l'Académie royale de Belgique contient d'intéressants renseignements sur

les fouilles qu'il a poursuivies à Troie, à partir du 1er mars de cette année. La couche énorme de décombres qu'il avait précédemment regardée, avec Burnouf et Virchow, comme appartenant à une seule ville, contient, d'après ses nouvelles recherches, les *strata* de deux villes différentes, qui ont toutes deux été détruites par une catastrophe. Les « squelettes » des maisons de la ville supérieure sont « lilliputiens » en comparaison de ceux de la ville inférieure ; la ville supérieure ne s'étendait pas en dehors de la colline d'Hissarlik et ne l'occupait pas même entièrement ; la ville inférieure n'avait sur la colline d'Hissarlick que son acropole et s'étendait sur le haut plateau au sud et à l'est. Les trois monticules de briques, dans lesquelles Burnouf croit reconnaître les restes du mur d'enceinte de la troisième ville sont, d'après M. Schliemann, les ruines de deux bâtiments parallèles l'un à l'autre et qui étaient probablement des temples, mais appartenant à deux époques différentes. M. Schliemann a trouvé dans ces bâtiments des clous de bronze, des fusaïoles ornementées qu'il regarde comme des offrandes à Pallas Athéné, des idoles en marbre où l'on voit une tête de chouette gravée ou faiblement indiquée en noir, des frondes en hématite, des broches de bronze. « Le peu d'or découvert jusqu'à présent, dit M. Schliemann, a été trouvé dans le plus grand temple de la deuxième ville, qui semble être, à tous égards, identique à la description qu'Homère nous a faite de la Troie de Priam, avec sa ville basse et sa Pergame. »

— *M. B. Pünjer* a fait paraître, avec la collaboration de MM. Bassermann, Benrath, Bœhringer, etc., un annuaire théologique, *Theologischer Jahresbericht*, consacré aux publications de l'année 1881 (Leipzig, Barth ; in-8° V. et 389 p.). Les auteurs du volume se sont astreints à la plus grande brièveté possible. Dans un ouvrage, qui ne contient pas plus de 400 pages, ils rendent compte de près de mille volumes ou dissertations. *M. Lüdemann* traite des ouvrages qui ont pour sujet l'histoire de l'Eglise jusqu'au concile de Nicée ; *M. Bœhringer* passe en revue les publications qui ont trait à la même histoire, depuis le concile de Nicée jusqu'à la Réforme ; *M. Benrath* analyse et critique les œuvres qui traitent de la période de l'histoire religieuse entre les années 1517 et 1700, etc. On ne peut que souhaiter bon succès à une entreprise aussi utile, faite dans des conditions de tout point satisfaisantes.

Angleterre. — On annonce la prochaine publication d'un nouvel ouvrage de *M. Monier Williams*, sous le titre de : *Religious thoughts in India*. Cet ouvrage sera publié par l'éditeur Murray en même temps qu'un volume de sir *C. Alfred Lyall*, intitulé *Asiatic studies, religious and social*.

La collection des *Sacred books of the east*, publiée sous la direction de Max Müller, va s'enrichir prochainement des volumes dont suivent les titres : I, la seconde partie des *Sacred laws of Aryans*, renfermant le *Vasishtha* et le *Baudhâyana*, publiés par *G. Bühler* ; II, la seconde partie des *Pahlavi Texts*, renfermant le *Dâdistâni Dinik* et les *Epistles of Manûskihar*, publiés par *E. W. West* ; III, la seconde partie des *Pâli Texts*, conclusion du *Mahâvagga* et partie du *Kullavaga*, publiées par *Rhys Davids* et *Oldenberg*.

Belgique. — Dans la séance du 5 juin de la classe des lettres de l'Académie royale de Belgique, M. Lamy, en faisant hommage à la classe du tome Ier des *Hymnes et sermones* de Saint-Ephrem, édités par lui, a donné lecture de la

note suivante : « Ephrem, diacre de l'église d'Edesse, est, sans contredit, le plus grand écrivain qu'ait jusqu'ici produit l'Orient chrétien. Contemporain de saint Basile et de saint Athanase, plus ancien que saint Jean-Chrysostôme, que saint Jérôme et que saint Augustin, il occupe dans l'église syrienne le même rang que ces grands docteurs occupent dans l'église latine et dans l'église grecque. Ses commentaires sur les Écritures se distinguent par leur concision et leur exactitude à expliquer le sens littéral selon la méthode de l'école d'Antioche ; ses discours sont aussi remarquables par leur éloquence entraînante que la sublimité de la doctrine ; ses hymnes, extrêmement nombreuses, contiennent une poésie inimitable, tantôt gracieuse, tantôt sublime, tantôt plaintive, selon les sujets, toujours orientale et biblique, qui n'a rien d'analogue dans nos poésies occidentales, mais qui a servi de modèle au Mélodes byzantins. Un belge, Gérard Vossius, a, le premier, recueilli et publié à Rome, sur la fin du XVIe siècle, en trois volumes in-folio, tout ce qu'il a pu trouver des écrits de saint Ephrem, dans les manuscrits grecs et latins. Jusqu'alors les manuscrits syriaques faisaient défaut dans les bibliothèques d'Europe. Au commencement du siècle dernier, les savants maronites de Rome, sous l'impulsion de Clément XI, se rendirent en Egypte, visitèrent le désert de Nitrée et trouvèrent dans le monastère de Notre-Dame des Syriens une riche bibliothèque. Ils obtinrent, non sans peine, une cinquantaine de manuscrits syriaques de la plus haute antiquité, qui sont maintenant un des plus beaux ornements de la bibliothèque vaticane. Quatre codices du VIe siècle contenaient une partie considérable des œuvres de Saint-Ephrem, inconnue jusqu'alors en Occident. Trois doctes maronites furent chargés de les publier. Leur travail, qui dura quatorze ans, de 1732 à 1746, ajouta aux écrits grecs et latins du diacre d'Edesse trois volumes d'œuvres inédites publiées cette fois dans le texte original. Depuis lors, les bibliothèques des grandes capitales de l'Europe se sont enrichies de nombreux manuscrits syriaques. Le British Museum, entre autres, a acquis toute la bibliothèque du couvent de Notre-Dame-des-Syriens. C'est de là, ainsi que des bibliothèques de Paris et d'Oxford, que j'ai transcrit les documents dont j'offre aujourd'hui le premier volume à l'Académie. Le texte syriaque est accompagné d'une traduction latine, de variantes et de notes, et précédé de prolégomènes assez étendus. Ce premier volume contient 15 hymnes sur l'Epiphanie, 15 hymnes sur la dernière Cène, 8 hymnes pour le Vendredi Saint et 18 discours sur la Passion, la Résurrection et d'autres sujets. »

Italie. — Le *folk-lore* est plus que jamais en honneur en Italie. Après les ouvrages que nous ont déjà donnés MM. Comparetti et Pitrè, ainsi que M. Gennaro Finamore, qui a publié récemment le premier volume d'une collection de traditions populaires abruzzes, voici qu'on lui consacre une revue spéciale, dont nous saluons l'apparition avec une sympathie toute particulière. Cette revue est intitulée l'*Archivio per lo studio delle tradizioni popolari* ; elle est placée sous la direction de MM. *G. Pitrè* et *S. Marino*. Elle paraît quatre fois par an à Palerme chez l'éditeur L. Pédone-Lauriel (14 fr. par an pour tous les pays de l'Union postale). « Les récents progrès de la mythologie comparée, — lit-on dans l'avis aux lecteurs du premier fascicule, — et de la démo-psychologie (Demo-psicologia, en allemand völker-psychologie), et l'intérêt

croissant pour les traditions populaires font désormais sentir le besoin d'une revue dans laquelle les érudits des diverses nations trouvent un moyen de communiquer ensemble et de faire connaître leurs études et leurs recherches. L'*Archivio* se propose de mettre en évidence les formes différentes de la littérature orale et les multiples manifestations de la vie physique et morale des peuples en général et du peuple italien en particulier ; outre les articles originaux sur un sujet quelconque de la science que les Anglais nomment *folk-lore*, l'*Archivio* accueillera des nouvelles, des légendes, des chants, des devinettes, des proverbes, etc. »

Le premier fascicule s'ouvre par une lettre de M. Max Muller à M. Pitrè, où le savant orientaliste et mythologue expose les difficultés de l'entreprise tentée par les deux directeurs. Viennent ensuite des articles de M. S. Marino, *Coutumes des paysans siciliens* ; de M. Pitrè, *Nouvelles populaires toscanes et les Ciarauli, croyances populaires siciliennes* ; de M. Reinhold Kœhler, *Pourquoi les hommes ne savent plus quand ils doivent mourir* ; de M. Z. Consiglieri Pedroso, *Un conte populaire de l'Inde portugaise* ; de M. Finamore, *Histoires populaires abruzzes en vers* ; de M. Th. de Puymaigre (en Français), *Veillées de village, les Dayemans* (c'étaient, dans l'ancien département de la Moselle, des espèces de colloques plus ou moins rimés ou assononcés qui se produisaient au retour des *couairails* ou veillées d'hiver ; on *dayait* surtout dans les soirées du samedi) ; de M. Ant. Gianandrea, *Proverbes des marches* ; de Mme Carolina Coronedi-Berti, *Proverbes bolonais*, relatifs à l'agriculture et à la météorologie ; de M. Joachin Costa, un article en espagnol, intitulé « *Influencia del arbolado en la sabiduria popular* ; » de M. Gius. Ferraro la première partie d'un article qu'à pour titre « *cinquanta giuochi fanciulleschi monferrini*. » Le second fascicule de l'*Archivio* ne renferme pas moins de travaux intéressants et dignes d'attention. M. S. Marino y donne la suite de ses esquisses sur la vie des *contadini* siciliens ; M. Pitrè y continue ses contes et nouvelles populaires de Toscane, en même temps qu'il donne un curieux article sur les cris des marchands ambulants (*le voci dei venditori ambulanti*). M. Finamore publie de nouveaux petits poèmes populaires des Abruzzes ; MM. P. Giorgi et S. Marino, des chants enfantins et noëls de la Sicile (*antica ninnananna siciliana del santo Natale*) ; M. Mango des *Poésies populaires enfantines de la Calabre* ; M. G. Ferraro, la suite de ses *Cinquante jeux enfantins du Montferrat* ; M. R. Castelli donne *Un mythe moderne* (légende du bandit Catinella de Mazzara, surnommé Salta-le-viti). M. H. Ch. Coote traite de l'opinion de Cendrillon (*Cenerentola*) ; M. F. Liebrecht publie le *Conte de Satni-Khâmois* ; M. J. Leite de Vasconcellos, des *Coutumes et croyances du Portugal*. M. Rodriguez Marin décrit un jeu enfantin, nommé *juego de las chinas*.

Chacun de ces deux fascicules — et il en sera ainsi des suivants — renferme des miscellanées où les *folkloristes* trouveront plus d'un détail intéressant, tels que *Remèdes et formules contre la jettatura*, — *Hérode et Hérodiade dans la littérature catalane*, — *les Zingari en Sicile*, — *Flamencos et Gachos*, — *la légende de Caïn en Sicile*, etc. — On appréciera particulièrement une *revue* bibliographique, très-étendue, consacrée aux plus récents ouvrages traitant de « démo-psychologie. » On y trouvera appréciés les ouvrages suivants en fran-

çais : *La littérature orale de la Haute-Bretagne* de Sébillot ; — *La faune populaire de la France* de Rolland ; — *Romanceiro, choix de vieux chants portugais et chants populaires recueillis dans le pays Messin* de Th. de Puymaigne ; — *Légendes chrétiennes de la Basse-Bretagne* de Luzel ; — *Les contes populaires de l'Égypte ancienne* de Maspero. Chaque fascicule de l'*Archivio* se termine par un *bulletin* bibliographique, par la nomenclature des publications récentes et le sommaire des articles de revues relatifs au folk-lore, par une chronique ou suite de petites nouvelles et renseignements divers.

Nous nous joignons au rédacteur de la *Revue critique*, à laquelle nous empruntons les renseignements ci-dessus, pour souhaiter à l'*Archivio per lo studio delle tradizioni popolari*, grand succès et longue vie. Nous nous demandons seulement pourquoi il croit devoir rejeter le terme de *démo-psychologie*, autrement psychologie populaire et proposer, à la place, celui de *démologie*, qui a un tout autre sens. Nous ne terminerons toutefois point cette annonce du recueil de MM. Pitré et Marino sans exprimer un souhait. Les recherches que l'on embrasse sous le nom de folk-lore, mythologie et psychologie populaires, comptent dans notre pays assez de représentants distingués et zélés, elles intéressent un public assez étendu pour assurer le succès d'un recueil spécial. Pourquoi MM. Gaidoz et Rolland ne profitent-ils pas des circonstances actuelles pour reprendre sous une forme nouvelle leur *Mélusine* dont on a été unanime à regretter la cessation ? Ce n'est en tout cas pas la *Revue de l'histoire des religions* qui regretterait la création ou la résurrection d'un recueil spécial rédigé par les folkloristes français. Nous ouvrons certainement nos pages à des renseignements de cette nature, mais notre objet propre étant de faire connaître les grands organismes religieux du passé et du présent, nous voudrions bien voir ce domaine d'un haut intérêt exploité régulièrement en France par des savants compétents. Ils nous fourniraient souvent à nous-mêmes d'utiles lumières.

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS ET DIVERS

W. H. D. Adams. — Curiosities of superstition and sketches of some unrevealed religions. London, Masters, 1882 (330, p. 8.) ..... 5 s.

W. B. Berend. — Principaux monuments du Musée égyptien de Florence. Première partie. Stèles, bas-reliefs et fresques. Paris, Vieweg, 1882 (IV, 112 p., 8 avec figures et 10 planches).

E. Shortland. — Maori religion and mythology. Illustrated by translations of tradition, Karakia, etc., to wich are added notes ou Maori tenure of land. London, Longmans, 1882. (110 p. 8.) .... 3 s.

G. Colonna-Ceccaldi. — Monuments antiques de Chypre, de Syrie et d'Égypte. Paris, Didier et Cie. 1882. (317, p. 8.) .... 25 fr.

A. Kuenen. — National religions and universal religions. Hibbert-Lectures, 1882. London, Williams and Norgate. 1882 (350 p. 8). .... 10 s. 6 d.

G. de Rothschild. — Le Mystère du Viel Testament, avec introduction, notes et glossaire. T. 3. Paris, Firmin Didot et Cie, 1881 (CXXXI, 432, p. 8). .... 10 fr.

M. Schuhl. — Superstitions et coutumes populaires du judaïsme contemporain. Paris, Blum, 1882 (42 p. 8).

H. Petersen. — Ueber den Gottesdienst u. den Götterglauben d. Nordens während der Heidenzeit. Eive antiquar. Untersuchung. Autorisirte Uebersetzung v. M. Riess. Gardelegen, Manger, 1882 (153 p. 8). .... 4 m. 50

S. Baring-Gould. — Origin and development of religious belief. I Polytheism and monotheism. II Christianity. New edition. London, Rivingtons, 1882 (438, 408, p. 8). .... 12 s.

O. v. Lemm. — Das Ritualbuch der Ammondienstes. Ein Beitrag zur geschichte der Kulturformen im alten Egypten. Leipsig, Hinrichs' Verlage. 8 m.

J. Wellhausen. — Muhammed in Medina. Dasist Vakidi'skitob al Maghazi, in verküyter deutsche Wiedergabe hrog. Berlin, G. Reimer. .... 22 s.

JUDAISME

A. Scholz. — Commentar zum Buche d. prophèten Hoseas. Würzburg, Woerl, 1882 (XXXIX, 205, p. 8). .... 4 m.

S. Sharpe. — History of the Hebrew nation and its literature. With an appendix ou the Hebrew chronology, 4 th. édition. London, Williams and Norgate 1882 (8). .... 7 s. 6 d.

H. Graetz. — Kritischer Commentar zu den Psalmen, nebst Text und Uebersetzung. I Band-Breslau, Schottländer, 1882 (XV, 382, p. 8) .... 12 m.

R. Smend. — Die Listen der Bücher Esra und Nehemia. Zusammengestellt und untersucht. Basel, Schneider, 1881 (28 p. 4 mit. 1 tab.). .... 2 m.

T. K. Cheyne. — Micah, with notes and introduction. London, Cambridge Warehouse, 1882 (64, p. 8). .... 1 s.6 d.

S. R. Hirsch. — Die Psalmen, uebersetzt u erläutert. 2 Theil. Buch. 3 u. 4. Frankfurt a. M. Kauffmann, 1882 (367, p. 8) .... 4 m. 50

H. Petermann. — Pentateuchus samaritanus, ad fidem librorum manuscriptorum apud Nablusianos repertorum edidit et varias lectiones adscripsit. Fasciculus II. Exodus, Berlin, Moeser. .... 15 m.

H. L. Strack. — Die Sprüche der Väter. Ein ethischer Mischnatraktat. .... 1 m. 20

CHRISTIANISME

H. Koelling. — Der erste Brief Pauli an Timotheus auf's neue untersucht u. ausgelegt. I Theil. Die allgemeinen Fragen. Berlin, Hugo Rother, 1882 (XX, 338, p. 8). .... 6 m.

H. M. Gwatkin. — Studies of Arianism, chiefly referring to the character and chronology of the reaction wich followed the council of Nicea. London, Belland Sons, 1882 (220, p. 8 et fac-simile).

C. J. Vaughan. — Lectures on St. Paul's epistle to the Philippians. 4 th. edition. London, Macmillan 1882 (320, p. 8). .... 7 s. 6 d.

(Haag-Bordier). — La France protestante, 2e édition, t. 3, 2e partie : Caladon-Chapuy. Paris, Fischbacher, 1882 (p. 466-1163 à 2 col.).

F. Klasen. — Die innere Entwicklung d. Pelagianismus. Beitrag zur Dogmengeschichte. Freiburg i, B. Herder, 1882 (VII, 295. p. 8). .... 6 m.

J. Calvini. — Opera quæ supersunt omnia ediderunt Baum, Cunitz, Reuss. Vol. 24. Braunschweig, Schwetschke u. Sohn, 1882 (728, p. 4). 12 m.

H. Kihn. — Der Ursprung d. Briefes an Diognet. Freiburg i B. Herder, 1882 (XV, 168, p. 8). .... 3 m. 50.

R. Kühn. — Der Octavius d. Minucius Felix. Eine heidnisch-philosophische Auffassung von Christenthum : Leipzig, Rossberg, 1882 (VIII, 71, p. 8.) .... 1 m. 60

B. Aubé. — Polyeucte dans l'histoire. Etude sur le martyre de Polyeucte, d'après des documents inédits. Paris, Firmin Didot et Cie, 1882 (8).... 4 fr.

K. Schmidt. — Die Apostelgeschichte, unter der Hauptgesichtspunkten ihrer Glaubwürdigkeit kritisch-exegetisch bearb. I. Band. Erlangen, Deichert, 1882 (X, 537, p. 8). .... 6 m.

S. C. Malan. — Book of Adam and Eve, also called the conflict of Adam and Eve with Satan : a book of the early christian church. Translated from the Ethiopic, with notes from the Kufale, Talmud, Midraschim and other eastern works. London, Williams and Norgate, 1882 (264. p. 8). .... 7 s. 6 d.

Rohrbacher. — Universalgeschichte der katholischen kirche. 13 Band. In deutscher Bearbeitung v. W. Tensi. Münster, Theissing, 1882 (XVIII, 590, p. 8). .... 4 m. 50.

V. Schultze. — Die Katakomben. Die altchristliche Grabstätten. Ihre Geschichte und ihre Monumente. Leipzig, Veit. u. Co. .... 10 m.

INDE ET PERSE

R. Seydel. — Das evangelium von Jesu in Seinem Verhältnissen zu Buddha-Sage und Buddha-Lehre, mit fortlaüfigen Rücksicht auf andere Religions-Kreise untersucht, Leipsig, Breitkopf und Härtel. .... 8 m.

Andreas. — The book of Mainyô-i-Khard, also an old fragment of the Bundehesh, both in original Pahlavi, being a fac simile of a manuscript... Kiel. Lipsius und Fischer. .... 20 m.

K. Geldner. — Studien zum Avesta. I Heft, Strasbourg, Trübner.. 5 m.

GRÈCE ET ITALIE

Ad. Weiss. — Die römischen Kaiser in ihrem Verhältnisse zu Juden und Christen. I Th. Programm der akad. Gymnasiums. Wien, 1882. (16 p. 8.)

G. Th. Gerlach. — Der allen Griechen Götterlehre, Mythen und Heldensagen, f. freunde d. classischen Alterthums uebersichtlich zusammengestellt. Leipzig, Reichardt. .... 6 m.

Corpus inscriptionum atticarum, consilio et auctoritate academiæ Borussicæ editum. Vol. III. pars 2. folio. Berlin, G. Reimer. .... 38 m.

G. Wissowa. — De Veneris simulacris romanis. Breslau, Kœbner. 1 m. 20.

L'Editeur Gérant,
Ernest LEROUX.

Laval. — Imp. et Stér. E. JAMIN, quai d'Avesnières, 40.

LA

MAGIE CHEZ LES FINNOIS[1]

TROISIÈME ET DERNIER ARTICLE

III

LES CHANTS MAGIQUES

Les paroles cabalistiques, on l'a vu, étaient indispensables au magicien finnois; sans elles ses opérations eussent passé pour de simples simagrées; c'est elles qui donnaient de l'efficacité aux attouchements, de la vertu aux remèdes, du prestige à l'imposteur et de la confiance à ses dupes; qu'elles eussent pour but de fléchir les divinités propices ou d'exorciser les esprits malfaisants; qu'elles fussent suppliantes ou impératives, elles s'adressaient dans les deux cas à des êtres supérieurs; il convenait donc qu'elles fussent formulées dans la langue des dieux; aussi les plus anciennes que l'on connaisse sont-elles en vers, et la décadence seule de la magie a fait qu'elles ont dégénéré en simple prose, comme on en trouve des exemples chez les Vepses[2], peuplade finnoise des rives

[1]) Les deux précédents articles se trouvent dans la 2e année de cette Revue T. III, nº 3, mai-juin 1881, p. 273-300, et dans la 3e année, T. V, nº 1, janvier-février, p. 1-24 ; aussi à part.

[2]) A. Ahlqvist, *Suomalainen murteiskirja*, Helsingfors, 1869, in-8, p. 186-188.

du Svir et des environs de Petrozavodsk, dans le gouvernement d'Olonetz. Toutes les formules publiées dans le grand recueil du Dr Lœnnrot sont en vers métriques, avec accentuation et césure, et de plus caractérisés non pas par la rime, d'ailleurs très-fréquente sans être essentielle, mais bien par l'allitération ou répétition d'une même initiale dans deux ou plusieurs mots de chaque vers, et par le parallélisme ou répétition d'idées analogues dans deux ou plusieurs vers qui se suivent. Prenons par exemple la pièce suivante dans laquelle le *tietæjæ* exorcise le mauvais esprit et le chasse dans les forêts :

1. Tunne hunti, Hiien hurtta	Sois confus, limier des démons !
2. Hæpeæ, hævytöin koira,	Honte, chien effronté !
3. Juokse tuonne, jouhiturpa.	Va-t-en, museau poilu!
4. Villahæntæ, vierettele,	Queue velue, faufile-toi
5. Metsæn synkkihin salohon,	Dans les sombres profondeurs du bois,
6. Korven kolkon kainalohon,	Dans les replis de la forêt déserte ;
7. Varvuille vapiseville,	A travers les rameaux agités,
8. Kanarville karkeille,	Les bruyères sèches,
9. Kuusihin kuhiseviin,	Les sapins frémissants,
10. Honkihin hohiseviin	Les pins bruissants,
11. Haapoihin halenneihisin,	Les trembles fragiles,
12. Raitoihin rakoperihin,	Les fentes de la glace,
13. Pihlajihin piukeihin,	Les durs sorbiers,
14. Katajoihin kaarevihin,	Les genévriers tordus,
15. Mætæpæihin mæntylöihin,	Les pesses à tête pourrie,
16. Oravaksi oksapuihin,	Les branches où sautent les écureuils,
17. Kærpæksi kiven koloihin !	Et les cavités où se cachent les hermines!
18. Mene siitä, kunne kæsken,	Va-là, où je te dis,
19. Hirven hiihtokankaille,	Sur les glissoires du cerf,
20. Poropetran polkumille,	Sur les traces du renne sauvage,
21. Revon ræeyntææjoille,	Dans les lieux où glapit le renard,
22. Ketun tappotanterille,	Sur les champs de bataille de goupil,
23. Janiksen jævintæmaille,	Là où s'accouple le lièvre,
24. Kontion kotiperille,	Dans la demeure de l'ours,
25. Karhun louhikartanohon,	Dans les cavernes du plantigrade
26. Karhun hiljuvan kitahan,	Dans la gueule de la bête rugissante,
27. Se sun luinehen purevi,	Qui te mordra les os,
28. Ruotinehen rouhoavi !	Et te brisera les côtes ! [1].

[1] *Suomen kansan muinaisia loitsurunoja*, p. 47.

On remarquera que, si quelques vers (1, 6, 17, 26) ont jusqu'à trois mots commençant par la même lettre, d'autres en revanche semblent ne pas être soumis à cette règle de l'allitération (vers 22, 25) ; mais cette irrégularité, qui dans d'autres pièces est incontestable, n'est qu'apparente ici, car si l'on réunissait par un trait d'union, au lieu d'accoler purement et simplement, les deux mots qui composent *tappo-tanterille* et *louki-kartanohon*, les deux membres du premier seraient allitérés l'un avec l'autre et dans le vers 25, *karhun* le serait avec *kartanohon*. En outre les vers 5, 6, 20-24, 27-28, ont des consonnances finales, qui riment ensemble ; de plus, dans les vers 7-8, qui riment ensemble, tous les mots riment entre eux, et il en est de même pour les vers 9-15. Il est vrai que cette excessive richesse de rime cache une grande pauvreté d'idée ; mais il ne s'agissait pas tant de parler à l'esprit du patient ou de l'auditeur, que de bourdonner à ses oreilles une longue kyrielle, qui avait pour but d'assoupir ses douleurs physiques ou morales.

Une des nécessités de la poésie populaire, qui n'est pas destinée à attirer l'œil, mais bien à frapper l'oreille, organe très-distrait et manquant souvent de finesse, c'est de répéter l'idée, soit en refrains, comme dans nos chansons, soit dans deux ou plusieurs vers qui se suivent, comme en finnois, en islandais, et en général dans les chansons scandinaves. On a vu plus haut des exemples de ce parallélisme ; on en trouvera jusqu'à satiété dans les traductions qui suivent. La plupart des chants magiques renferment une forte proportion de mots insolites, de formes dialectiques et syncopées, qui ne trouvent pas toutes leur explication dans le bref vocabulaire annexé au recueil. A part cette difficulté, ils sont assez intelligibles, parce qu'il n'y a pas de longues périodes enchevêtrées comme dans les poésies des skalds ; le style est coupé, autant et plus que celui de Voltaire ; il n'y a pas d'enjambement et presque chaque vers forme une phrase ou tout au moins un membre de phrase.

Les *tietæjæ* ont eu l'intelligence de se plier aux circonstances essentiellement variables de temps et de lieu : l'un d'eux, qui était contemporain de l'Odinisme, avait été consacré à Thor et à Odin [1], et il n'y a pas à douter qu'ils n'aient invoqué les Ases et prononcé des exécrations contre les Jœtuns (Titans), dans les chants qu'ils psalmodiaient devant leurs auditeurs norvégiens ou suédois ; malheureusement ces antiques incantations, sauf celle de Heide [2], n'ont pas été reproduites par les sagas qui y font allusion, et elles remontent trop haut pour que la simple tradition orale ait pu les conserver jusqu'au XVIII[e] siècle ; celles qui nous restent datent tout au plus de la fin du moyen-âge et elles font allusion aux croyances des Scandinaves d'alors [3], depuis longtemps convertis au christianisme. Les rapports des Finnois, ou plutôt de leurs congénères les Esthoniens, avec les Lithuaniens idolâtres ont duré plus tard, jusqu'en 1386, date de la conversion des sujets de Vladislav Jagellon ; aussi la mythologie finnoise a-t-elle conservé, sous le nom de *Perkele*, une réminiscence de *Perkounas*, tout en faisant un démon de cette divinité solaire. *Piru*, autre forme du même nom, se rapproche d'avantage de *Peroun*, le Tonnerre, devant l'idole duquel Igor, l'un de chefs Varègues de Russie, prêta serment, lors de la conclusion du traité avec les Grecs, en 944 [4].

Cet éclectisme des *tietæjæ* ne s'appliquait pas seulement aux croyances payennes ayant plus d'analogies avec la leur : il vint à faire des emprunts au christianisme lui-même : on pourrait à la rigueur contester que *Yli-Jumala*, le dieu suprê-

[1]) Voy. 1[er] article, p. 286 ; 14 du tirage à part.

[2]) Voy. 1[er] art., p. 296 ; 24 du tirage à part.

[3]) Les mots *Nikki* et *Nækki*, qui sont d'ailleurs isolés dans la mythologie finnoise et qui désignent le *Roi* et la *Vieille de la forêt*, n'ont pas été empruntés directement à la mythologie eddaïque, mais bien aux superstitions populaires de la Suède, dans lesquelles ils ont figuré jusqu'aux temps modernes : la preuve du peu d'ancienneté de ces emprunts, c'est que Nikki et Nækki n'ont pas le sens de *Nykr*, génie malfaisant de l'eau, mais celui de démon de la forêt, les Suédois, donnant au mot Neck le sens général de *Fan*, diable.

[4]) Nestor, *Russiske Krønike*, trad. par C. W. Smith, Copenhague, 1869, in-8, p. 45-49.

me, soit toujours identique avec le Père éternel ; mais il est parfaitement certain que *Immarten* et *Immerkin kuningas* correspond à *Himmelrikes konung* (Roi du ciel) des Suédois ; que *Pyhæ Henki*[1] (le Saint-Esprit) et son antagoniste *Paha Henki* (le Malin) dérivent du catholicisme, ainsi que *Pyhæ Pietari* (Saint-Pierre), *Juhannes* (Saint-Jean), *Santti Antti* (Saint-Antoine), *Pyhæ Andreas* (Saint-André), *Santta Tapani* et *Tapahnus* (Saint-Etienne), *Pyhæ Jurki* (Saint-Georges), *Santta Anni* (Sainte-Anne) ; c'est surtout *Jésus*, parfois appelé *Ristus*, et sa mère *Neitsy Maaria* (la Vierge Marie), qui paraissent le plus fréquemment dans les chants magiques, aussi souvent même que pas une fausse divinité. Ce ne sont pas les seules allusions à l'Ancien et au Nouveau-Testament : *Juutas* y est souvent mis à côté ou même en place de *Hiisi*, qui est parfois représenté comme venant de l'enfer ardent[2] ; les eaux du *Juortani* (Jourdain) y sont données comme une panacée ; *Jerusalmi* (Jérusalem) et *Kitronjoki* (le torrent de Cédron) y sont nommés, ainsi que *Aatami* (Adam) et *Eeva* (Eve).

Les *tietæjæ* modernes, ayant pour unique clientèle des gens qui, pour être superstitieux, n'en professaient pas moins le christianisme, ne se faisaient pas scrupule d'admettre dans leur panthéon le vrai Dieu *Luoja* (le créateur), *Kaikivalta* (le Tout-Puissant), et les saints du catholicisme. Pourtant ce sont les divinités payennes qui y tiennent la plus grande place. Il y avait dans le polythéisme finnois une multitude de génies, les uns bienfaisants, les autres malfaisants, dont quelques-uns passaient même d'une classe à l'autre, selon les cas ; et il n'y a rien de contradictoire dans cette duplicité : l'auteur du mal pouvait le guérir ; le génie courroucé pouvait se laisser fléchir, mais le plus souvent il fallait le contraindre à lâcher sa victime ou à épargner le coupable ; et c'était là précisément la mission de magicien : pour arriver à ses fins il remuait ciel et terre, ou en d'autres termes il s'adressait aux puissances de tout ordre, à

1) Cité dans une variante de la page 193.
2) *Tulinen Helvetti* correspondant à *Helvete* des Suédois.

celles de l'enfer, comme à celles du paradis ; il suppliait les génies secourables, menaçait les démons, invectivait les mauvais esprits, sans hésiter à faire des emprunts aux croyances les plus différentes. Dans maintes pièces il plaçait Dieu et ses saints sur le même rang que les personnages du panthéon finnois, dans la pensée que si ceux-ci étaient impuissants et indifférents, celui-là pourrait se laisser toucher. Il est à croire que, si les plus anciens chants magiques nous étaient parvenus, nous y trouverions des allusions à toutes les divinités finnoises ; mais ils se sont perdus dans le cours des temps et leurs imitations ne parlent pas de certains génies de second ordre que mentionnent le *Kalevala* et les écrits mythologiques d'Agricola, de Lencqvist, de Ganander et de Castrén. En revanche ils nous en font connaître d'autres que l'on ne rencontre pas ailleurs, pas même dans le plus complet des dictionnaires finnois, celui du Dr Lœnnrot, qui a traité brièvement, mais avec beaucoup de soin, la partie mythologique. Le vénérable éditeur des *Loitsurunoja* a relevé dans l'index de ce recueil plusieurs noms nouveaux et de courtes explications dont il faudra tenir compte dans les futurs essais sur la mythologie finnoise. Ce n'est pas le lieu d'entreprendre un pareil travail, pour lequel les chants magiques ne suffiraient d'ailleurs pas ; toutes les ressources que l'on peut tirer des textes finnois et de leurs commentaires ne seraient pas de trop pour éclairer ce sujet encore si obscur. Bornons-nous pour le moment à donner une idée générale des *Loitsurunoja* et à en traduire quelques spécimens.

Les chants magiques sont extrêmement variés ; il y en a parfois jusqu'à vingt, trente, pour le même sujet ; d'autres fois la même formule sert pour plusieurs cas ; elle peut en effet s'appliquer indifféremment à diverses affections, et cela soit en partie, soit même en totalité, sauf un simple changement de nom. Il y a donc d'innombrables répétitions dans les *Loitsurunoja*, et c'est grâce à elles qu'il a été possible de restituer les chants magiques, car généralement les collectionneurs n'en peuvent obtenir que des fragments, le magicien ayant soin

d'en supprimer certains passages, ou tout au moins quelques mots, afin de les rendre inefficaces : s'il les transmettait intégralement, on pourrait s'en servir contre lui-même ou lui faire concurrence. Mais, comme les omissions et les oublis ne sont pas partout les mêmes, il a été possible, en comparant les différentes versions, de rétablir à peu près intégralement le texte de chaque pièce. L'éditeur n'a pourtant pu s'assujettir à reproduire toutes les versions ; il a donné les meilleures de celles qui différaient notablement entre elles, et il a ajouté en note les principales variantes. Son recueil est divisé en cinq sections : 1° les *formules générales*, (p. 1-55), en dix-huit séries ; 2° les *formules de délivrance et de guérison* (p. 56-111), en quarante séries ; 3° les *paroles magiques* (p. 111-162), en cinquante-une séries ; 4° les *prières* (p. 162-274), en soixante-treize séries ; 5° les *origines* des êtres ou des choses (p. 274-347), en cinquante-une séries. Nous allons passer successivement en revue et dans le même ordre ces diverses catégories de *Loitsurunoja*.

La section des *formules générales* (*yhteisiæ sanoja*) s'ouvre par les *paroles fondamentales du magicien* (loitsian perustus-sanoja), ainsi appelées parce qu'elles contiennent sa profession de foi dans laquelle, tout en confessant sa faiblesse, il indique sur quel fondement il s'appuiera pour mener à bonne fin sa difficile entreprise. Elles lui servent d'exorde et celles d'entre elles qu'il avait à débiter devant des gens pieux, quoique superstitieux, ont un caractère d'orthodoxie que l'on ne s'attendrait guère à trouver en pareille circonstance. Qu'on en juge par l'exemple suivant : « Que faudra-t-il donc dire ? — comment faudra-t-il s'y prendre, — lorsque le temps viendra en vérité, — et que le péril sera imminent ? — Me voici donc, chétif, — me voici astreint — à des travaux difficiles, — à de pénibles efforts, — pour remédier aux défauts, — prévenir les accidents, — détruire les maléfices, — et surmonter les obstacles. — Maintenant on a besoin de moi, — on me réclame — pour connaître la cause intime, — pour remédier à un grand dommage. — Commencerai-je ? Oserai-je ? — Entreprendrai-

je? Dois-je — de suite y mettre la main, — entrer en lutte avec Perkele (le démon), — pour briser le vilain, — pour écraser le monstre? — Je ne puis rien sans la grâce de Jumala, — sans l'assistance du vrai créateur. — Qu'il me prête secours, — Que le Seigneur me soit en aide! — Que Jumala daigne m'aider — à proférer mes formules, — à user de mes mains! — Facile est la parole de Jésus; — qu'elle se change en la mienne! — Souple est la langue de Jésus; — que la mienne le devienne! — Agiles sont les doigts de Jésus; — que les miens le soient aussi! — Que les paroles de Jumala arrivent — où les miennes ne parviennent pas! — Que les mains de Dieu atteignent — ce que ne peuvent toucher les miennes! — Ce que mes doigts ne peuvent faire, — que les doigts du créateur le fassent! — Que l'esprit du Seigneur s'élève — où ne peut voler le mien! » (p. 4).

Mais à côté de cet aveu si humble, de cette invocation si chrétienne, et de plusieurs analogues, on en peut citer d'autres où se reflètent les souvenirs du paganisme et où il est fait appel, non-seulement aux divinités propices, mais encore aux génies malfaisants de l'ancienne mythologie : « S'il n'y a pas de force en moi (dit un magicien), — ni d'héroïsme dans le fils d'Ukko (le vieillard, le dieu du ciel), — pour accomplir cette délivrance, — pour chasser ce fantôme, — que Louhi, l'hôtesse de Pohjola, — vienne accomplir cette délivrance, — expulser ces fantômes. — S'il n'y a pas d'homme en moi, — ni de vaillance dans le fils d'Ukko, — que Pæivætær (fille du jour), la vierge habile, — vienne accomplir cette délivrance, — remédier à ces maux, — résoudre ces tumeurs! — S'il n'y a pas d'homme en moi, — ni d'héroïsme dans le fils d'Ukko, — que l'aïeule Kave, fille de la nature, — que la bonne, la belle Kave, — vienne opérer cette guérison, — détruire les maléfices, — annihiler les sortilèges! — S'il n'y a pas de virilité en moi, — ni d'héroïsme dans le fils d'Ukko, — que Hiisi (le démon) vienne de Hiitola (l'enfer; — que ce bossu vienne de chez les dieux — pour maîtriser cette sequelle, — pour détruire ce monstre! (le mal rongeur). » (p. 3).

Les *formules prophylactiques* (varomussanoja) devaient être prononcées dans maintes occasions et notamment quand on partait en voyage; elles étaient censées servir de préservatif contre l'ensorcellement et les maladies. En voici une où le magicien, se donnant comme contemporain du premier homme, prétend avoir l'expérience d'une très-longue vie : « Qu'ai-je entendu dire, — pendant mon existence sur cette terre, — durant ma vie dans ce monde, — au temps du premier père? — Voici ce que j'ai entendu dire : — mon Dieu est bon, — mon gardien est puissant; — il m'a toujours secouru, — au milieu de ces magiciens, — sur le chemin des *tietæjæ*. — Il m'a aidé de sa main miséricordieuse, — de sa toute puissance ; — il a soutenu l'homme tout le jour, — et l'a laissé reposer le soir. » (p. 8).

Les superstitieux qui veulent se mettre à l'abri de la malveillance récitent une des *formules contre l'envie* (kateen sanoja): « Si quelqu'un regarde avec envie, — et roule des yeux faux, — ou bien enchante avec la bouche, — ou bien ensorcelle par des formules, — qu'il ait sur les yeux l'ordure des diables, — et leur suie sur le visage ; — un bâillon brûlant dans la bouche, — la serrure de Lempo (démon) sur la mâchoire ; — que sa bouche devienne moussue, — que la pointe de sa langue soit coupée, — que l'un de ses yeux coule comme du miel, — que l'autre fonde en beurre ; — qu'il aille là-bas dans le brasier ardent, — dans le trou flamboyant des diables ; — que sa tête durcisse comme une pierre, — et qu'une peau s'étende dessus ! » (p. 9).

Des trois *formules de vengeance* (kostosanoja), voici la plus courte : « Enfer, pousse dans le feu — quiconque s'attaque violemment à moi ; — ses parents paternels du coin de derrière, — et ses parents maternels du coin de la porte [1], — la face dans la charbon, la tête dans le feu, — les genoux dans les cendres brûlantes ! — Tourne ses yeux à l'envers, — tords-

[1] Ces coins désignent les places fixes qu'occupaient les membres de familles alliées ayant une habitation commune dans les temps primitifs, comme c'est encore le cas chez les Lapons et les Groenlandais.

lui vite le cou, — agite le sang dans ses épaules, — entortille ses entrailles dans le ventre ; — cuis ses poumons dans la poitrine, — avant que j'aie prononcé ces paroles, — médité cette idée, — conçu cette pensée? » (p. 11). Jamais malédictions plus terribles n'ont été inspirées par la haine ; elles ne sont pas seulement antichrétiennes, mais encore inhumaines ; aussi l'imprécateur n'a-t-il pas recours à Satan : c'est dans l'enfer des payens (hiitola) qu'il envoie ses ennemis, et c'est Hiisi qu'il fait l'exécuteur de sa vengeance.

Une des principales applications de la magie était la thérapeutique ; les *tietæjæ* avaient parfaitement compris que le diagnostic doit précéder le traitement des maladies, et qu'il faut connaître la nature et la cause de celles-ci pour en atténuer l'effet, conformément à l'aphorisme : *cessantecausa, cessat effectus* ; aussi l'examen des symptômes était-il accompagné de la recherche des origines ; de là toute une catégorie de chants spéciaux sur l'origine de la pierre, du vin, du froid, de l'ulcère etc. Il en sera plus amplement parlé à la fin de cet article, mais la section que nous analysons ne comprenant que des formules générales, il ne peut être question pour le moment que des causes indéterminées. Voici une de ces *enquêtes d'origine* (alkuperæisyyden tiedustus) : « Je m'enquiers de ton aïeule ; — je cherche quelle est ta mère ; — comment tu as été propagée, — maladie ; d'où tu es venue — dans la peau de ce malheureux, — dans le corps de ce fils de sa mère. — Je ne sais par qui tu es causée ; — je ne connais pas ton auteur. — Es-tu une maladie causée par le créateur ? — la mort envoyée par Dieu ? — ou bien un produit factice ? — l'œuvre de tel ou tel, — faite moyennant rémunération, — payée à prix d'argent, — pour agir sur commande, — pour faire un travail de mercenaire, — pour perdre cette créature, — pour détruire ce qui existe ? — Si tu es une maladie causée par le créateur, — ou la mort envoyée par Dieu, — nous te renverrons au créateur, — nous te repousserons vers Jumala ; — le Seigneur ne dédaigne pas ce qui est bon, le créateur ne rejette pas ce qui est beau. — Si tu es un produit factice, — un mal causé

par d'autres, — je connais ta race, — je sais le lieu de ta naissance. — Voici d'où s'est propagé le mal, — d'où vient le sortilège : — c'est des stations des magiciens, — des campagnes des chanteurs, — de la demeure des démons, — des plaines des sorciers, — des vallées des enchanteurs, — des montagnes des marmotteurs, — des paroles des augures, — des ligatures des longues chevelures, — des lointaines extrémités du Nord, — du vaste pays des Lapons, — des pâturages du renne, — des lieux où l'on poursuit le cerf, — de la demeure des spectres, — du séjour éternel de la mort, — des contrées où le sol résonne, — des terres mouvantes, — des pierrailles roulantes, — des graviers craquetants. » (p. 11-12).

Les périphrases qui terminent cette pièce contiennent une énumération assez exacte des particularités de la Laponie, d'où soufflent les vents glacés, d'où viennent les froids qui, dans certaines années, anéantissent l'espoir des agriculteurs finlandais. C'est donc là que les *tietæjæ* cherchent la source des calamités qui désolent leur pays, des maux qui affligent leurs compatriotes. Ils posent donc une série de questions qui, au fond, peuvent se ramener à deux : le mal est-il naturel ? Est-ce une affliction imposée par la Providence ? [1] ou bien est-ce le résultat d'un maléfice ? Est-il causé par le démon, ou ses agents les magiciens, notamment ceux de la Laponie ? [2] La réponse donnée soit par le grimoire que consulte le magicien ou plutôt par les sorts qu'il jette, soit par les instruments qu'il fait fonctionner ou les opérations qu'il pratique tout en murmurant les paroles cabalistiques, — la réponse, disons-nous, ne fera jamais connaître que la cause première, en d'autres termes l'auteur de la souffrance morale ou physique ; or il peut être intéressant de savoir de quel intermédiaire s'est servi

1) Si tel est le cas, il y a entre autres remèdes les *prières* qui forment une section spéciale et que nous examinerons plus loin.

2) Dans le cas de l'affirmative, on peut chasser l'auteur du mal en prononçant celle des formules de la cinquième section qui le concerne ; on révèle son origine et, lorsqu'on l'a démasqué il devient impuissant : un mal connu est à moitié guéri.

l'être malfaisant, et voici la formule usitée en ce cas : « Comment l'accident est-il arrivé ? — d'où le maléfice provient-il ? — Le mal est-il produit par le vent ? — causé par l'eau, — ou bien par une voile de feutre? — Est-il apporté par les flots de la mer? — Vient-il du continent, — de l'intérieur de la forêt bleue, — des demeures de la colline dorée ? — Vient-il du coffre de sapin, — des herbes fanées, — des sapins bruissants, — des pins gémissants, — des pesses à tête pourrie, — de la cime de l'épicéa vermoulu, — ou enfin de la perche où s'est balancé le corbeau, — ou a été tué l'oiseau noir ? » (p. 14).

Ce thème peut être varié à l'infini, la formule étant un simple cadre que les *tietæjæ* remplissent *ad libitum*, et ce n'est pas difficile pour ceux qui possèdent le riche vocabulaire de langue finnoise, ou qui ont assez de mémoire pour emprunter à d'autres pièces des locutions appropriées à la circonstance. Ce marmottage endort ou distrait le patient, pendant que le magicien l'ausculte et fait ses observations ; il ne produit pas moins d'effet sur des paysans superstitieux que les brillantes causeries de nos docteurs sur le moral de leurs malades. Il ne faut par perdre de vue que les paroles du médecin sont souvent aussi efficaces que ses remèdes, et c'est ce qui justifie la stérile abondance des poésies que nous traduisons.

Lorsque l'auteur du mal était censé connu, on l'invitait en ces *termes* à *réparer son œuvre* (tyœnsæ korjaussanoja) : « Viens ici, hâte-toi, — pour rougir de ton œuvre, — pour flairer la blessure, — pour lécher la plaie, — avec tes lèvres mielleuses, — avec ta langue balsamique ! — Applique ta bouche sur la plaie, — fais sortir le pus sous tes dents, — remue ta mâchoire ! — Fais passer le mal dans ton propre ventre, — le produit de ton maléfice, — le résultat de ta mauvaise œuvre, — mauvaise pour toi, — mauvaise pour moi, — mauvaise pour tous deux ! — Si tu as fait le mal, — tu feras mieux de le guérir; — ce sera meilleur pour toi, — plus salutaire pour ton âme ! » (p. 15).

Il y a encore deux autres formules pour gagner par de bonnes paroles l'être malfaisant ; si l'on ne réussit pas à se le conci-

lier, on emploie une des cinq *formules de courroux* (vihotussanoja), comme par exemple celle-ci : « mange toi-même tes maléfices ! — Mets tes maux dans ta bouche, — tes prodiges dans ton gosier, — tes maladies dans ta gorge ! — Bois tes maléfices comme du vin, — tes propres maux comme de la bière, — tes amertumes comme de l'eau acidulée, — tes maladies comme du lait, — tes afflictions comme l'hydromel, — tes fièvres comme des œufs au beurre, — à travers ta mâchoire osseuse, — tes dents puantes, — ton gosier sec, — à travers ton larynx, — dans ta gorge d'or, — dans ton ventre de cuivre, — dans ton poumon jaunâtre, — dans ton foie délicat. — Entortille-les dans ton cœur, — place-les dans ton foie ! » (p. 17). Voici un autre exemple : « arrière les furies des maléfices, — et à leur place la pure bénédiction ! — Après les paroles sorties de ma bouche, — et les effusions de mon esprit, — que les maléfices tombent à l'eau, — que les maux s'enfoncent en terre, — de même que la pierre disparaît sous les vagues, — le fer dans les flots ! » (p. 15).

Mais cette dernière pièce se rapproche davantage de celles de la catégorie suivante, des *exorcismes* (luovutussanoja), dont voici un spécimen : « Sauve-toi, malin, — envole toi à tire d'ailes, — et que l'air en siffle, manteau bleu ! — Fuis, démon de la terre, — ou bien je chercherai ta mère[1], — je me plaindrai à tes parents. — Change de place, déloge, — regagne ta première demeure, — retourne à l'autre séjour, — d'où tu es venu ici ! — Si c'est par eau, — va-t'en le long du marais ; — si c'est par le marais, — va-t'en par terre ; — si c'est par terre, — va t'en le long de la colline ! — J'attelle un coursier de feu, — pour tirer le traîneau, — pour remmener la ramasse, — lorsque tu passeras sur les collines. » (p. 18).

Poursuivant cette idée, le magicien pousse l'obséquiosité envers l'être malfaisant jusqu'à lui offrir des *moyens de trans-*

[1]) Pour comprendre la portée de cette menace, il faut se rappeler que les magiciens finnois se flattaient de faire cesser le mal, rien qu'en en découvrant l'origine.

port. Les formules à cet effet (kyydityssanoja) sont au nombre de cinq; voici une des plus caractéristiques : « Si tu demandes un attelage, — je te fournirai un cheval, — je te donnerai même un équipage, — je te procurerai un coursier gris; — pour aller à ta demeure, — pour retourner dans ton pays ; — je le pourvoirai de sabots de pierre, — je lui fondrai des pieds de cuivre, — je l'accommoderai d'une bride de tendons. — Si les tendons ne suffisent pas, — je ferai une bride de fer. — Si ce n'est pas assez, — je te donnerai un équipage plus magnifique, — j'ajouterai le meilleur des conducteurs : — prends le cheval de Hiisi, — choisis le poulain de la montagne. — Hiisi a un bon cheval — à crinière noire, sur le haut plateau, — pour un bon conducteur, — pour un excellent cocher, — avec une selle de fer, — avec des harnais de cuivre. — Son dos est d'acier, — ses jambes de fer. — Le feu sort de ses narines, — des étincelles jaillissent sous ses pieds ; — ses sabots ne glissent pas sur la glace, — ses pieds ne retentissent pas sur le rocher, — pas même sur la glissoire du ciel, — non plus que sur la pente du tombeau. » (p. 20).

Si ces avances n'ont pas plus d'effet que les malédictions et les exorcismes, il faut invoquer les divinités bienfaisantes, notamment la Vierge des douleurs *Kivutar*, aussi appelée *Kiputyttæ* ou *Kipulan neiti* (fille de la maladie). On le faisait avec une des *formules de souffrance* (kipusanoja) : « Y a-t-il dans cette assemblée, — dans cette foule nombreuse, — dans cette troupe d'hommes, — quelqu'un à placer à l'extrémité de la table, — à installer sur le siège, — pour connaître cette maladie, — pour calmer de suite ces souffrances, — pour extirper ces maux — de la peau de ce malheureux, — du corps de ce fils de femme? — Insupportable est la douleur, — pénibles sont les accès. — S'il n'y a pas dans cette assemblée, — dans la jeunesse d'aujourd'hui, — non plus que parmi les vieillards, — d'homme pour s'attaquer au mal, — pour détruire les maléfices, — pour apaiser les souffrances, — il est un aigle et un célèbre, — qui a des yeux au bout des ailes, — des prunelles

au bout des plumes[1]. — Qu'il vienne maintenant ici — pour détourner le trait de la mort, — pour calmer de suite les souffrances, — pour détruire les maléfices. — Que, avec du sel ou des aliments, — il fasse rapidement passer — dans les pies les grandes plaies, — dans les corbeaux les douloureuses maladies, — dans les corneilles les autres maux. — Si ce n'est pas assez, — Kave (la Nature) a déjà fait des œuvres difficiles, et opéré des délivrances. — Qu'elle vienne ici, — opérer cette délivrance, — accomplir cette œuvre difficile. — Si ce n'est pas assez, — que Kiputyttœ, la fille de Tuoni, — calme de suite les douleurs, — s'apitoye sur les maladies, — et les fasse rapidement passer — dans un coffre de fer, — dans le fleuve noir de Tuoni, — dans les profondeurs de Manala. — Si ce n'est pas encore assez, — ou qu'elle ne veuille pas s'en occuper, — il a des êtres dans l'air, — des dieux au ciel, — pour connaître ces maladies, — pour extirper de suite ces souffrances, — pour apaiser ces douleurs, — pour arrêter ces accès. » (p. 22-23).

Ces paroles insinuantes contrastent avec le ton irrité de l'unique *formule de reproche* (*yleisiæ nuhdesanoja*) : « Qui a excité ta méchanceté? — qui t'a poussé à faire le mal, — à lever le nez, — à tordre ton groin, — à accomplir de telles choses, — à abréger l'œuvre de la mort ? — Est-ce par ordre de ton père, — ou de ta mère, — ou bien de ton frère aîné, — ou de ta plus jeune sœur, — ou d'un autre membre de ta grande famille, — de ta brillante race, — que tu as fait ces mauvaises choses, — que tu as accompli de vains travaux? — Non ce n'est pas par ordre — de ton père ou ta mère, — ou de ton frère aîné, — ou de ta plus jeune sœur, — non plus que d'un membre

[1]) On a trouvé à Sopliassa, sur les rives de la Petschora, dans le pays des Zyrianes, proches parents des Finnois, des images en bronze d'oiseaux fantastiques qui n'ont pas seulement des yeux au-dessus du bec, mais encore sur la poitrine. On connaît aussi des images analogues provenant du pays des Permiens, autres congénères des Finnois ; à la vérité aucun de ces oiseaux n'a d'yeux au bout des ailes (Voy. J. R. Aspelin, *Antiquités du nord finno-ougrien*, livr. 2. Helsingfors, 1877, in-4°, p. 126, 130, fig. 520, 529-532 ; — *Suomalais-Ugrilaisen muinaistutkinnon alkeita*, Hels. 1875, in-8°, p. 168-169.

de ta grande famille, — de ta brillante race. — C'est toi-même qui as fait ces mauvaises choses, — qui as produit la lividité de la mort, — qui as causé beaucoup de mal, — absolument de ton propre chef, — contre la volonté de Jumala, — sans l'assentiment du bienheureux. » (p. 25)

Il y a trois *formules pour stimuler les génies protecteurs* (haltioihin-saattosanoja) ; en voici une ; « Lève-toi maintenant ma Nature, — gardien spirituel aux yeux brillants, — éveille-toi, dessous la pierre, — dessous la dalle, joue tachetée, — ma Nature, dure comme le roc, — et aux cheveux raides comme le fer. — Nature de l'aïeule, — Natures de mon père et de mère. — Nature de mes puissants ancêtres, — ajoutez-vous à ma propre Nature. — (Mettez) sur ma tête la chemise brûlante, — la pelisse rutilante, — afin qu'elle éclipse les démons, — qu'elle surpasse les merveilles de la terre, — dans la sorcellerie de ce magicien, — dans les discours du Lapon. » (p. 26).

Voici maintenant l'unique *formule de détresse* (hætesanoja), que l'on prononce dans les cruelles souffrances et dans les affres de la mort : « Que faudra-t-il chanter — et comment se lamenter, — lorsque le temps viendra en vérité — et que le jour de détresse sera imminent ? — Voici ce que l'on dira, — et comment on procédera : — vienne l'heure de Jumala ! — que le Seigneur me soit en aide, — dans l'affliction qui me frappe, — dans les accès du mal, — dans les cris de détresse, — dans les gémissements de la douleur ! — Loin d'ici, chien des démons ! — Limier de Manala, — cesse de détruire ce qui est créé, — de ruiner ce qui existe ! — Que tu sois le démon (Hiisi) de l'enfer, — ou le diable (piru) des ténèbres, — ou bien le plus petit des perkele (mauvais génies), — ou le plus grand des Satans, — va dans l'enfer, Hiisi, — dans les ténèbres, Perkele, — là où l'on te réclame, — où ton retour est attendu ! — Là, ton père est en pleurs, — tes ancêtres se lamentent, — sur des lits ensanglantés, — sur des coussins rutilants. » (p. 26-27.)

Si les êtres malfaisants, démons ou sorciers, ne s'enfuient

pas assez vite, ou que la foi du patient ait besoin d'être raffermie, ou encore que le magicien lui-même veuille fortifier son courage, il débite une des dix-sept *formules de jactance* (kerskaussanoja) : « Les flèches ne me percent pas, — le taillant ne mord pas, — les pointes des magiciens ne piquent pas, — les lames des sorciers ne coupent pas. — J'émousse le tranchant, — je tords les pointes ; — ma chair est de sable, — ma peau de mâchefer, — mon corps de bois résineux, — et de branches de pin. — Si je veux me mesurer — et me comparer avec les hommes, — j'enchanterai les magiciens avec leurs flèches, — les archers avec leurs armes, — les sorciers avec leurs lames de couteaux, — les voyants avec leur acier, — (et je les reléguerai) dans la rapide cataracte de Rutja (Finmark), — dans l'effroyable cascade, — sous la plus haute chûte d'eau, — sous le plus mauvais tourbillon, — entre les pierres de la cataracte, — et les dalles brûlantes, — pour brûler comme le feu, — pour pétiller comme l'étincelle. — Que les magiciens y reposent, — que les envieux y dorment, — jusqu'à ce que l'herbe croisse, — à travers la tête, le heaume, — les épaules des magiciens ; — à travers les muscles — du sorcier qui sommeille, — de l'envieux qui dort. » (p. 28).

La dernière partie de ce chant est placée par les rhapsodes du *Kalevala* (ch. XII, v. 169-184) dans la bouche de Lemminkainen, lorsqu'il cherche à tranquilliser sa mère inquiète des dangers auxquels il s'expose en se rendant chez les Lapons. S'ils font là un emprunt aux chants des magiciens, ces derniers de leur côté ont souvent recours aux héros du poëme épique, comme on le verra à la fin de la pièce suivante qui est une des deux *formules d'apaisement* (asetussanoja) : « Evanouis-toi, chien des démons, — succombe, limier de Manala, — cesse impudent — qui n'es ni baptisé ni ondoyé, — de mettre les chrétiens dans l'embarras, — de déchirer les religieux, — de manger les préférés, — de tordre les poumons, — de pétrir le ventre, — de couper les chevrons de l'estomac (les côtes), — de ronger le nombril, — de heurter la tempe, — de percer le côté, — d'endolorir l'épine dorsale, — de gangrener

les membres, — d'ankyloser les articulations, — d'arracher les fémurs, — de briser les tibias, — de casser les avant-bras, — de faire bruire les poitrines, — de carier les crânes, — d'érafler la peau de la tête. — S'il n'y a pas de virilité en moi, — ni de ressources suffisantes, — je chargerai un meilleur — de guérir ce mal, — de faire cette pénible besogne, — d'apaiser ces douleurs. — En mer se montre un homme, — qui secoue sa fourrure, — et froisse sa pelisse. — A partir du genou ses chausses ont une brasse, — et deux brasses au-dessous du genou. — C'est lui qu'il faudrait ici, — pour guérir le mal, — pour opérer la délivrance. — Mais si le mal ne lui cède pas, — et ne disparaît pas bientôt, — il y a en mer la *Syœjœtœr* (la mangeuse, l'ogresse), — qui a la bouche au milieu de la tête, — et la langue au milieu du gosier. — Elle a dévoré cent hommes, — détruit cent héros. — Qu'elle te dévore maintenant, — quand elle mangera du pain, — quand elle fera un festin. — Si c'est trop peu — et que le mal ne cède pas, — je ferai sortir de la terre les Vieilles du sol, — des champs les premiers Pères, — de l'humus les porte-glaives, — du sable les cavaliers ; — je remuerai le bois avec leurs génies, — les genévrières avec leurs gens, — les lacs avec leurs enfants, — cent porte-glaives, — mille héros armés de fer, — pour faire ma force et ma puissance, — pour m'aider et me servir, — dans cette grande nécessité, — dans cette entreprise difficile. — Jumala l'aérien lui-même, — ainsi que le vieux Væinæmœinen, — et le forgeron Ilmarinen, — seraient utiles ici, — pour connaître cette maladie, — pour dissoudre les tumeurs, — pour broyer les démons, — pour écraser les Judas. » (p. 34-35). Cette allusion au traître du Nouveau Testament n'est pas isolée dans ce recueil, où l'on rencontre fréquemment le mélange du sacré et du profane. La présente formule offre même une variante où « la Vierge Marie, la petite mère, » prend la place du « forgeron Ilmarinen. »

Ce chant a beaucoup de rapport avec les trois suivants que l'éditeur classe sous le titre de *paroles de menace* (uhkasanoja). C'est surtout le cas pour les premiers d'entre eux, où

l'on retrouve les mêmes idées, les mêmes tournures et jusqu'aux mêmes locutions. Voici le troisième où les analogies sont moins nombreuses : « Fi, méchant payen, — honteux pendard des diables, — qui seras brûlé par le mauvais esprit ! — Ne faut-il pas que tu viennes ici, — pour briser les os, — pour mutiler les articulations — de l'étranger qui vient, — du prétendant qui arrive ? — Ici ta chemise brûlera, ton manteau s'enflammera, — lorsque ma bouche aura parlé, et que mon souffle sera exhalé. — Que les malédictions prononcées par toi, — que les sorts jetés sur autrui, — retombent sur toi-même ! — que tes formules restent dans ta bouche, — tes maléfices dans ta tête, — tes pensées dans ton cerveau ! — Qu'elles effleurent ton cœur, — qu'elles se développent dans tes poumons, — qu'elles descendent dans ton foie, — qu'elles se cachent dans ta rate ! — Si tu n'es pas affecté de ces menaces, — mais que tu récidives, — j'ai un glaive de feu, — un bâton dans ma remise. — Je prendrai mon propre glaive, — mon bâton dans la remise, — pour frapper les diables, — pour presser les méchants. — J'anéantirai la force de Hiisi, — je détruirai la puissance du payen, — irrémédiablement pour le jour, — irréparablement pour la nuit. » (p. 37).

Ce n'est pas assez d'invectiver l'auteur présumé du mal, il faut aussi l'exiler quelque part afin qu'il ne recommence plus. Il n'y a pas moins de quarante-huit *formules de bannissement* (manauksia) ; tantôt on chasse le démon dans divers lieux, tantôt dans un endroit déterminé : dans l'enfer, dans la demeure de Hiisi, au cimetière, dans l'enclos de l'église, dans la cascade, dans sa propre demeure, chez son instigateur, dans les bois sacrés, dans la forêt, dans le Nord, sur les champs de bataille, au ciel, dans les déserts, dans les montagnes, les pierres et les rochers, dans l'air, à l'étranger, dans l'eau. En voici quelques exemples : « Va là où je t'ordonne, — où je te prescris, — en terre comme un puant, — ou autrement dans le Tuonela, — dans les demeures de la mort, — dans l'éternel séjour de Manala, — où ne luit pas la lune, — où ne brille pas le soleil. — Là est ta haute maison, — ton fort beau domaine,

— là de vieilles gens, — qui y sont établies de tout temps, — là des jeunes, d'autres de moyen âge, — des hommes ainsi que des femmes. — Là il y a des os à briser, — des crânes à ronger, — des phalanges de doigts désarticulés, — des bras vermoulus, — des rotules gisantes, — des tibias tombés à terre, — couchés sur le gazon, — cachés sous l'humus. » (p. 44). — « Si tu es une oeuvre factice, — le maléfice de quelqu'un, — une maladie causée par autrui, — un sort jeté par un magicien, — le produit d'une mère puissante. — Si tu as été bercé par une femme forte, — va près de ton sorcier, — sous le menton de ton magicien, — dans le gosier de ton conjurateur, — dans le cœur de celui qui t'a lancé, — sous la poitrine de ton instigateur, — dans le sein de ton éducateur, — avant le jour, — avant le lever du soleil, — avant de voir poindre l'aurore de Jumala, — avant d'entendre la voix du coucou! » (p. 46).

Une fois le maléfice relégué quelque part, on l'y confine au moyen d'une *formule de fixation* (kiinnityssanoja) : « Va-t'en maintenant, — chien de Lempo (démon) ; — va là où je t'ordonne — et n'en sors pas — de toute ta vie, — tant que luira la douce lune, — et que brillera le beau soleil, — à moins que je n'aille te chercher, — ou bien te délivrer, — avec neuf petits chats, — nés d'une même mère, — avec neuf petits coqs — couvés par une même poule! » (p. 56).

Après avoir donné une idée de toutes les formules générales, nous allons passer à l'examen des *formules de délivrance* et *de guérison* (pæestœlukuja, parannuslukuja, p. 56-111) ; elles s'appliquent à quarante cas : aux piqûres de guêpes, de taons et autres insectes ; aux blessures produites par des projectiles et aux graves accidents ; aux maux de dents, aux maléfices de *Kalma* (génie des tombeaux), aux morsures de l'ours, du loup, du serpent, aux lésions produites par des pierres, du bois, du fer, du cuivre ; à la vérole, aux apostèmes et aux tumeurs magiques, à la goutte, à l'excision des excroissances, au hoquet, aux luxations, au cauchemar, aux engelures, à la pleurésie, au chancre, à la scrophule, à la peste, aux aphthes, aux

ophthalmies, aux douleurs de l'enfantement, aux démangeaisons, aux maladies contagieuses, aux brûlures, aux hemorrhagies, à l'hydropisie, au rhume, à la colique. Il y a souvent plusieurs formules, parfois jusqu'à sept, onze et même vingt-trois, pour chacun de ces cas ; il serait trop long, et aussi trop monotone de donner des spécimens des paroles que le magicien prononce, en traitant chacune de ces maladies avec des moyens plus efficaces que de vains marmottages, certes bien insuffisants pour lui mériter la réputation d'habile praticien. Bornons-nous à traduire quelques-unes de ces cent trente-trois formules.

Voici pour la piqûre des guêpes : « Guêpe qui vis sur les spirées, — qui t'a commandé de faire le mal ? — Quel est ton instigateur ? — quel insensé t'a rendue folle ? — quel furieux t'a excitée — à piquer avec ton aiguillon — cette peau d'homme ? — N'attaque pas, — ne pique pas, volatile cuspidifère. — Qu'au moins tu ne puisse plus voler, — si tu ne retiens pas ton dard ! — Enfonce ton aiguillon dans une pile de bois, — ta pointe dans le genévrier, — brise-la dans la pierre, — bourdonne vers le rocher, — replie tes ailes, — enroule ta trompe, — ou bien attaque-toi toi-même, — pique tes semblables, — attaque sans motif — les pierres et les souches, — chacune six fois ! — moi j'ai le corps de sable, — l'épiderme ferré ! » (p. 56).

Contre la morsure du serpent : « Noir reptile qui ressembles à la terre, — ver livide comme la mort, — vésicule qui te tiens dans le gazon, — misérable qui vis sous la racine de l'herbe, — qui pénètres dans les tombeaux, — qui te glisses au pied des arbres, — qui t'a fait sortir du gazon ? — qui t'a éveillé de dessous l'herbe, — pour ramper sur la terre, — pour tortiller sur le chemin ? — qui t'a fait lever le nez ? — qui t'a commandé, qui t'a excité — à dresser la tête, — à roidir le cou, — malgré la défense de Jumala ? — Ton créateur t'a prescrit — de ramper sur le ventre, — de ronger la pierre. — Est-ce ton père qui t'a excité, — ou tes ancêtres qui t'ont poussé — à cette vilaine besogne, à ce grand méfait, — à tuer avec ta langue, — ou avec tes venimeuses gencives ? — Ou bien le fais-tu de ton

propre chef, — en vertu de ton propre instinct? — Mors tes petits, méchant, — ta propre progéniture, — et non la peau de l'homme, — non le duvet de la créature ? » (p. 68).

Il y a aussi au sujet du serpent une curieuse tradition que content les magiciens : « Lorsque le Seigneur eut donné la vie, — le créateur donné forme au serpent, — à la prière de Saint Pierre ; — eut pourvu de dents le méchant, — eut mis une langue dans la gueule du misérable, — des yeux dans sa tête, — le créateur parla ainsi, — il dit à Saint Pierre : — Tâte avec le doigt — ce qui s'enroule sur le gazon. — Saint Pierre se mit à tâter avec le doigt ; — il fourra son pouce dans la gueule, — étendit sa main sur le front [du serpent]. — Alors le méchant reptile — mordit le doigt de Pierre — qui éprouva de la douleur, — et se mit à prier le Christ : — Ote-lui la vie, Seigneur, — fais mourir le misérable ! — Le grand créateur dit, — l'équitable Jumala répondit : — Il ne faut pas que dans un seul jour — nous fassions deux choses (contradictoires) : — accorder la vie, — et causer la mort. — Je t'avais pourtant dit — que du mal provient le mal, — de la bave du méchant, la douleur, — du crachat du malin, le scélérat. — Saint Pierre dit, — il supplia avec ferveur : — que la guérison s'opère maintenant — par la miséricorde du Seigneur ! — Puisque tu lui as donné la vie, Seigneur, — accorde aussi des paroles de guérison — qui seront un excellent remède — contre ces morsures du méchant ! — Au bout de peu de temps, — le misérable ver de terre — mordit le cheval de Jésus, — il endommagea la monture du Christ, — à travers le pavage de l'étable de bois, — à travers le fond de cuivre de l'auge. — Le grand créateur, — le pur Jumala dit alors : — Noir ver de terre, — reptile livide comme la mort, — pourquoi as-tu commis ce crime, — et rendu (le cheval) livide en le mordant? — Ta place sera dans l'herbe, — ta demeure sous la haie ; — sauve-t'y vite, — enroule toi sous les brousailles marécageuses — pour cacher ta félonie, — pour rougir de ton œuvre ! » (p. 72-73).

Saint Pierre figure avec Jésus dans plusieurs autres chants finnois que l'on appellerait des légendes s'ils n'étaient pas im-

prégnés de superstitions magiques, comme le suivant : « Jésus allait le long du chemin, — avec son interlocuteur, — avec le petit Pierre. — Rencontrant l'ulcère, — il lui adressa la parole ; — il lui demanda sévèrement ; — ou vas-tu, ver, — jusqu'à ce que tu mordes, larve ? — L'ulcère fit cette réponse : — Je vais là-bas, au village, — pour ensorceler les os de la jeunesse, — pour pourrir sa chair, — pour ronger ses membres, — pour faire tomber ses ongles. — Jésus dit sévèremen à l'ulcère : — Ne vas pas au village, — pour endommager les os, — pour comprimer les chairs. — Va là-bas sous la pierre ; — enfonce-toi sous la lourde dalle, — crie là, misérable, — gémis là, maudit, — où la lune ne luit pas, — où le soleil ne brille pas. » (p. 83-84).

Voici une des vingt-trois formules contre les brûlures produites par le feu : « Une fois beaucoup de terres, — beaucoup de tourbières ont été brûlées, — dans un été de feu, — par une chaleur insupportable. — Le monticule de l'*idole*[1] brûla, — ainsi que l'idole elle-même. — Celle-ci dans sa détresse s'écria, — elle se plaignit dans sa souffrance : — Las, jour de malheur, — où ma pauvre robe a été brûlée, — par la *funeste balle*[2], — en vertu d'un maléfice ! — Enfant, va dans le Pohjola (Nord), — dans la froide contrée : — apporte du givre du Pohjola, — de la glace du froid pays. — L'enfant partit pour le Pohjola ; — il se hâta vers le froid pays, — où l'un pose ses raquettes — à l'entrée sous le faîtage ; — où l'autre tend ses pièges, — dans la cour, contre la pile de bois. — Y étant arrivé — après un pénible voyage, — il fut changé en givre, — il devint un glaçon. — Lorsque l'enfant revint du Pohjola, — de la maigre Laponie, — toute sa barbe était en chandelles, — ses cheveux en morceaux de glace ; — il apportait du givre du Pohjola, —

[1]) *Paivonen*, l'objet du culte.

[2]) Pahaisella paakiolla : *paakio* (boule, balle), mot sur lequel le Dr Lœnnrot ne donne, ni dans son dictionnaire ni dans le présent recueil, d'explication appropriée à notre texte, nous paraît correspondre aux *tyrær* (balles, projectiles magiques) dont il est question aussi bien dans les documents scandinaves (1er article, p. 270, 282, 302 ; tirage à part p. 7, 10, 30, 2e article, p. 17 ; tir. à part : même page, et chez les Lapons, que chez les Finnois.

de la glace du pays du froid. — Il se trouva bien d'être gelé, — d'éprouver un froid glacial. — Un courant froid se répandit, — un torrent glacial se précipita — dans les chairs enfiévrées, — dans les parties brûlées. » (p. 99).

Ce chant, qui a toutes les allures d'une scie d'atelier, est moins remarquable par le fond que par la forme, le poète ayant réussi à répéter bien des fois les mêmes idées dans des termes passablement différentes. Ces finesses ne peuvent être rendues dans une langue qui n'a pas autant de synonymes que le finnois pour désigner le froid et la glace ; mais des circonlocutions employées par le *tietæjæ* et embrouillées à dessein (car il ne faut pas oublier que la science magique ne devait être accessible qu'aux adeptes), il se dégage une théorie médicale conforme à l'aphorisme d'Hippocrate : *contraria contrariis curantur*, et que ne désavoueraient pas nos docteurs allopathes. Cette formule contient donc dans ses allégories, assez transparentes pour les bons entendeurs, une doctrine plus topique qu'elle n'en a l'air ; elle n'est pas isolée : la plupart des autres qui concernent le même sujet indiquent la même méthode de traitement.

Passons maintenant aux *formules de sorcellerie* (taikasanoja) qui sont au nombre de cent trente cinq, mais qui se rapportent à cinquante-un cas seulement (p. 111-162). Voici l'une de celles que prononcent les devins en consultant le sort : « Je demande la permission au créateur, — j'invoque l'assistance du Seigneur, — je sollicite la faveur de celui qui maintient — ou bouleverse la croûte terrestre. — Que Jumala dise au sort, — et que le sort me révèle — d'où vient la maladie ! — Que le sort se mette en mouvement : — si c'est de Kalma sorti du cimetière, — que le sort aille le long du soleil ; — si c'est des maléfices locaux, — qu'il aille vers le soleil ; — si c'est de l'eau, — qu'il se tourne vers la mer ; — si c'est de la terre, — qu'il se tourne vers le Nord[1] ; — s'il dit la vérité, — sans

[1]) Ces derniers vers sont d'une grande importance, ils prouvent que originairement le sas des magiciens finnois était analogue au tambour magique des Lapons, et portait comme celui-ci diverses figures, entre autres celles du soleil,

erreur et avec précision, — qu'il soit immobile comme un mur — et fixe comme une clôture [1]. » p. (111-112).

Les autres formules de sorcellerie ont pour but de rendre le cheval immobile ou de l'empêcher de mordre : de porter bonheur à l'archer, au paranymphe ; de rendre la pêche heureuse, le bétail prospère ; de charmer le serpent, de fléchir la rigueur de la justice ; de rendre une personne sympathique ou antipathique ; de préserver la forêt du feu, de chasser le loup ou d'éloigner la pluie. On en prononce aussi en mettant l'enfant au bain, en l'endormant, en faisant une image d'oiseau, en châtrant les bêtes, en partant pour la guerre ou pour faire un voyage sur l'eau. Un certain nombre d'entre-elles concernent la souris, l'araignée, le ver rongeur, le lièvre, l'ours, la lance, le chien, l'hermine, le mulet, le mouton, le rouge-queue, l'oiseau, la punaise, le cauchemar, la vapeur, le lait, le bois, la bière, l'écureuil, le froid, les lacets, la rouille, la grenouille, la santé, la blatte, le vent, l'ouragan, l'eau, le piège, le beurre.

Voici une des nombreuses et remarquables formules contre la rapacité de l'ours : « Noire bête de la forêt, — gros corps à belle fourrure, — faisons un pacte, — concluons une paix éternelle, — vivons bien, — agréablement pendant tout l'été ; — si nous venons à nous battre en hiver, — nous assombrirons la mauvaise saison. — Nous avons les terres en commun, — mais des ressources différentes : — il y a des feuilles sur l'arbre, de l'herbe sur le sol, — des fourmis dans le gazon, — voilà ta nourriture, — de la nuit d'été à la nuit d'hiver, — jusqu'à ce que tu sois dans la sapinière, — dans les perrières sur la colline, — à parcourir les pâturages. — Si ce n'est pas assez, — mange ton cœur, — fais cuire tes poumons, — goûte ton foie, — plutôt que de toucher à ce qui m'appartient ! — Si tu

de la terre, des vagues, du Nord (Voy. Schaffer, *Hist. de la Laponie*, Paris, 1678, in-4° ; pl. 4-7, correspondant aux pages 94-113, et liv. 3, p. 373-378 des additions). Après avoir placé le sort, représenté par un ou plusieurs anneaux, sur la peau du tambour, on frappait sur celle-ci pour mettre le sort en mouvement, et selon qu'il s'approchait de telle ou telle figure, le magicien conjecturait que tel ou tel événement était arrivé ou arriverait.

1) Les Romains auraient dit : « Fixe comme un terme. »

viens à te fâcher, — et que ton appétit soit aiguisé, — que ta colère se calme, — que ton animosité se dissipe, — que ta fureur s'apaise, — que ta rage disparaisse. — Si ce n'est pas encore assez, — que ta colère se tourne contre les brousailles, — ta fureur contre la bruyère, — tes mauvais instincts contre le pin, — ton animosité contre les arbres résineux ! — Va, mâche les touffes d'herbe, — secoue les arbres secs, — renverse les souches pourries de bouleau, — arrache les pierres de la montagne, — tords les rameaux aquatiques, — par là tes griffes durciront — et tes avant-bras se fortifieront ! » (p. 120).

Ce chant fait pendant à un épisode du *Kalevala*, avec lequel il a d'ailleurs quelques vers communs (Chant, XXXII, vers 415-420, 391-397) ; c'est aussi le cas pour les autres pièces sur le même sujet, et aussi, bien que à un moindre degré, pour une des formules de préservation du bétail (chant XXXII, vers 303-4) : « Lorsque le doux été est venu — et que les flaques d'eau sont échauffées, — les uns prennent des pâtres, — se pourvoient de gardiens ; — moi malheureuse, — matrone embarrassée, — qui prendrai-je pour pâtre, — qui placerai-je comme gardien du bétail, — qui inviterai-je comme parrain, — comme protecteur de la campène ? — Prendrai-je le saule pour pasteur, — l'aune pour gardien des vaches, — le sorbier pour directeur, — le putier pour pourvoyeur de la maison, — afin que la petite mère ne s'en occupe pas, — que la mère ne s'en inquiète pas, — que la servante ne surveille pas, — que le pâtre n'ait pas à courir ? — Que le saule soit donc pâtre, — que l'aune garde les vaches, — que le putier pourvoie la maison ! — Si le saule ne garde pas, — que l'aune ne rassemble pas les vaches, — que le sorbier ne dirige pas bien, — que le putier ne pourvoie pas la maison, — je jetterai le saule à l'eau, — je couperai l'aune en deux, — je mettrai le sorbier au feu, — je pousserai le putier dans le brasier. — Le saule ne convient pas comme pâtre, — ni l'aune pour garder les vaches, — ni le sorbier pour diriger, — non plus que le putier pour pourvoir la maison. — Fille de la cascade, nymphe de l'écume, — tu es la plus habile de mes servantes, — la meilleure de mes sala-

riées, — je te prendrai pour pastourelle, — je t'inviterai comme marraine, — comme protectrice de la campène. — Mais si tu ne gouvernes pas bien, — il y en a encore d'autres à ma disposition : — Suvetar (fille de l'Eté), l'excellente épouse, — Mielikki, la bru de la Forêt, — Hongatar (Dryade du sapin), la bonne matrone, — Pihlajatar (Dryade du sorbier), la petite fille, — Katajatar (Dryade du genévrier), la belle fille, — Tuometar (Dryade du putier), fille de Tapio ; — c'est elles que je prendrai pour pastourelles, — que j'inviterai comme marraines. — Si ce n'est pas assez, — pour surveiller mon troupeau, — je prendrai le Créateur pour pasteur, — le Tout-Puissant pour surveillant : — c'est le meilleur des pasteurs, — le meilleur des surveillants. — Il ramène chaque bête à la maison, — conduit chacune au foyer ; — tandis que le jour brille encore, — que le disque du Seigneur (le soleil) est encore visible, — le bétail de Jumala marche en rang, — le troupeau du Seigneur va en sautant. » (p. 124-125).

Cette poésie idyllique où l'homme s'entretient familièrement avec les dryades, et prétend si naïvement les soumettre à ses volontés, appartient au même genre que les formules d'excitation du chien : « Qu'est-ce qui surprend mes chiens, — qu'est-ce qui retient mes aboyeurs, — qu'ils ne donnent pas de la voix, — qu'ils ne glapissent pas bien haut ? — Ont-ils un bâillon dans la gueule ? — Qui les a privés de leur excellent flair ? — Est-ce le mauvais temps qui fait son effet, — qui incommode mes limiers ? — Il n'en était pas ainsi autrefois, — dans le vieux temps ; — il en était autrement qu'aujourd'hui. — Lorsque j'allais au bois, — la pointe de mon épieu scintillait comme la lune, — la cime du pin brillait comme le soleil ; — les chiens jappaient gaiement — dans la forêt attrayante ; — les vaches meuglaient longuement — dans les belles retraites de la forêt, le chien courait dans les bois, — tandis que je montais la colline. » (p. 126).

L'usage du grimoire n'a pas coupé les ailes à la fantaisie du *tietæjæ*, ni oblitéré chez lui le sentiment de la nature. Si ce n'était l'intention qui accompagne ces paroles et passe pour

leur donner une vertu magique, on les prendrait pour des épisodes d'une pastorale. D'un genre tout différent, bien que non moins enfantine, est la formule pour donner une entorse à la loi : « Que les avocats se fatiguent, — que le jury s'adoucisse, — que le juge soit essoufflé, — que la loi tombe à terre, — que les documents soient dispersés, — que la justice soit mise à la porte, — lorsque j'entrerai dans la salle, — que je m'asseoirai sur le banc, — même dès que j'approcherai de la porte, — que j'entrerai dans la cour ! — Que le gardien de la loi soit changé en enfant, — les avocats en agneaux, — moi en loup dévorant, — en ours destructeur ! — Si terrible que soit la colère de l'ours, — la mienne l'est deux fois plus. — Que chacune de mes paroles soit centuplée, — afin qu'elle ne soit pas frappée d'amende, — qu'elle ne me mette pas dans l'embarras ! » (p. 128).

Laissons là ce plaideur aussi niais qu'injuste, et écoutons les doléances d'une fille qui veut se marier et les consolations que lui donne sa mère : « Ma petite mère, ma vieille aïeule, — femme pleine de sagesse, — qui es d'origine suédoise, — mais de religion russe, — dis une parole, — pourquoi ne me maries-tu pas ? — Tout ce qui est apparié devient plus beau : — deux arbres, deux pins, — deux poissons dans la mer, — deux oiseaux dans l'air, — deux brodequins sous le banc, — deux poteaux de clôture. — Pourquoi, moi pauvrette, suis-je seule ? — Faut-il oindre ma peau, — ou bien goudronner l'entourage? — Mes charmes sont-ils dans le bocage, — ensevelis sous les branches sèches, — ou cachés sous le banc, — puisqu'ils n'attirent pas les jeunes gens, — et ne plaisent pas aux prétendants? — Ma fille, ma cadette, — si je ne te marie pas, — c'est pour la même cause que les filles de Mikko (Michel), — et les autres filles de forgeron, — restent longtemps célibataires, — longtemps sans être conduites à l'autel : — c'est parce que leurs yeux sont ridés ; — que le lin de leur tête (leur chevelure blonde) est en étoupes ; — la propreté du porc dans leurs yeux, — la propreté du chien dans leurs oreilles ! — Il y a une brasse de suie sur leurs épaules, — un empan sur

d'autres parties du corps ; — sur leur tête une aune de cendres, — un quartier de suie durcie. — Jette là tes guenilles, — ôte ton linge malpropre ! — Trêve de mauvais propos, — et de sorcellerie ! — Coiffe-toi de ton mieux, — vêts-toi de chemises d'amour ! — Tu iras à l'église comme une fleur, — tu marcheras comme une colonne d'or, — très-brillante pour les seigneurs, — et très remarquée des rois. — La paroisse te louera, — le canton t'exaltera, — chaque célibataire, — chaque fille te regardera ; — chaque héros marié, — chaque vierge t'admirera. — J'ai moi-même été noire autrefois, — surtout au milieu des femmes ; — j'ai attendu longtemps, — sans que vînt personne — pour me conduire à l'autel. — Je brisai des rameaux, — j'en fis un balai d'amour, — je pris du bois dans un fossé, — je cueillis du bois propre, — je chauffai l'étuve vaporeuse — avec ces rameaux flexibles ; — je jetai les guenilles de grange, — je dispersai les habits de travail, — je lavai ma figure matin et soir, — je la séchai à minuit, — la nuit même de la Saint-Jean, — jusqu'au jour de la Saint-Pierre [1]. — C'est ainsi que je me conciliai l'amour. — Au bout de peu de temps, — il vint des prétendants du Savo, — d'autres garçons du Pohjola (Nord). — pour voir mon visage, — pour admirer ma tournure. » (p. 131-2).

Dans cette pièce la fin ne vaut pas le commencement ; l'exemple gâte les sages conseils ; ceux-ci convenaient parfaitement pour rendre une femme aimable ; celui-là ne peut faire qu'une courtisane ou tout au moins une coquette, ayant le travail en horreur. Si le prétendu charme magique n'était pas venu se substituer, bien mal à propos, au vrai charme qu'exalte l'honnête femme soigneuse de sa personne, nous aurions ici une des rares pièces de ce recueil qui aient pour but la perfection morale. Les prières, qui impliquent la soumission à un être supérieur et qui par cela même devraient avoir un caractère plus spiritualiste que des formules impératives, par lesquelles l'homme, se croyant maître, cherche à satisfaire ses passions

[1] C'est-à-dire du 24 au 29 juin.

et ses caprices, — les prières elles-mêmes n'ont guère en vue les biens spirituels ; elles tendent surtout à implorer des avantages temporels ; elles forment toute une section, la plus longue du volume (p. 162-274). Elles ont été classées en soixante-douze catégories et s'adressent au génie des trésors, aux génies protecteurs, ou se rapportent au matin, aux maladies non naturelles, aux guêpes, aux maux de dents, au cheval, aux demandes en mariage ; à la chasse et spécialement à celle du lièvre, de l'ours, des oiseaux, du cerf, du renard, de la loutre ; à la chenille du chou, à la pêche, à l'ours, au bétail, aux assemblées, aux chiens qu'on hale ou qu'on retient, au passage des cascades, aux graves maladies, aux bronchocèles, aux semailles, à l'action de charmer les serpents, les fusils ; à la lactation des vaches, à l'amour qu'on veut faire naître ou cesser, à l'excision des chairs mortes, aux voyages, aux entorses, aux béliers et aux boucs qui doguent, au brassage de la bière, à la chance, aux écureuils, au cauchemar, aux tumeurs et aux ulcères, au froid, à la pleurésie, aux instruments de pêche et de chasse, aux maléfices, à la pluie, aux guérisons magiques, à la castration, aux ligatures, aux ophthalmies, aux porcs, à la guerre, aux préparatifs militaires, aux patins, aux ensorcellements, aux accouchements, à l'entrée en ménage, aux maladies contagieuses, aux bains médicaux, aux instruments tranchants, aux brûlures, aux incendies, aux offrandes, au recouvrement des objets volés, aux précautions contre les voleurs, à l'étanchement du sang, aux voyages par eau, à l'hydrothérapie, aux ennemis maritimes, aux onctions, aux récoltes.

On le voit rien que par les titres, ces sujets sont presque identiques avec ceux dont il a été parlé dans les sections précédentes, mais ils sont traités bien différemment, en ce qu'ici le magicien supplie au lieu d'ordonner. Quelques-unes de ces prières diffèrent peu de celles que les chrétiens adressent à Dieu ; telle est celle sur les récoltes : « Que Jésus nous donne une année fertile, — et Dieu un été d'abondance, — afin que nous, pauvres enfants du Nord stérile, — nous puissions, dans

les limites du Savo, — mettre le verre à la main, — la bouteille de brandevin à la bouche ; — que les travailleurs aient de la bière, — les journaliers de la boisson, — les maçons du moût. » (p. 274). En changeant quelques mots, en supprimant la bouteille qui donne à cette prière un faux air d'hymne à Bacchus, on pourrait la faire figurer dans les livres de piété. D'autres qui ne ressemblent pas à des chansons à boire, ont des tendances trop terrestres, quand elles n'invoquent pas des êtres mythologiques, pour être admises dans les eucologes ; voilà pourquoi l'éditeur a eu raison de leur donner place dans son recueil, même quand elles sont adressées à Dieu, à la Sainte-Vierge et aux saints ; car la plupart du temps, c'est par une simple substitution de nom, sans grand changement dans les idées, que les personnes de la Trinité et quelques rares élus du calendrier catholique ont pris, dans les chants magiques, la place des divinités payennes. Ainsi à propos des chevaux on invoque aussi bien *Ukko* et *Iki Tiera* (l'éternel flâneur), fils de Niera, d'ailleurs inconnu, que l'habile *Santta Tapani*, qui dans une autre pièce devient *Tahvanus* (Stephanus, Etienne), seigneur des chevaux, dieu qui nettoye les crèches. Il est extrêmement remarquable que, lorsqu'il s'agit de bétail, de récoltes, de culture, de maisons, de médecine, en un mot de tout ce qui tient à la vie civilisée, on a recours, au moins partiellement, aux puissances de la théologie chrétienne, mais, au contraire, exclusivement aux divinités du polythéisme, pour ce qui concerne la pêche, la chasse, les forêts et leurs habitants, en un mot la vie sauvage. Cela tient probablement à ce que les prières des chasseurs, des pêcheurs, des nomades, remontent aux temps payens et sont antérieures aux prières des agriculteurs, des éleveurs de bétail, des médecins, des vétérinaires.

Quelques exemples nous suffisent : « Vellamo, mère de l'eau, — maîtresse de la mer à cent vagues, — fais monter la troupe écaillée ; — qu'effrayé par tes cris, l'essaim poissonneux — sorte de ses retraites, — des fonds vaseux, — et vienne dans les ouvertures de la glace, — où sont les filets à cent mailles.

— Prends ton beau bouclier, — jette le nénuphar doré, — avec lequel tu disperses les poissons — et les rassembles vers le filet, — dessous les vagues profondes, — dessous les cailloux noirs. » (p. 169). — Voilà pour la pêche, voici mantenant pour la chasse : « O florissante matrone du gibier, — douce mère de la terre, — viens, accompagne-moi — dans ma tournée au bois. — Viens me porter bonheur, — aide-moi à trouver fortune ; — mets le bocage en mouvement, — agite le feuillage, — amène ici ton gibier, — du gros et du petit, — du gibier de toute sorte, — et de tout poil ! » (p. 202). On croyait se garder des ravages de l'ours en chantant : « Bon roi du désert, — belle dame des labyrinthes forestiers, — rappelle ton chien (l'ours) — emmène ton troupeau de gibier, — pousse-le hors de ce bois, — à cent stations d'ici. — Là, attache tes chiens ; — lie-les avec des chaînes de fer, — dans un chenil. — Attache-les de suite et fortement, — de sorte que la chaîne ne rompe pas, — que le lien de fer ne soit pas brisé. » (p. 173).

A part *Lempi* et *Sukkamieli* dont l'origine n'est pas déterminée, les divinités payennes qui président à l'amour, sont en relation, non pas précisément avec la mer comme Vénus, mais avec l'eau en général, comme *Melatar*, la déesse du gouvernail ; *Kiren ukko* et *akka*, le vieux et la vieille de la fontaine ; la Vierge des vallées humides, la fille de la source. Si on les invoquait en ce cas, c'est sans doute parce qu'elles disposaient de l'eau qui passait pour avoir la vertu d'embellir. Il semblerait plus étrange que Jésus et la Vierge Marie fussent invoqués spécialement par les mères qui désiraient voir leurs filles séduisantes, si par suite d'une association d'idées on n'était venu à confondre les grâces spirituelles avec la grâce mondaine. De là des chants comme ceux qui suivent : « Jésus, lave ma fille, — purifie mon passereau — des paroles des femmes impudiques, — des brocards des hommes, — des propos des barbus, — des propos des imberbes ; — purifie mon passereau, — blanchis la fille de la femme, — afin qu'elle soit agréable à la lune, — qu'elle plaise au soleil. — Fais voltiger l'Amour (autour d'elle), — fais chuchoter ses louanges, — afin qu'elle

soit désirée des hommes, — qu'elle soit recherchée des héros. — Que quiconque la regarde, — ou l'examine de près, — la voie avec des yeux bienveillants, — et lui sourie avec les yeux de l'Amour. » (p. 193). — « Vierge Marie, — chère et gracieuse mère, — viens ici par le sentier, — sur le derrière du traîneau d'or, — avec le chaudron d'or, — et dedans sa cuillère d'or. — Apporte de l'eau en venant, — de l'eau comme du moût de bière, — puisée dans le fleuve de Dieu, — dans les tourbillons du torrent sacré, — afin de laver ma fille, — de purifier mon passereau, — de la délivrer du mal, — de la préserver des dures atteintes, — de la mettre entre les mains du créateur, — puisque tout péché est lavé, — par les grandes paroles du Seigneur, — par les eaux du Jourdain. » (p. 195).

Il ne nous reste plus qu'à faire connaître la dernière section du recueil, consacrée aux *origines* (syntyja, p. 274-347). Elle comprend cent trente-cinq chants, classés sous cinquante-une rubriques : origine de la guêpe, de la limace, de la carie dentaire, du brochet, du cheval, de l'élan, de la fièvre, du phoque, de l'homme, de la chenille du chou, de l'ours, des tribunaux, du chat, de la pierre, de la teigne, du chien, du bouleau, du désert, de l'apostème au cou, de la vipère, du serpent, du lin, du cauchemar, des génies souterrains, de la magie, des flèches, de la bière, du froid, de la pleurésie, des arbres, de l'ulcère, du fer, de la scrofule, des maléfices, de la rouille, de la gale, du porc, des ophthalmies, du lézard, du loup, du sel, du chêne, de la mésange, du feu, du cuivre, de l'eau, du bateau, du filet, du vin, de l'onguent, de la colique.

Comme on la dit, la connaissance des origines, et par extension des causes, est un des principaux objets de l'étude des magiciens. On ne peut néanmoins s'attendre à ce qu'ils aient approfondi la matière, mais si leurs explications sont rarement conformes à la réalité, s'il y en a de puériles, d'obscures ou de bizarres, ce sont parfois d'ingénieuses allégories qui ne manquent pas de portée. On en jugera par les morceaux suivants : « Du démon est né le cheval, — de la montagne, le noble poulain, — dans une étable à porte enflammée, — dans une stalle couverte

de fer. — Sa tête est faite de pierre, — ses sabots de roche, — ses jambes de fer, — son dos d'acier. » (p. 277). — « L'homme, phénomène étrange, — la grande créature de son espèce, — est tiré d'une motte de terre, — fait d'une boule d'humus. — Le Seigneur lui a donné l'âme, — le créateur l'a animé de son souffle. » (p. 278).

Là, nous ne sommes pas loin des conceptions chrétiennes ; voici un chant plus original sur l'ours : « La fille de l'air s'en allait au loin, — la Vierge montait sur le zénith ; — elle suivait le bord des nuages, — les limites du ciel, — chaussée de bas azurés — et de sandales bariolées. — Ayant à la main un petit panier plein de laine, — sous le bras une corbeille pleine de poil, — elle lâcha le crin dans les flots, — sur le dos transparent de la mer, — sur les vagues sans fin. — Le vent les berça, — l'air mobile les ballotta, — le mouvement de l'eau les secoua, — comme cinq quenouillées de laine, — comme six poignées de lin, — sur le rivage de l'île boisée et mellifère, — à l'extrémité du promontoire couvert d'abeilles. — Mielikki, l'hôtesse de la forêt, — la vigilante matrone du Tapiola, — ôta sa ceinture pour se mettre à l'eau, — ses jarretières pour sauter dans le gouffre, — ses fibules pour descendre dans les flots. — Elle tira la quenouillée de l'eau, — prit la fine laine dans son tablier. — Elle la lia vivement, — l'emmaillotta gracieusement, — dans un berceau d'érable, — dans un beau lit. — Ensuite elle alla dans la sapinière, — dans l'intérieur de la forêt bleue, — près de la colline d'or, — sous la montagne aux flancs de cuivre ; — elle y trouva un sapin à vigoureuse ramure, — avec des aiguilles jaunies sur les branches cassées. — Elle développa les layettes, — elle transporta les bandelettes dorées — vers le rameau le plus touffu, — vers la branche la plus grosse. — Elle se mit à bercer son intime, — à balancer son chéri, — sous cinq manteaux de laine, — sous huit fourrures, — dans l'intérieur de la forêt bleue, — au milieu de cette magnifique enceinte. — C'est là qu'elle forma le petit Otso (Ourson), — qu'elle éleva la noble fourrure, — dans la tanière de la pinède, — dans la cépée de sapins. — Otso grandit

remarquablement ; — il devint extrêmement beau : — jambes courtes, genou recourbé, — museau court et dodu, — tête large, nez camus, — beau poil touffu. — Ses dents n'étaient pas encore formées, — ni ses griffes poussées. — Mielikki, la matrone de la Forêt, lui dit elle-même : — Je lui formerais bien des griffes, — je lui donnerais également des dents, — s'il n'en devait pas mesuser, — s'il ne les employait pas à de mauvais usages. — Alors Otso prêta serment, — aux genoux de la matrone de la Forêt, — devant le grand Dieu, — à la face du Tout-Puissant, — de ne pas faire le mal, — de ne rien entreprendre de mauvais, — prenant pour juge le créateur lui-même, — pour jurés les enfants du Seigneur. — Mielikki, la matrone de la Forêt, — la vigilante femme du Tapiola, — alla chercher des dents, — demander des griffes, — aux durs sorbiers, — aux rudes genévriers, — noueux et racineux, — aux vieilles et dures souches résineuses. — Elle n'en obtint pas de dents, — elle n'y trouve pas de griffes. — Un pin croissait dans les landes, — un sapin s'élevait sur la colline ; — ce pin avait une branche d'argent, — ce sapin une branche d'or. — La matrone les cueillit de ses mains, — elle les assembla en griffes ; — elle les adapta aux mâchoires, — elle les planta dans les gencives. — Puis elle lâcha l'animal fourré ; — elle envoya son favori — fouler les pays du Nord, — courir dans les déserts, — patauger dans les marais, — errer dans les taillis feuillus, — longer les pâturages, — monter les coteaux sablonneux, — mais elle ne lui donna pas la permission — d'aller dans les parcours du bétail, — à portée du son des campènes, — dans le voisinage des clochettes. » (p. 279-280).

Sauf les derniers vers, appropriés au but du magicien, qui a la prétention de mettre l'ours hors d'état de nuire, cette pièce se retrouve avec des variantes dans le *Kalevala*[1]. Plusieurs

[1]) L'origine du serpent (p. 288 des *Loitsurunoja* pièce *d*, vers 13-40), correspond aux vers 697-728 du chant XXVI du *Kalevala* ; les vers 11-38 de la pièce *h* (p. 289) correspondent avec des transpositions aux v. 697-728 du chant XXVI ; — l'origine de la bière est contée beaucoup plus brièvement dans les *Loitsurunoja* (p. 296-298) que dans le *Kalevala* (ch. XX, v. 139-424) ; — les 248 vers de la pièce *a* des *Loitsurunoja*, p. 313-316, exposent tantôt plus brièvement tantôt

autres chants magiques de cette section correspondent à des épisodes du poème épique et, comme celui-ci a été traduit en plusieurs langues, notamment en français, il suffit d'y renvoyer les lecteurs qui désireront d'autres spécimens des chants sur les *origines*.

Nous voici arrivés au terme de la course que nous avions à parcourir. Il s'agissait moins de traduire toutes les pièces remarquables du recueil, ou d'en relever toutes les particularités curieuses, que de donner une idée générale des unes et des autres. Nous l'avons fait aussi complètement que le comporte le cadre d'une revue. Il y aurait beaucoup à ajouter; il ne faudrait pas moins d'un gros volume pour épuiser la matière, surtout si l'on voulait y joindre un commentaire qui ne serait aucunement superflu, pas plus pour les Finnois que pour les Français. A défaut d'autre mérite, ce travail aurait celui d'être original, n'ayant encore été fait dans aucune langue, de même que les traductions publiées ici précèdent celles qui seront vraisemblablement données, un jour ou l'autre, en suédois et en allemand.

E. BEAUVOIS.

plus longuement que le *Kalevala* (chant IX, v. 39-266) l'origine du feu ; — la première partie de la pièce sur l'origine du feu (p. 336 des *Loitsurunoja*) est presque identique avec les vers 67-110 du chant XLVII du *Kalevala*.

LA

LÉGENDE D'ÉNÉE AVANT VIRGILE

TROISIÈME ET DERNIÈRE PARTIE

VII. — ÉNÉE A ROME

Quatre-vingts ans environ se sont écoulés depuis que la confédération latine s'est reconstituée sous les auspices de la religion de Lavinium ; quarante ans depuis que la louve d'airain est érigée sur le Palatin ; vingt-cinq ans depuis que les Grecs de Pyrrhus ont été chassés d'Italie par les descendants prétendus des vaincus d'Achille. En 250, pendant la première guerre Punique, le sénat de Rome s'avise de demander aux Etoliens par un message solennel la liberté des Acarnaniens, sous prétexte que seul autrefois, ce peuple s'est abstenu d'envoyer des secours aux Grecs contre les Troyens, auteurs de la nation romaine : *Trojanos, auctores originis suæ.* [1] Quelques années plus tard, nouveau message adressé au roi Seleucus, à celui-là sans doute qui mérita le surnom de Callinicus, message où le peuple romain promet à la Syrie son alliance et son amitié, si elle veut bien exempter d'impôts les Troyens, en faveur de leur parenté avec Rome. [2] Lorsqu'en 205, un oracle sibyllin ordonne d'aller chercher en Phrygie l'image de Cybèle, la Grande Mère des dieux, qui seule devait mettre fin aux succès d'Annibal, le sénat motive la demande qu'il adresse aux Phrygiens, en invoquant la communauté des races romaine et troyenne avec le nom d'Enée. [3]

[1]) Just. XXVIII, 1.

[2]) Suét. *Claud.* 25. L'empereur Claude, archéologue passionné exhuma plus tard cette lettre et en donna lecture au Sénat pour justifier une mesure analogue.

[3]) Hérod. Hist. I. 11, 3.

Cette même année un traité de paix conclu avec Philippe roi de Macédoine, renferme sous les mêmes prétextes des stipulations favorables aux habitants d'Ilion [1]. Lucius Scipion et son frère l'Africain, se rendant en Syrie pour combattre Antiochus, croient devoir s'arrêter dans la ville de Troie ; des félicitations sont échangées entre les citoyens de cette ville et les généraux romains [2]. On cite les noms d'Enée et des autres chefs troyens, partis après le sac de la ville pour fonder l'empire d'Italie ; on se glorifie de les avoir pour ancêtres communs. Or Ilion n'est plus habitée alors que par un ramassis d'Etoliens auxquels les rois de Macédoine, qui tantôt agrandissaient la ville et tantôt en changaient même l'emplacement, avaient mêlé une multitude prise parmi toutes les nations [3]. Y a-t-il quelque chose de moins sincère et de plus affecté que cet empressement à faire sonner une parenté contestable ? L'entrevue des Scipions et des Troyens modernes est une scène de comédie, dont les acteurs, affichant comme Mascarille et Jodelet, les uns par politique, les autres par vanité, des prétentions de noblesse apocryphe, devaient avoir peine à se regarder sans rire.

C'est ainsi que des actes publics et des démarches officielles, faisaient enfin passer du domaine de la fantaisie religieuse, dans les fastes authentiques de l'histoire, l'erreur péniblement élaborée, qui, sans cet appui, se fût sans doute promptement évanouie, avec les circonstances qui l'avaient fait naître. En même temps les annalistes et les antiquaires lui donnèrent la consécration littéraire. Si les séductions de la poésie héroïque des Grecs, colportée oralement le long des rivages de l'Italie, avaient suffi pour y populariser les noms les plus célèbres chantés par Homère et par ses successeurs, l'étude des textes eux-mêmes, commentés, traduits et imités après la seconde guerre punique, eut pour résultat de fortifier d'étendre et de classer des traditions jusqu'alors vagues et

[1]) Liv. XXIX, 12.
[2]) Liv. XXXVII, 46 ; cf. Just. XXXI, 8.
[3]) Niebuhr. *Hist. Rom.* I, 265.

incertaines. Les représentants du mouvement littéraire, historiens ou poètes, formés à l'école des Grecs, auraient pu apprendre d'eux à discuter les fables, à les bannir de l'histoire. Il y avait assez de vigueur et de maturité politique dans l'esprit romain, pour que dès l'abord Thucydide fût digne de lui servir de maître [1]. Malheureusement la littérature à Rome resta trop longtemps la propriété d'esprits subalternes, exclus par leur condition et par les préjugés ambiants, qu'ils justifiaient d'ailleurs dans une certaine mesure, des préoccupations publiques et nationales [2]. Imitateurs serviles de la poésie grecque, qu'ils tâchèrent d'acclimater comme un divertissement accessoire, ils imprimèrent aux facultés littéraires des Latins, une direction à laquelle il devint difficile de se soustraire plus tard. Homère et les tragiques, ces mythologues convaincus, donnèrent aux Romains les premières leçons : la littérature latine, jusqu'aux temps qu'on a appelés la décadence, devait rester dans tous les genres entachée de l'esprit mythique, sous la pire de ses formes, sous la forme voulue et délibérée, gâtée par l'imitation et pétrifiée par l'habitude. Aussi, pendant que chez les Grecs jusqu'à Euripide, la légende religieuse est une chose vivante qui se développe et se modifie spontanément par l'accord tacite de la foule et des poètes, à Rome où la religion traditionnelle vit surtout d'abstractions, la légende est en quelque sorte une superfétation du sentiment national. Elle participe à peine aux progrès généraux des intelligences, invariable dans son type primitif, et ne subissant d'autres transformations que celles qui peuvent la rendre plus vraisemblable, la soustraire aux objections d'une raison vulgaire et bourgeoise.

C'est ainsi que Nævius, Ennius, Caton, Cassius Hemina et Varron, sans parler de Fabius Pictor et de Cincius Alimentus dont il est aujourd'hui difficile de raisonner, ont traité la légende d'Enée. Quelque divergence qu'il y ait entre le génie

[1] Il est assez digne de remarque que la préface de Thucydide ait exercé sur les historiens romains une si faible influence, malgré la consécration que ses idées avaient reçu de Polybe.

[2] Cf. Mommsen, *Hist. Rom.* IV, ch. XIV, p. 185 et suiv.

de ces divers écrivains, entre leur savoir et les tendances de leur esprit, on ne s'aperçoit pas que du premier au dernier la critique ait réussi à mettre dans la légende plus de cohésion, ou, si la chose était impossible, qu'elle en ait éclairé les côtés faibles, et éveillé un scepticisme légitime. Parmi eux, les uns (ce sont surtout les poètes) se contentent sur le thème d'Enée, d'emboiter le pas aux Grecs et de fabriquer de la mythologie par la seule imitation des procédés épiques grossièrement appliqués. Les autres, dominés malgré eux et à leur insu par l'autorité d'une croyance devenue officielle, croient faire œuvre de piété ou de patriotisme, en comblant par la subtilité de l'imagination ou du raisonnement, les lacunes d'une tradition chancelante, en détournant de leur vrai sens les antiques symboles et les fables indigènes, par des efforts d'érudition dignes d'une meilleure cause.

Nævius dans ses Annales, où il chante avec plus de bonne volonté que de génie poétique, les événements des guerres puniques, rattache à la légende d'Enée la rivalité de Rome et de Carthage. Nous avons constaté que cette interprétation était au fond du sentiment populaire, qu'elle découlait naturellement de la signification politique attribuée depuis longtemps à la religion de la Vénus Latine. Le poète annaliste se chargea de lui donner un corps, d'en tirer pour son œuvre la part de merveilleux qu'il croyait indispensable. Les courts fragments qui en subsistent, nous prouvent qu'il prenait son sujet de loin, faisant assister le lecteur à la prise de Troie, puis à la fuite d'Enée [1]. Il montrait le héros, comme l'avaient fait Arctinos, Stésichore et Sophocle, sortant de la ville avec un grand nombre de ses compatriotes, et parmi eux des femmes qui le suivent en pleurant, la tête couverte de voiles. Mais si préoccupé que soit Nævius de mettre dans son merveilleux la vraisemblance historique, il ne donne encore aux Troyens qu'un seul navire qui les porte d'abord aux rives de Carthage [2]. C'est

[1]) V. ces fragments en vers saturniens dans les *Elementa doctrinæ metricæ* de Hermann, p. 620 et suiv. et Vahlen, *Cn. Nævi de bello pun. reliq.*
[2]) Serv. *En.* I, 170.

sans aucun doute à Didon ou à Anna sa sœur qu'il faut rapporter les vers où un personnage demande en termes aimables et élégants (*blande et docte*) à Enée comment il a quitté la ville de Troie. Le récit manque ; mais des expressions détachées permettent de conjecturer que la tempête, les plaintes de Vénus à Jupiter, la promesse d'un meilleur avenir et les péripéties du séjour à Carthage ont été empruntés par Virgile à son prédécesseur. Il en est de même de la visite d'Enée à la Sibylle de Cumes ; du moins la Sibylle était-elle nommée chez Nævius avec l'épithète de Cimérienne [1].

L'œuvre d'Ennius embrassait toute l'histoire de Rome depuis son origine fabuleuse, telle que nous la retrouvons encore chez Tite-Live, jusqu'aux temps où vivait le poète, dont elle glorifiait les plus illustres personnages [2]. Le sac de Troie et la fuite d'Enée en formaient comme le prologue. Il est difficile de déterminer les sources prétendues historiques où le poète a puisé ; sans doute il a eu recours aux annales de Fabius Pictor et aux livres des Pontifes, documents apocryphes et rédigés dans cet esprit que caractérise le mot célèbre de Mucius Scævola, rapporté par Varron : *Expedire falli civitates in religione* [3]. Très certainement Ennius a mis à contribution les traditions locales, fortement imprégnées d'hellénisme. Lui-même, par l'imitation systématique des procédés d'Homère, en a affaibli la partie nationale et développé les éléments étrangers. L'apothéose de Romulus et son admission dans l'Olympe, qui détonnent si fort dans l'ensemble des croyances romaines, ont été son œuvre [4]. Jusque-là, pour Romulus comme pour Latinus et peut-être pour Enée, la légende populaire s'était bornée à constater naïvement la mystérieuse disparition des héros après une existence semée d'exploits merveilleux.

1) Var. chez Lactance, I, 6, 9 et Strab. VI, 243 ; cf. Preller, *Rœm. Myth.* 267 et 673, et Schwegler, 84 et 85.

2) Vahlen, *Ennian. poes. reliq.* p. XX et seq.

3) Chez St-August. *Civ. dei*. IV, 27.

4) Elle avait été inventée par Dioclès de Péparèthe (Plut. *Rom.* I), puis accréditée par Fabius Pictor et par Ennius. V. une autre forme de la même légende, ib. 4. Cf, Bouché-Leclercq, les *Pontifes*, 52.

« *Nusquam comparuit* » disait la piété des foules, se servant d'une vieille expression qui subsista jusqu'à l'extrême décadence dans les annales et les histoires [1]. Saturne et l'âge d'or, Évandre identifié avec Faunus, Hercule avec Hêraklès et la transformation poétique de sa lutte contre Cacus, sont encore des inventions d'Ennius, du moins sous leur forme précise et anthropomorphique [2]. L'influence d'Evhémère, combinée avec celle de la poésie épique des Grecs, poussa même jusqu'au réalisme grossier le procédé qui veut fabriquer de l'histoire avec des fables. Quelque restreint qu'ait été le crédit des poètes à Rome durant cette première période de la littérature, quelque effacé que soit leur rôle religieux comparé à celui des anciens poètes de la Grèce, qui pourra jamais mesurer l'étendue de leur action sur le sentiment national ? Outre que le talent d'Ennius était très capable, pour le temps où il vivait, d'agir fortement, au moins sur les esprits cultivés, il trouvait le terrain préparé par la popularité d'Homère et de ses fables dans les cités maritimes, par les rapports immédiats et prolongés des Grecs avec les Romains durant les âges précédents, par l'autorité toujours plus considérable des oracles sibyllins, introduisant graduellement dans la religion indigène les dieux et les cérémonies d'origine grecque. Il répondait en tous cas, par son merveilleux factice, à un besoin d'idées plus précises, de croyances plus artistiques qui poussaient à l'anthropomorphisme les pâles abstractions d'autrefois.

Que l'hellénisme religieux des poètes, tels que Nævius et Ennius, fût en train de devenir populaire, rien ne le prouve mieux selon nous, que les aberrations mythologiques et histo-

[1] V. chez Preller, 84, un grand nombre de textes latins et grecs où se retrouve cette expression.

[2] Sur l'anthropomorphisme d'Ennius, suivant les procédés d'Evhémère, cf. Preller 28 et suiv. 32, 65 ; Marquardt, III, 57 et suiv. et l'ouvrage de M. B. de Block. *Evhémère, son livre et sa doctrine*, Mons, 1876. Denys (I, 41 et suiv.) raconte la légende d'Hercule et de Cacus *d'après beaucoup d'auteurs*. Ennius était certainement du nombre. Cf. M. Bréal, *Hercule et Cacus*, III, p. 37 et suiv. Sur les poèmes d'Ennius considérés comme un document historique. Voir Schwegler, 85 et suiv.

riques du vieux Caton[1]. Quoique opposé par tempérament et par conviction patriotique à l'importation des idées grecques en général, et représentant avec une ténacité emportée le vieil esprit national, Caton n'en a pas moins fait dans ses *Origines*, des concessions énormes aux fables helléniques. Il a accueilli sans sourciller la plupart des traditions apocryphes qui rattachaient les villes de l'Italie centrale à quelque héros du cycle grec ou troyen ; il a méconnu comme à plaisir le caractère d'un grand nombre de traditions indigènes. Personnellement peu versé d'abord dans la connaissance des lettres grecques, qu'il étudia tard et en maugréant, n'ayant lu, quand il écrivit ses Origines, ni Timée, ni Antiochus, ni Aristote[2], Caton n'a dû puiser le plus souvent ses renseignements que dans la chronique locale. C'est ainsi qu'il a attribué la fondation de Tibur à Catillus[3], un Arcadien préfet de la flotte d'Evandre ; celle de Politorium à Polites fils de Priam, venu en Italie avec Enée, puis trahissant sa cause[4]. Ainsi encore d'après Caton (cette tradition pourrait bien remonter à Stésichore) Oreste, Pylade et Iphigénie seraient venus à Rhegium expier le parricide légendaire[5]. Enfin à en croire Servius et si son témoignage est exact, Sabus Sancus, le héros éponyme des Sabins et l'ancêtre de leur race, aurait été originaire de Lacédémone[6]. Pour que le plus entêté des Romains payât un aussi large tribut à l'hellénisme mythique, il faut bien admettre que l'esprit national en était fortement pénétré, que les poètes et les historiens de l'antiquité romaine ont été trop souvent, non les auteurs responsables mais les porte-voix inconscients et sincères des fables grecques devenues populaires.

[1]) Cf. Preller, 28 et 29. Schwegler, 81 et suiv. et sur le point particulier d'Enée, Schwegler, 283 et suiv.

[2]) C'est ce que Niebuhr a conjecturé avec beaucoup de vraisemblance. *Hist. Rom.* I, 18, cf. Corn. Nep. *Cat.* 3 : Multa industria et diligentia comparet, nulla doctrina.

[3]) Solin. II, 8.

[4]) Serv. *En.* V, 564.

[5]) Prob. *in Virg. Bucol.* p. 348.

[6]) Serv. *En.* VIII, 638. Denys dit, au contraire, que Caton considérait Sabus Sancus comme une divinité indigène, II, 49.

Les nombreuses citations que nous rencontrons dans les remarques de Servius sur l'Enéide, prouvent que Caton avait fait une large place dans ses recherches à la personnalité d'Enée et à l'immigration troyenne [1]. Son récit, dans les parties essentielles, différait peu de celui que Denys a développé et enjolivé plus tard ; l'historien contemporain d'Auguste paraît avoir fondu ensemble les travaux de Caton et de Varron, en y ajoutant des variantes tirées des auteurs grecs, sans doute parce que la critique commençant à s'éveiller, remarquait des incohérences et des absurdités. Le récit de Denys nous étant connu, je me bornerai à noter les différences. Enée après avoir débarqué fondait une première ville qu'il appela Troie, à quelque distance de Lavinium. Les rapports de Latinus avec le héros étranger ne sont pas d'abord ceux de l'alliance et de l'amitié comme chez Virgile. Latinus au contraire succombe en combattant contre les Troyens ; il est vrai qu'ailleurs il est leur allié contre Turnus et Mézence [2]. Énée disparaît dans le Numicius avant la victoire définitive, mais après avoir tué Turnus. La guerre est terminée par Ascagne qui tue Mézence, tandis que chez Denys, ce dernier survit et conclut un traité avec ses adversaires. C'est plus tard seulement que, pour adoucir l'odieux d'un mariage d'Enée avec la fille du roi tué de ses mains, on rarrangea les traditions, en les accommodant à des sentiments moins barbares [3]. Pour Caton comme pour Nævius, les Troyens ne forment que l'équipage d'un seul navire ; sept cents arpents de terre, accordés par le roi Latinus, suffisent à l'empire naissant ; ce qui réduirait leur nombre à cent, si Niebuhr a eu raison de conjecturer

[1]) Cat. chez Serv. *En.* I, 5, 267, 269, 570 ; III, 711 ; IV, 427, 720 ; VI, 760 ; VII, 158 ; IX, 745 ; XI, 316. Cf. Hygin. *fab.* 260 ; Aur. Vict., *de Orig. Gent. Rom.* XII, 5. Anchise chez Caton aborde aussi dans la terre promise (Serv. En I, 267) et Denys suit cette tradition, I, 64. Sur la Troja fondée par Enée près de Lavinium, cf. Heyne, Excurs. III au livre VII de l'Enéide.

[2]) Cette confusion est partout dans la légende latine. Que l'on compare le récit de Justin, XLIII, 1, 10 avec celui de Dion Cassius, fragm. IV, 7, et avec celui de Tite-Live, I, 1, 10 : il n'y a pas de conciliation possible. Tite-Live ne dit rien de la mort de Turnus ; I, 2, 2.

[3]) Cf. Boissier. *Relig. Rom.* I, 28.

que Caton en s'arrêtant à ce chiffre, a pensé à la mesure plébéienne des terres [1]. Lorsqu'on s'avisa de l'invraisemblance qui, tout en noyant une faible poignée d'étrangers dans le flot de la population indigène, la présentait néanmoins comme la semence de la nation future, on augmenta leur nombre, on grossit l'importance des terres qui leur furent attribuées; le navire unique que Procope, l'historien de la guerre des Goths, prétend avoir vu encore à Rome de son temps [2], alors qu'il n'y existait pas sous le règne d'Auguste, ce navire devint une flotte entière.

Varron consacra ses facultés critiques, non à ébranler la légende mal bâtie par ses prédécesseurs, mais à lui donner la vraisemblance, la dignité et la cohésion qui lui faisaient défaut. Le célèbre polygraphe crut devoir s'occuper d'Enée avec un soin particulier [3]; il fit tout exprès, nous apprend Servius, le voyage d'Épire où Enée s'était arrêté avant d'aborder en Sicile et en Italie; il visita tous les lieux où la tradition populaire l'avait fait passer et surtout cette mystérieuse île de Samothrace, patrie prétendue des Pénates, parce qu'elle était celle des Cabires, devenus les Grands Dieux par le développement du mysticisme grec. Enfin Varron composa un ouvrage spécial sur les familles troyennes de Rome [4], établissant leur filiation prétendue sur des considérations d'étymologie et de religion dont on ne peut plus que soupçonner le caractère général. Pour que l'immigration troyenne acquière l'importance d'un fait historique, Varron porte à vingt le nombre de leurs navires : c'est le chiffre adopté par Virgile [5] :

[1] Niebuhr, *Hist. Rom.* I, 271. Cassius Hemina comptait six cents Troyens et ne leur attribuait que cinq cents arpents de terre ; chez Solin, II, 14. Denys, I, 59, leur accorde quarante stades et Appien, chez Phot. *Cod.* 57, p. 16, quatre cents. Ces terrains étaient fort mauvais : V. la plainte d'Enée rapportée par Fabius Pictor (chez Serv. Æn. I, 3) : Agrum macerrimum littorosissimumque. Le mot n'a pas cessé d'être vrai.

[2] Procop. *Bell. Goth.* IV, 22.

[3] Chez Serv. Æn. I, 378, 382 ; III, 12, 148, 256, 349 ; VIII, 12.

[4] Serv. Æn. V, 704. Hygin avait écrit aussi « *de familiis trojanis* » (ib. V, 389).

[5] Æn. I, 381.

Bis denis Phrygium conscendi navibus æquor.

En masquant ainsi les côtés faibles et absurdes de la légende, Varron nous laisse supposer qu'il les avait suffisamment entrevus pour concevoir des doutes. Mais comme elle avait quitté depuis deux siècles déjà le domaine de la religion mythique (*myticum*, *nugatorium*) et conquis sa place dans celui de la religion civile (*civile genus*)[1], sa piété prudente le porte à confirmer péniblement une erreur, qu'il lui eût été moins difficile de démolir.

Le livre de Varron « *de familiis Trojanis* » et son grand traité sur les *Antiquités divines et humaines*, appartiennent d'ailleurs à un temps où les mythes et les légendes, indifférents en eux-mêmes, objet du scepticisme des gens éclairés, étaient exploités au profit des ambitions politiques et des vanités nobiliaires. Le nom d'Enée, après avoir, pendant un millier d'années, peut-être davantage, traversé toutes les phases de l'évolution mythique, était designé par la gloire acquise et par sa singulière fortune, à une nouvelle et suprême métamorphose, qui consacrera toutes les antres en les éclipsant. Une famille que les caprices du sort et l'audacieux génie de ses représentants placent bientôt au premier rang de la première nation du monde, va revendiquer ce nom comme sa propriété héréditaire, et par lui justifier ses prétentions à l'empire universel. Pour juger comme elle mérite de l'être cette confiscation de la légende d'Enée au profit exclusif d'une famille, après cette autre confiscation qui en a dépouillé tant de peuples au profit de Rome, il faut la replacer dans le milieu et dans les circonstances où elle put s'accomplir. Elle ne fut pas plus un événement isolé dans la société de Rome que César n'y a été le seul ambitieux ; mais parce que le génie et l'ambition du dictateur ont fait pâlir toutes les personnalités politiques ou militaires de son temps, le nom d'Enée heureusement associé au sien, laisse dans l'ombre tous les autres noms, moins heureux ou moins

[1] Sur les trois religions de Varron, V. S. August. *Civ. Div.* VI, 5. et IV, 27.

bien portés. Dès le troisième siècle, on avait commencé à Rome de falsifier l'histoire nationale, avec la religion indigène, en y introduisant des généalogies apocryphes. Les oraisons funèbres dont parle Cicéron[1] étaient conçues dans un esprit de vanité et d'ostentation littéraire qui ne se contentait plus de noblesse historique, mais croyait devoir remonter jusqu'à l'illustration fabuleuse. S'il n'est pas absolument démontré que les familles rapportassent dès ce moment leurs origines au cycle troyen et grec, la chose est du moins fort probable.

Du moment que les villes revendiquaient des ancêtres chantés par Homère, il est tout naturel de supposer que des individus confondaient leur histoire avec celle des villes. Ainsi les Mamilius, d'une noble famille de Tusculum, rattachaient l'origine de leur race et celle de leur patrie à Telegonos, fils d'Ulysse[2]. Si nous possédions autrement que par fragments la littérature épique et tragique du second siècle, et surtout les quelques essais de tragédie nationale dont il ne subsiste plus guère que les titres, nous y verrions sans aucun doute par quelles subtilités d'interprétation étymologique et quelles fantaisies d'archéologie, Ennius, Pacuvius, Accius ont tâché de fabriquer des parchemins à leurs protecteurs, en remontant jusqu'à l'Olympe des grecs. Les grammairiens étrangers qui, comme Livius Andronicus, traduisaient les épopées homériques ou les interprétaient dans les maisons des plus illustres citoyens, prouvaient l'utilité pratique de leur enseignement, en rattachant les fables dont l'explication les faisait vivre, aux traditions nationales en général, et aux généalogies suffisamment embrouillées de leurs patrons en particulier. Pour eux, il y a longtemps que l'Olympe et les héros épiques ont cessé d'être pris au sérieux : ils ne se font point scrupule de s'en servir pour divertir la jeunesse de Rome confiée à leurs soins, pour flatter les parents qui seront trop heureux de figurer par de prétendus ancêtres dans le catalogue de l'Iliade et parmi les compagnons d'Ulysse. Avant César, un grand nom-

[1]) *Brut.* XVI. Cf. Liv. VIII, 40.
[2]) Liv. I, 49. Den. IV, 45. Festus, Mamiliorum, p. 130.

bre de maisons romaines se donnaient pour auteurs des compagnons d'Enée ; deux, celle des Emiliens[1] et celle des Jules, prétendaient descendre d'Enée lui-même. Au temps d'Auguste, Denys affirme qu'il existe encore à Rome cinquante familles dont l'origine se rattache à l'histoire fabuleuse de Troie[2]. L'exagération est évidente : il n'y avait pas alors à Rome en tout cinquante familles de souche authentiquement patricienne. Outre les Emiliens et les Jules, il y en a huit dont on cite les noms : les Cæcilius, les Clælius, les Geganius, les Memmius, les Sergius, les Cluentius, les Junius et les Nautius[3]. Cette dernière seule a légué à la postérité les raisons de sa filiation prétendue. Elle possédait le culte de Minerve à titre de *sacrum gentile* ; et comme le nom même de la famille faisait supposer que son premier auteur avait été un marin fameux, elle prétendit avoir amené le Palladium dans le Latium, en compagnie d'Enée, ou l'avoir reçu des mains de Diomède[4]. Ce qui pour les autres maisons donnait quelque apparence à des généalogies héroïques, c'était le plus souvent une ressemblance de noms : la noblesse de Rome se faisait troyenne à la faveur d'un jeu de mots.

La noblesse des Césars n'est pas plus sérieuse que toutes les autres ; mais on peut lui appliquer ce que Tite-Live, au début de son histoire, dit de l'illustration fabuleuse de Rome en général : S'il faut permettre à un homme de consacrer ses origines en les rapportant aux dieux, la gloire de César est telle que ses prétentions n'ont rien que de vraisemblable. Il les a justifiées mieux que tous les autres qui, avant lui et autour de lui, en formulaient d'analogues. C'est là, toutefois, une excuse de sentiment qui ne dispense pas l'histoire d'examiner de plus près les parchemins des Jules. L'abbé Vatry, dans un substan-

[1]) Paul. Diac. Æmiliam, p. 23.
[2]) Den. I, 85. Cf. Schwegler, 335.
[3]) Pour les Memmius, les Sergius et les Cluentius. V. Virg. *En.* V. 117 et suiv.; avec le commentaire de Servius; pour les autres Paul. Diac. p. 44, Caeculus, p. 55, Cloelia, et p. 167, Nautiorum. Den. IV, 68, VI, 69.
[4]) Serv. *En.* II, 166, III, 407. V. 704.

tiel mémoire inséré au recueil de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres de 1743, l'a fait avec une remarquable pénétration[1]. Il excelle surtout à mettre en relief l'absurdité des raisons fournies par Denys d'Halycarnasse à l'appui de la légende d'Enée et des revendications nobiliaires des Césars ; mais il oublie d'expliquer comment cette absurdité obtint créance à Rome, par les nombreux points d'appui que la politique et la vanité lui avaient trouvés dans les institutions religieuses.

Le premier argument sur lequel les Iules fondaient leur parenté prétendue avec Enée est une ressemblance de noms. Ascagne, fils d'Enée, dont Homère ne parle pas encore, et que la table Iliaque a pu prendre chez Stésichore, est appelé dans la légende des surnoms d'Euryléon et d'Ilus ; il aurait pris ce dernier, que l'on peut expliquer par *Iuvulus, le brillant*[2], après sa victoire sur Mézence. C'est la tradition suivie par Virgile, Ovide et généralement par tous les poètes favorables aux prétentions des Césars. D'autres ajoutaient qu'Ascagne avait eu un fils à qui il donna le nom de Iulus et qui se trouva évincé du trône des Latins par Silvius, fils posthume d'Enée et de Lavinie[3]. Cet Iulus, transformé par la famille des Jules en Iulius, dut se contenter, après l'avènement de son oncle, d'un pontificat qui devint héréditaire dans sa famille. Le Julius Proculus qui s'avisa le premier, suivant la légende, de l'apothéose de Romulus[4], aurait été un de ses descendants directs. Le consul Iulius qui en 323 de la fondation de la ville, dédia à Rome le premier temple en l'honneur d'Apollon, serait un représentant de la même famille[5].

Rien n'est moins établi que l'existence d'un premier Iulius,

[1]) V. l'index bibliographique.

[2]) Den. I, 70. Son nom chez les anciens est dérivé de Jupiter ; Cæsar et Caton chez Aurel. Vict. 15, donnent tous deux cette étymologie. Hartung, I, 85 admet que Julus est un diminutif de Dius. Cf. Virg. *En.* I, 267 et la remarque de Servius. L'étymologie : Juvulus-Iulus est indiquée par Schwegler, 338, n. 8.

[3]) Diodor. chez Euseb. *Chron.* I, 46, 4.

[4]) Cic. *Rep.* II, 10, 20. Den. II, 63. Plut. *Rom.* 28.

[5]) Liv. IV, 29.

dont la race se serait prolongée à travers les siècles jusqu'à Jules César. Le nom même d'Ilus ou d'Iulius appliqué à un fils d'Enée paraît être d'invention récente ; tout prouve que César en personne en a dû être l'auteur [1]. Afin d'appuyer les raisons tirées de la ressemblance des noms, et qui sont évidemment insuffisantes pour établir une filiation aussi éloignée, on y joignit la transmission d'un culte privé « *sacrum gentile,* » qui pourrait être celui de Veiovis, mais qui plus probablement a été celui d'Apollon. On trouve le nom de Jules sur un vieil autel de Bovillæ, cité qui fut anciennement en rapport avec Albe d'où le Julius Proculus contemporain de Romulus était originaire ; ce nom y est associé à un culte privé de Veiovis [2], antique divinité des Latins, qui au temps de Sylla est complétement tombée en désuétude. C'est sans doute le motif qui porta la famille des Jules à revendiquer de préférence comme culte héréditaire celui d'Apollon, beaucoup plus célèbre et plus recommandable. La filiation s'arrêtait ainsi à ce consul Iulius qui avait dédié dans Rome le plus ancien temple d'Apollon ; et ce n'était plus que par une supposition gratuite qu'on pouvait la faire remonter plus haut, jusqu'aux temps antérieurs à la fondation de la ville. Mais du moment que l'on admettait qu'Enée fût venu de Troie fonder Lavinium et par son fils la ville d'Albe, berceau de la cité romaine, on ne pouvait s'empêcher de reporter jusqu'à lui l'introduction du culte d'Apollon en Italie. On n'était pas embarrassé pour si peu. Auguste affecta de consacrer cette hypothèse en rajeunissant la personnalité et le culte d'Apollon : il lui éleva un temple sur le Palatin et l'entoura d'un éclat inusité avant lui [3]. La Triade Apollonique fut comprise dans la célébration des Jeux séculaires, qui jusque-là avaient lieu en l'honneur des divinités telluriques et infernales. Le *Ludus Trojanus*, carrousel de jeunes patriciens, dont il est fait mention pour la première fois par les

[1]) Schwegler, 338, n. 8.
[2]) Klausen, *Æneas*, etc., p. 1083. Cf. Preller, 235 et suiv.
[3]) Serv. *En.* X, 316 : Cæsarum familia sacra retinebat Apollinis. Suét. *Oct.* 94. Dion Cas. 45, 1, etc. Cf. Klausen, II, 1102.

écrivains du temps de Sylla, fut associé de même à la religion Apollinique. Or c'est encore une corruption du langage qui transforma en troyen un amusement essentiellement national. *Troia* dans la langue primitive du Latium paraît avoir été identique à *Circus*, et le verbe *truare* ou *troare* était un synonyme de *movere* [1]. Iulus, fils d'Enée fut considéré comme ayant introduit en Italie ce jeu qui avait sa place marquée parmi les réjouissances du grand cirque, instituées par Tarquinius Priscus ; avant que la légende d'Enée se fût acclimatée à Rome, c'est-à-dire avant la seconde guerre punique, ce jeu se rattachait au culte de Jupiter Capitolin et s'expliquait par des coutumes indigènes. Le *sacrum gentile* d'Apollon dans la maison des Jules, a pu se transmettre en effet depuis la dédicace du temple en 323 ; mais la transformation d'un carrousel romain, faisant partie des *Grands Jeux*, en *ludus trojanus* est beaucoup plus récente ; elle ne semble en aucune façon remonter au-delà du premier siècle avant notre ère. En popularisant cette partie de la légende dans l'Énéide, Virgile flattait les prétentions d'Auguste ; de même que les Nautius revendiquaient la propriété du culte de Minerve dont ils auraient ou apporté ou reçu l'image après la ruine de Troie, ainsi les Jules établissaient l'antiquité de leur race et sa descendance divine par la possession bien antérieure à la période historique du culte d'Apollon et par l'institution du jeu Troyen. Servius dit expressément qu'ils avaient la garde de ce culte ; Mommsen après O. Müller, par l'étude approfondie qu'il a faite des collèges religieux à Rome, a admis le bien-fondé de ces prétentions, tout en plaçant leur origine vers l'année 430 avant notre ère, alors que Rome vit sur l'injonction des oracles sibyllins, le premier temple d'Apollon [2].

Il est assez digne de remarque que César ait préféré se rat-

[1]) *Cf.* Marquardt, III, 556 et surtout Klausen, 820 et *suiv.*, à qui nous em-
pruntons une interprétation étymologique en tout cas fort vraisemblable ; c'est
aussi ce qu'a fait Preller, 687, qui rappelle *Trossuli*, les cavaliers.

[2]) Mommsen, *de colleg. et sodalit. Rom.*, p. 115 : Juliam gentem Apollinis sacra habuisse, ut Nautiam Minervæ.

tacher à Enée et aux Troyens, non par Apollon, dont sa famille possédait le culte, mais par Vénus, mère d'Enée suivant la légende homérique[1]. Cette origine divine il ne négligeait aucune occasion de la faire valoir devant le peuple ; et même dans l'intimité il aimait à l'invoquer. Lorsqu'il prononça l'oraison funèbre de sa tante Julia, il eut grand soin de remarquer que par ses aïeux maternels elle remontait jusqu'aux rois, par ses ancêtres paternels jusqu'aux dieux eux-mêmes : double consécration de ses visées politiques. « Par Ancus Marcius, les Marcii sont rois, et ce nom fut celui de sa mère : de Vénus descendent les Jules qui sont notre famille. Ainsi notre race possède la sainteté des rois qui a tant de prestige devant les hommes ; et elle brille encore de l'éclat des dieux qui fait pâlir celui des rois. » Lorsqu'il dédia plus tard un temple à Vénus, ce fut sous le double vocable de *Victrix* et de *Genitrix*[2]. Il apparaissait ainsi comme l'Enée des temps nouveaux, comme le fils et le favori de la déesse qui porte bonheur et réalisait en lui, par d'incessants triomphes, l'empire du monde jadis promis au rejeton d'Anchise par les destins. Peu nous importe de savoir que César ait eu foi lui-même dans sa généalogie ; il est probable, étant donné le caractère de l'homme et l'esprit des temps, qu'en l'affichant publiquement et avec ostentation, il songea simplement à exploiter la simplicité populaire et pratiqua à sa manière le principe du pontife Scævola : *expedire falli civitates in religione*. Il crut devoir à son entourage même des marques solennelles de sa piété intéressée : dans la nuit qui précéda Pharsale, il invoqua Vénus sa mère, en même temps que Mars le divin fondateur de Rome[3]. Il portait toujours sur lui l'image de Vénus Victorieuse et dans les occasions solennelles affectait de donner son nom comme mot d'ordre aux tribuns des légions.

Chose singulière ! Les ennemis mêmes de la famille des

[1]) Suét. *Jul.* 6. Dion Cas. 42, 34. App. *B. C.* II, 68. Virg. VI, 756.
[2]) Prop. IV, 1, 46. Cf. Preller, 388 et suiv.
[3]) Dion Cas. 43, 43

Iules et de la personne de César respectaient ces prétentions généalogiques : sans doute parce qu'ils en émettaient de semblables et n'étaient pas fâchés, pour leur prestige personnel ou celui de leurs partisans, d'en mettre le principe hors de contestation. La descendance troyenne de Rome étant devenue une sorte de dogme d'état, on ne pouvait contester les liens qui unissaient César à Vénus, qu'en ébranlant les traditions désormais sacrées sur l'origine de la nation romaine. Le superstitieux Pompée, depuis que son astre pâlissait et que celui de son rival brillait en plein ciel, rend hommage jusque dans ses songes, aux destinées du fils de Vénus. Lorsqu'ils pressent sa défaite, elle prend à ses yeux toutes les proportions d'un événement divin : être vaincu par César c'est pour lui parer le temple de Vénus [1]. Le sanctuaire qu'il avait lui-même élevé à cette désse auprès du théâtre où il recueillit d'abord tant de témoignages d'une popularité trompeuse, ne devait pas prévaloir contre les sympathies maternelles. On aimerait à supposer qu'un Catulle, un Calvus ou tout autre partisan de Pompée, que ne gênaient point des scrupules religieux, se fussent indignés ou eussent éclaté de rire, avec quelque allusion satuirique aux prétention sde leur adversaire. C'est à peine si Cœlius en écrivant à Cicéron se permet un sourire discret à propos du *Venere prognatus* [2], et si l'orateur lui-même s'avise d'associer ce titre aux honteuses débauches de César : *florem ætatis a Venere orti in Bithynia contaminatum.* » Auguste le premier s'en moque ouvertement, lorsque raillant Antoine qui lui, prétendait descendre d'Hercule, il dit plaisamment au triumvir « que César n'aurait pas manqué de l'adopter, si en sa qualité d'Eneade il lui avait été permis d'introduire un Héraclide dans sa famille [3]. » Quant à la foule, elle accepta aveuglément une fable que confirmaient avec tant d'éclat les succès du héros. Parmi tous les patriciens de Rome, quel autre était plus digne que César de descendre

[1] Plut. *Pomp.* 68.
[2] Cic. *Ep. Fam.* VIII, 15, 2.
[3] App. *de Bel. Civ.*

d'Enée? César profita de cette idée populaire pour donner à ses visées dynastiques la sanction de la légitimité. Ne forma-t-il point le projet de vouloir réaliser à la lettre la prédiction de Poseidon dans l'Iliade en transférant le siège de l'empire à Ilion? Il se borna à combler les Troyens modernes de faveurs et de bienfaits; ses successeurs de la famille Julia jusqu'à Claude le dernier des Énéades, persévérèrent dans cette politique. Le souvenir même de la mort du dictateur fut trasmis à la postérité, associé à la légende troyenne. Suétone racone[1] que quelques mois avant l'assasinat, des colons envoyés à Capoue en vertu de la loi Julia, pour y construire, mirent à découvert, en fouillant le sol, de vieilles tombes, et dans le nombre celle du troyen Capys fondateur de la ville. Elle renfermait une table d'airain sur laquelle se lisait cette inscription: Lorsqu'on aura mis au jour les ossements de Capys, il arrivera qu'un homme issu du sang des Iules sera frappé par la main d'un de ses proches: mais le malheur de l'Italie sera sa vengeance. » Capys fondateur de Capoue et Enée ancêtre de César, sont des fables de même provenance et qui devaient fatalement se rencontrer. Lors même que chacune d'elles pourrait se défendre isolément, elles se discréditent en s'enchevêtrant l'une dans l'autre et tombent de concert. Tant que les Césars occupèrent l'empire, nul n'eût osé les contester; peut-être même que nul ne songea à le faire. Le jour où dans la personne de Néron une autre race arriva au pouvoir, le respect pour la légende d'Ené commença à diminuer; il semble que sous les Flaviens il fût entièrement éteint; du moins Tacite[2], mentionnant le plaidoyer que sous le règne de Claude, Sénèque avait écrit pour Néron en faveur des Troyens, dit dédaigneusement qu'il était question des Romains descendants de Troie, d'Enée l'ancêtre de la famille Julia, et d'autres vieilleries analogues qui ressemblent fort à des fables: *aliaque haud procul fabulis vetera.*

[1]) Jul. 81.
[2]) Annal. XII, 58.

En définitive, la popularité d'Enée, fondateur de la royauté romaine et ancêtre des Jules, fut courte et toute de circonstance. Il convient même de distinguer ces deux titres, le second étant sorti du premier par une supercherie politico-religieuse dont l'oraison funèbre de Julia, femme de Marius, fut la première manifestation solennelle. Quoique la fortune extraordinaire de César, habilement associée aux traditions issues de Lavinium, dût en rehausser singulièrement le prestige aux yeux des masses, Enée et César l'un portant l'autre, ne réussirent pas, même au temps de leur plus grande faveur, à provoquer les sentiments de vénération populaire que réveillaient les vieux noms de la légende vraiment nationale, Faunus, Hercules, Romulus et Numa[1].

Il leur était cependant réservé d'être recueillis par un poète de génie, avec une sollicitude qui a tous les caractères de la sincérité et une ardeur qui ne s'explique que par la foi. On n'attend pas de nous que nous fassions ici ressortir les qualités de l'Enéide considérée comme un monument de mythologie et d'histoire. Ce travail a été fait par MM. Boissier et Benoist, sans parler des études de Sainte-Beuve, malheureusement limitées au premier livre, et fait de façon à rendre superflue, dangereuse même toute tentative nouvelle. Il nous suffira de répéter avec ces maîtres éminents, que toutes les traditions antérieures que nous avons examinées, Virgile les a fondues harmonieusement dans un poème où la pauvreté de la matière fait estimer davantage le mérite incomparable de l'ouvrier. Nævius, Ennius, Caton, Varron, tous les annalistes de l'âge précédent, tous les poètes, ont été mis à contribution pour la composition de l'Enéide, et cela avec un goût judicieux, une science profonde, un souci constant de la couleur historique et aussi une intelligence quelque peu attristée des difficultés inhérentes au sujet, de ses invraisemblances et de ses bizarreries[2].

[1]) Cf. Schwegler, 309 et suiv. Cet auteur remarque qu'aucune des fêtes romaines, si nombreuses d'ailleurs, aucun jeu solennel ne lui a jamais été spécialement consacré.

[2]) Cf. Niebuhr, I, 276.

Si l'on fait la part de l'imitation des Grecs dans l'arrangement des épisodes et dans la peinture des détails, plus on pénètre les secrets de la composition proprement dite et plus on est frappé des préoccupations nationales de l'auteur, de ses efforts inquiets pour donner à des matériaux disparates et incohérents non pas seulement la vraisemblance artistique, mais l'autorité de l'histoire. Aux renseignements fournis par les archéologues de profession, s'ajoutent les données de la chronique locale. Virgile a pénétré les secrets des plus vénérables sanctuaires, dépouillé les archives du pontificat, scruté les livres sibyllins, consulté les documents sacrés sur la fondation des villes, plongé avec le regard du poète et celui de l'antiquaire dans les ténèbres qui enveloppent les migrations primitives des peuples, l'origine des grandes familles, les transformations sociales et l'élaboration des croyances religieuses. Il a voulu montrer non pas à l'aide d'une fiction brillante et vide, mais en prenant ses appuis dans la réalité de l'histoire, que les prophéties des Homérides sur la descendance d'Aphrodité s'étaient accomplies en Italie par la domination d'Auguste[1].

Il importe peu que son œuvre, qui devait être à la fois la glorification de Rome et celle des Césars, ait servi les desseins d'un homme dont la fortune est plus étonnante que sa vertu n'est respectable. Virgile ayant choisi pour sujet une épopée sur les origines fabuleuses de Rome, n'était pas plus libre d'en changer le héros légendaire que son successeur réel. Il y a près de cent ans que l'opinon publique cherchait parmi les représentants des grandes familles celui qui devait vérifier l'arrêt des destins, et accomplir les oracles de la Sibylle avec ceux d'Homère, en personnifiant l'empire du monde conquis par la nation romaine. Les évènements et non Virgile s'étaient chargés de désigner cet homme : il n'est pas douteux que si le sort avait aussi bien favorisé Pompée que son adversaire, le point de départ et le développement général de l'épopée virgilienne auraient pu être les mêmes ; le point d'arrivée

[1]) Cf. Heyne. *Introd. à l'En. : De Rerum in Æneid. tractat. inventione.*

seul avec les allusions personnelles s'en fût trouvé changé. Toutefois, la chute de la République et la domination d'un seul ont été nécessaires à la conception de l'Enéide. Par une sorte de mirage, l'aventurier heureux qui confisquait à son profit l'œuvre des siècles, donnait à l'image indécise d'Enée, héros douteux, la réalité objective dont avaient besoin l'esprit du poète pour travailler à son aise et l'instinct des foules pour comprendre l'ouvrage. Telle qu'elle est sortie des mains de Virgile, en dépit des efforts considérables qui devaient y mettre l'unité et la vraisemblance, la personnalité d'Enée est une figure artificielle, quelque chose de raide et d'équivoque où l'on chercherait vainement l'harmonieuse vitalité des héros d'Homère. Enée, fondateur de Lavinium et premier souverain de la nation romaine, n'est pas une statue coulée d'un seul jet, par la puissante imagination d'un peuple artiste et par un poète de génie. C'est une figure faite de pièces rapportées et souvent disparates. Les soudures y sont visibles et blessent l'œil, quelque art que le poète ait mis à les dissimuler : ce n'est pas sa faute, c'est celle de son sujet [1].

En résumé, on peut considérer la légende d'Enée ou comme une fiction voulue, produit de l'ambition politique et de l'imposture religieuse, ou comme une fable étrangère transplantée dans un sol nouveau et s'y modifiant spontanément ; ou comme une tradition indigène, obéissant dans son développement aux lois générales de l'évolution des croyances et des mythes ; ou enfin comme une résultante complexe de ces éléments divers amalgamés ensemble. Nous avons prouvé que cette dernière manière de l'envisager était la seule justifiée par les faits. Enée n'est pas un personnage historique ayant fait matériellement et réellement le voyage que la légende lui prête : son nom seul, escorté de fictions diverses, s'est mis en route à travers les mers ; la fable s'est développée en voyageant. Mo-

[1] Cf. *Mémoires de l'Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1745. T. XIX, p. 345 : Discours sur la fable de l'Enéide, par l'abbé Vatry ; surtout p. 356 vers la fin.

doste encore, lorsqu'elle touche le sol de l'Italie, et gardant ses allures d'étrangère, elle ne tarde pas à perdre son caractère primitif au contact des croyances nationales. Sous l'influence de la politique et des ambitions personnelles, le passage de l'hellénisme dans la latinité se précipite, s'opère à l'aide de procédés grossiers, d'adaptations forcées, au prix d'efforts voulus et de combinaisons systématiques. Sous sa dernière forme qu'a recueillie Virgile, la légende d'Énée est au plus bas degré des créations de la fantaisie religieuse, voisine des inventions intéressées et des impostures. Mais il y aurait injustice à en rendre Virgile responsable. Dans le recueil restreint et pâle des traditions nationales modifiées par l'esprit hellénique, le poète eût difficilement trouvé une matière plus attachante, un héros plus recommandable. Le sujet qu'il a choisi est en tous cas le seul qui ait reçu des évènements une conclusion effective et qui se soit imposée à l'imagination de tout un peuple par l'autorité d'un grand fait accompli.

J.-A. HILD.

BULLETIN CRITIQUE

DE LA

RELIGION JUIVE

(JUDAISME ANCIEN)

M. Edouard Reuss avait à peine achevé sa magistrale et capitale œuvre de la *Bible*, traduction nouvelle avec introductions et commentaires[1] qu'il entreprenait de mettre la dernière main à une *Histoire des écrits sacrés de l'Ancien Testament* (en Allemand)[2]. Cette nouvelle production doit nous occuper aujourd'hui.

Un tel livre appartient, selon la classification usitée chez nos voisins d'outre-Rhin à la « science de l'introduction à la Bible, » ou isagogique. Si l'on jette les yeux sur les « Introductions à l'ancien Testament » les plus réputées jusqu'à ce jour, on y trouve un plan identique, qui n'est peut-être pas très satisfaisant, mais auquel on ne saurait refuser le mérite d'être simple et commode pour la plupart des recherches. L'auteur prend successivement les différents livres de la collection biblique, Pentateuque, livres historiques, livres prophétiques, livres sapientiaux, etc., les analyse tour à tour, rappelle les opinions diverses et les discussions soulevées à l'entour de leur origine, de leur date, de leur composition et donne son sentiment sur ces différentes questions. De la sorte, on peut obtenir, et on obtient, en effet, dans celles de ces « introductions » qui sont faites avec critique, un ensemble de rensei-

[1]) Voyez pour l'appréciation des portions de cet ouvrage qui concernent le judaisme la *Revue*, t. I, p. 200, suiv.

[2]) Die Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments entworfen von Eduard Reuss. 1 vol. de XV — 743 p. in-8. Braunschweig, Schwetschke, 1881.

gnements précis sur chacun des livres bibliques pris isolément. Il n'en est pas moins clair que des ouvrages ainsi composés ne ressemblent en rien à ce que nous appelons une histoire de la littérature. Les différentes œuvres n'y sont classées, en effet, que d'après un ordre factice et qui ne répond en rien à la succession réelle, où elles sont écloses de circonstances diverses et du génie hébraïque.

M. Reuss a ressenti si fort cet inconvénient qu'il a pris l'héroïque résolution de rompre avec la routine et d'écrire une véritable histoire littéraire, où chaque œuvre se présentât selon l'ordre chronologique, enchâssée dans le milieu historique en dehors duquel elle est inexplicable. Nous appelons cette résolution « héroïque » parce que nos voisins allemands auxquels l'éminent écrivain a destiné son livre tout d'abord, ont un respect extraordinaire des catégories que l'usage a consacrées. La liberté qu'ils ont l'excellente habitude d'accorder aux auteurs sur le fond des choses, ils la leur concèdent moins volontiers sur les cadres, sur les divisions ordinaires du travail. On voit, en jetant les yeux sur la courte préface qui précède la *Geschichte Alten Testaments*, que M. Reuss a longtemps hésité à lancer dans le public un travail qui apportait des résultats nouveaux sous une forme peut-être plus nouvelle encore. Ce qui eût été presque téméraire sous la plume d'un débutant, se présente ici avec l'autorité incontestée que l'Europe savante reconnaît au vétéran illustre des études hébraïques.

M. Reuss traite donc des écrits de la Bible, non plus suivant l'ordre de la collection canonique, mais selon leur appartenance aux grandes phases du développement politique, intellectuel et moral de la nation israélite.

L'histoire hébraïque se divise pour lui en quatre périodes :

1° Période héroïque qui s'étend des origines de la nation jusqu'à la prise de Jérusalem par David ;

2° Période prophétique qui commence à David pour se terminer à la destruction de Jérusalem et du royaume de Juda ;

3° Période sacerdotale, qui s'étend jusqu'à la révolte nationale des Macchabées ;

4° Période des scribes, la dernière, qui comprend les temps de la dynastie hasmonéenne et se termine à la destruction de Jérusalem par Titus.

Cette division est aussi franche que nouvelle ; l'auteur a su trouver pour chacune des grandes phases de l'histoire juive une caractéristique brève et énergique, qui indique du même coup la nature éminemment diverse de la production littéraire aux quatre époques indiquées. L'époque héroïque, c'est celle où les institutions régulières, qui conviennent à une nation assise et sûre d'elle-même, s'élaborent dans la confusion et l'indétermination des rapports primitifs des groupes entre eux. Nulle production littéraire de longue haleine non plus : seulement des chants, quelques souvenirs d'actions d'éclat, des indications éparses relatives au culte, etc.

L'époque prophétique, c'est celle de l'organisation politique régulière. Les idées morales et religieuses arrivent à leur maturité et donnent naissance à une littérature tout imprégnée du souffle prophétique. Partout la main du prophète, soit dans les évènements politiques, soit dans le livre. Alors apparaissent successivement, ce que M. Reuss appelle si heureusement l'*histoire sainte* de la nation, véritable épopée qui mène les destinées du judaïsme depuis les origines, en passant par l'histoire des patriarches, jusqu'à la conquête du territoire cananéen — histoire sainte que la critique moderne a reconstituée en extrayant laborieusement les fragments du document dit *jéhoviste* de la bizarre compilation connue sous le nom de Pentateuque — ; les grands discours des prophètes ; la législation inspirée par l'esprit prophétique (Deutéronome) ; en quatrième lieu, l'histoire israélite à partir de la conquête, écrite et jugée au même point de vue prophétique.

Le retour de l'exil babylonien fait apparaître un nouvel esprit, l'esprit sacerdotal, l'esprit du prêtre. Tandis que la vie nationale, avec ses responsabilités, avait donné naissance aux prophètes, à l'homme de l'action et de la parole inspirée, la cons-

titution vassale et indépendante de la petite province jérusalémite et judéenne favorise l'essor du culte, de ses observances minutieuses et sans haute portée morale. Alors apparaît le Code sacerdotal, c'est-à-dire le fond de la législation dite mosaïque (Exode — Lévitique — Nombres pour la plus grande partie) qui devait, par sa juxtaposition et sa combinaison avec des écrits antérieurs tels que l'écrit *jéhoviste* et le Deutéronome, donner naissance au Pentateuque. Plus tard apparaît la Chronique (Paralipomènes, Esdras, Néhémie) où l'histoire nationale est considérée au seul point de vue du culte et de ses observances.

Lorsque les textes essentiels ont été rédigés et reconnus pour les croyants comme revêtus d'une autorité sacrée, comme *canoniques*, il n'y a plus grande place pour des compositions libres; mais, en revanche, s'ouvre l'ère des commentateurs, des exégètes, des *scribes*. C'est la raison d'être du titre adopté par la quatrième et dernière grande division du livre de M. Reuss.

Voilà le plan de l'œuvre, et ce plan est saisissant. — Il est malheureux que, soit par la force des choses, soit par toute autre raison, ces lignes si fermement tracées s'affaiblissent jusqu'à presque disparaître quand on entre dans l'examen du détail.

M. Reuss, si je comprends bien, avait sous la main une quantité énorme de matériaux, un amas de renseignements, résultat de recherches immenses, fruit d'une érudition aussi profonde qu'étendue. Il n'a pas su se résoudre à en sacrifier aucun. A ce point de vue, son livre a le mérite de nous offrir un répertoire très complet, où le chercheur — s'il cherche bien — trouvera presque toujours réponse à ses questions; mais la pensée, l'inspiration maîtresse du livre, celle qui lui assure une si haute valeur, est noyée.

Donnons-en quelques exemples. — La plus grande question littéraire de l'ancien Testament sera toujours celle du Pentateuque. On sait la façon de voir particulière de M. Reuss sur ce point. L'un des premiers, le premier en un certain sens, il

a proclamé que le gros de la législation dite Mosaïque, loin d'être l'expression d'un état politique et d'institutions antiques, était de date postérieure à l'exil babylonien, en d'autres termes que cette législation, dominée par des préoccupations rituelles et cérémonielles, constituait non, comme on l'avait souvent cru, la partie la plus ancienne, mais bien la plus récente, de la compilation connue sous le nom de *thora*. — Quiconque ouvrira la *Geschichte Alten Testaments* sera curieux de voir cette opinion justifiée par la convenance des éléments variés du Pentateuque aux grandes époques de l'évolution politique, intellectuelle, du judaïsme.

Pour cela, il lui faudra recourir d'abord au paragraphe 75, intitulé *critique littéraire du Pentateuque* et qui se trouve placé dans la *période héroïque*, à la date de Moïse. Nous y trouvons « démontrée par la simple analyse littéraire des textes l'inadmissibilité de l'opinion qui fait du Pentateuque l'œuvre d'un écrivain unique ». Cette démonstration consiste dans l'énumération d'une longue série de contradictions et de variations dans l'énoncé des mêmes faits. Quelques pages plus haut, au paragraphe 68 et sous le titre, inscrit à la table des matières, de *législation*, se trouve un résumé de l'histoire de la critique de la législation mosaïque introduit, d'une manière assez gauche, par les paroles suivantes : « Moïse a été pour toutes les époques le législateur d'Israël ; pour nous il ne saurait l'être, ni dans ce sens que sa main aurait tracé le Code doctrinal et législatif de la nation tel que nous l'avons sous les yeux, ni dans cet autre qu'il aurait déterminé et défini oralement l'ensemble des prescriptions que ses successeurs ont mises par écrit... On ne saurait déterminer au juste ce qui lui appartient. Mais son esprit — et par là cet esprit trahit l'inspiration divine — s'est imposé au jugement des siècles et a imprimé son empreinte comme donné sa direction au développement national. Les continuateurs de son œuvre, si originaux, si puissants fussent-ils et bien que placés à des moments décisifs de l'histoire, n'ont pas trouvé nécessaire d'oublier ou de renier un nom auquel une tradition non moins ferme que reconnais-

sante rattachait tous les éléments de grandeur et d'utilité pour la communauté qui devaient, à différentes époques, être édifiés, dans le domaine tant de l'organisation du culte que dans celle de la vie civile, sur la base d'une pensée première de génie (weltüberwindenden Urgedankens). »

Nous, gens du métier, saisissons la pensée de l'auteur sous les méandres et les précautions de la phrase. Nous voyons qu'il s'agit de faire accepter à un public élevé dans les usages protestants l'ombre pour la proie, c'est-à-dire de substituer dans son esprit à la notion de Moïse auteur direct du Pentateuque, la notion de Moïse inspirateur de certaines conceptions, lesquelles, après avoir subi mille vicissitudes et traversé bien des siècles, ont abouti à la composition de la *thora* ou du Pentateuque. Il n'en est pas moins certain que des hommes instruits, simplement désireux de renseignements précis sur une question littéraire, trouveront peu à prendre dans de telles déclarations.

Suit ici — selon l'usage des manuels allemands que M. Reuss a conservé —, en texte plus petit et plus serré, une série de notes d'un caractère technique. Elles débutent par les mots suivants : « A l'exemple de ce qu'on appelle ordinairement Introductions à l'ancien Testament, nous devrions placer en cet endroit l'ensemble des recherches complexes relatives au Pentateuque, dont ces livres remplissent leurs premières pages. D'après le plan du présent ouvrage, nous nous bornerons, pour l'instant, à donner d'une façon préparatoire et rapide la littérature générale du sujet... » Puis viennent six pages de notes et d'indications bibliographiques, sans profit aucun pour le lecteur qui ne connaît pas avec précision les résultats de l'école moderne.

J'avoue que je comprenais tout autrement « le plan du présent ouvrage. » Restituer dans leur état et dans leur milieu originels les éléments essentiels dont la combinaison a donné naissance au Pentateuque, I. Livre de l'alliance (Exode XX-XXIII), II. Histoire sainte (document jéhoviste), III. Législation deutéronomique, IV. Code sacerdotal (Exode — Lévitique

— Nombres pour la plus grande partie); en second lieu, indiquer par quel procédé ces différentes œuvres ont été fondues en un livre unique, voilà bien le plan que l'auteur nous avait annoncé, semble-t-il. Une fois que nous nous trouverions en présence du Pentateuque, tel qu'il est sorti des mains des successeurs et continuateurs d'Esdras, munis de notions précises sur son contenu et ses aventures, nous serions en état de profiter de la peinture rétrospective des *errores viæ*, du long travail de débrouillement auquel la façon de voir, si heureusement ramenée par M. Reuss à ces termes « les prophètes plus anciens que la loi, les psaumes plus récents que les uns et que l'autre », doit servir de couronnement. La place de l'histoire littéraire du Pentateuque n'est donc pas à l'époque de Moïse, elle est au Ve ou au IVe siècle avant notre ère, c'est-à-dire dix siècles après Moïse, et cela à nous en tenir à la pensée qu'invoque l'auteur lui-même, aux §§ 387 et 388 qui traitent de la « rédaction définitive de la *thora*. »

Nous attacherions moins d'importance à ces remarques critiques, si lorsque l'écrivain se trouve en présence de l'œuvre littéraire elle-même, il lui ménageait la place que mérite son importance. — Il s'agit toujours du Pentateuque.

Laissons de côté le livre de l'alliance (Exode XX-XXIII) qui est traité aux §§ 200 et 201, arrivons à un des morceaux capitaux du Pentateuque, au document dit *jéhoviste*, à ce que M. Reuss appelle si ingénieusement l'*histoire sainte* (nous pourrions dire la légende) *des origines*. La table des matières m'apprend que les §§ 213-216 lui sont consacrés. Ouvrons le livre à l'endroit et lisons :

« Au temps le plus brillant des Nimsides et de leur royaume, — ainsi dans la seconde moitié du neuvième siècle, — nous plaçons un ouvrage qui, par son contenu et par ses destinées, éveille un intérêt infiniment plus grand que ceux dont il a été question jusqu'ici. C'est l'ouvrage que les savants récents ont dénommé écrit du *jéhoviste* et que nous préférons appeler *le livre de l'histoire sainte*. Ce premier nom, en effet, se rattache à des études et à des théories critiques que l'on doit con-

sidérer aujourd'hui comme insuffisantes ou erronées. C'est un livre d'histoire qui réunit et groupe les légendes, depuis longtemps devenues vivantes au sein du peuple, qui touchent aux origines d'Israël jusqu'à son installation dans la terre promise, les récits relatifs aux patriarches, à l'esclavage en Egypte, à l'exode, au voyage dans le désert, à Moïse et à Josué, et ce livre a le mérite non-seulement de respecter, mais de rehausser encore la poésie naturelle de ces récits. Des indices précis confirment le bien fondé de la date et de l'origine que nous assignons à cet écrit. »

Suit la justification de cette proposition finale dans une série de notes en petit texte,— ainsi que des explications relatives à d'autres points touchés dans ce paragraphe.

Le paragraphe suivant (214) indique le caractère essentiel de l'œuvre et comment on a pu l'extraire de son contexte actuel, c'est-à-dire du sein de l'amalgame dénommé le Pentateuque, travail dont quelques détails seuls sont sujets à caution. Le paragraphe 215 indique que des fragments plus anciens, dits du *second élohiste*, sont incorporés de tout temps à l'œuvre et ne sauraient en être distingués. — Et c'est tout.

Voilà donc *cinq* pages (plus exactement quatre pages 3/4) consacrées à l'une des portions les plus originales de la Bible ! Une telle brièveté exclut, on s'en est aperçu, toute analyse du livre, toute connaissance intime de son contenu et de son inspiration. Les questions de critique qui se posent *autour* de l'œuvre sont indiquées et tranchées avec précision, mais l'étude de l'œuvre elle-même est absente.

Qu'est-ce à dire? C'est que M. Reuss, dominé par les vieilles habitudes de l'isagogique, a sacrifié aux dieux qu'il avait reniés par son plan même. Chez lui encore, à notre vif déplaisir, nous retrouvons la tradition de ces *introductions* qui nous mènent au seuil des œuvres... et nous y abandonnent. Est-ce là de l'histoire littéraire ? — Non assurément.

Nous ne pousserons pas plus loin notre examen en ce qui concerne la question du Pentateuque. Nous nous croyons fondé

à dire qu'un homme instruit, qu'un homme sachant lire et voulant apprendre, qui ouvrirait la *Geschichte alten Testaments* de M. Reuss avec la pensée d'en tirer des notions précises, cohérentes, formant ensemble, sur telle des grandes œuvres littéraires du judaïsme ancien, n'y trouverait pas la satisfaction cherchée.

Ceux qui profiteront du livre de M. Reuss — et en cela je suis du sentiment absolument opposé à celui qu'il exprime dans sa préface — ce seront les *gens du métier* ; ceux-là y trouveront une mine extraordinairement riche de renseignements, une bibliothèque condensée en un volume.

Quand on regarde de près l'œuvre nouvelle de l'éminent critique, quand on la feuillète et qu'on la palpe, on s'aperçoit qu'elle n'est décidément pas une *histoire littéraire*, mais une histoire du judaïsme avec référence spéciale (special respect) aux questions de critique littéraire. — Qu'on me permette de placer ici quelques souvenirs personnels.

J'ai eu le privilège, il y a quelque quinze ans, de suivre les cours d'Ancien Testament que M. Reuss donnait à la faculté de théologie protestante de Strasbourg, cet établissement unique qui n'a pas survécu à la conquête. L'illustre professeur y enseignait périodiquement la discipline dénommée « critique de l'ancien Testament », en un cycle de cours, dont les principaux étaient : l'histoire politique des Juifs, l'histoire des idées morales et religieuses et l'histoire de la littérature. Or, c'est le troisième seul de ces cours que je devrais retrouver ici, tandis que je les retrouve tous trois, entremêlés et confondus. Ce n'est ni proprement l'histoire politique, ni l'histoire de la marche des idées religieuses et du culte, ni l'évolution littéraire, c'est quelque chose qui est tout cela à la fois, sans être précisément aucune de ces trois choses.

C'est ainsi que, dans la première grande division du volume (période héroïque), l'histoire littéraire ne tient pour ainsi dire point de place appréciable, que, dans le second livre (époque prophétique), la majeure partie des développements est purement historique. Dans la troisième et dans la quatrième partie,

l'histoire littéraire, par le défaut des renseignements politiques proprement dits, prend enfin et seulement l'importance qui lui convient dans sa relation avec le développement des institutions intérieures et de l'évolution morale, philosophique et religieuse.

Sans doute, il était indispensable de déterminer le milieu historique qui sert de *plancher* à la production littéraire, qui est son cadre nécessaire. Mais de brèves et nettes indications eussent suffi.

Il nous faut aborder un second ordre de réserves. — Dans ce qui précède, nous avons donné une complète approbation au plan de M. Reuss, sinon à la manière dont il a exécuté ce plan. Nous l'avons loué d'avoir posé nettement, sans ambages, la notion d'une histoire littéraire, se dégageant par un effet naturel de la vie, de la pensée, de l'activité d'une des nations les plus intrépides et les mieux douées qui ait paru à la face du soleil. Oui, c'est une révolution bienfaisante que M. Reuss a tentée en substituant au système de la nomenclature artificielle, qui prend les livres au hasard de la juxtaposition traditionnelle, au caprice de la reliure, celui du développement organique. Et si le résultat ne nous paraît pas avoir répondu du premier coup à l'effort, il restera à son auteur le rare honneur d'avoir frayé à ses successeurs une voie féconde et nouvelle.

Mais — et c'est là ce qui nous préoccupe — dans quelle mesure l'état de l'ancienne littérature juive, telle que nous l'avons sous les yeux, autorise-t-il de pareils essais? Avons-nous, en d'autres termes, affaire à des œuvres assez fermes, assez compactes, assez datées pour entreprendre avec chance de succès de rétablir leur succession réelle? Et, en supposant que cet essai se justifie pour certaines œuvres considérables, pour des morceaux ou collections de morceaux qui reflètent sincèrement l'état d'esprit d'une époque et d'un milieu déterminés, peut-on légitimement appliquer ce procédé de *remise en place* à toutes les œuvres sacrées du judaïsme? — A la question posée dans ces derniers termes, je n'hésite pas à répondre : non, on ne le peut pas.

Il s'est produit, à cet égard, sur le domaine des études hébraïques un phénomène, auquel on peut trouver des analogues dans l'histoire des sciences modernes. C'est ainsi que, lorsque la philosophie s'est dégagée, il y a quelques siècles de la scolastique, elle n'a pas cru pouvoir mieux justifier son indépendance qu'en étalant au public le même luxe d'affirmations absolues, le même pédantisme de prétendues preuves ou démonstrations que sa devancière. En littérature sacrée, de même. Que les théologiens traditionnels qui croient avoir Dieu derrière eux, feu Hengstenberg en Allemagne, M. Wogue en France[1], nous donnent, avec la nomenclature des auteurs, la date exacte de leurs productions, c'est fort bien. La science historique ne saurait prendre ombrage de ces combinaisons artificielles, laborieusement bâties à l'ombre du sanctuaire. Mais, que des savants positifs croient ne pouvoir mieux servir les intérêts de la critique littéraire qu'en aboutissant sur chaque point à des résultats aussi précis, aussi minutieux que ceux de l'école du passé, c'est là un regrettable travers, capable d'entraîner les plus fâcheuses conséquences. Nous avons déjà signalé cet écueil à propos d'une œuvre récente et estimable d'un soli de travailleur[2]; nous devons regretter que de pareils errements trouvent un encouragement chez un maître comme M. Reuss.

Pour qu'aucun doute ne puisse planer sur notre pensée, nous rappelons que nous approuvons sans réserve le principe préconisé par le savant Strasbourgeois et dont témoigne le plan, à lui seul, de son livre. Nous croyons qu'on peut et qu'on doit rattacher à certaines époques, suffisamment datées et caractérisées, des œuvres importantes, comme celles dont nous avons donné l'indication plus haut. Mais quand, après des pages consacrées aux princes éphraïmites des familles de Nebat et d'Achija, nous tombons sur le Cantique des cantiques, quand, après l'indication de la chute de Samarie, nous rencontrons de

[1]) Voyez dans notre précédent Bulletin du judaïsme ancien, l'appréciation de son livre étrange sur l'*Histoire de la Bible*, t. IV, p. 352 suiv.

[2]) Voyez dans le même Bulletin notre appréciation de l'*Histoire de la littérature prophétique des Hébreux* par C. Bruston, p. 347 suiv.

longues pages consacrées au livre de Job et au livre de Ruth, peut-on dire que ce soient là des œuvres réellement et positivement datées, s'expliquant par le milieu historique qu'on leur a donné pour contexte et pour monture? Je ne le crois pas. Et quand même M. Reuss aurait dans tel ou tel cas — car il trahit son incertitude à mainte place — une préférence marquée pour l'attribution de telle œuvre à une date exacte, serait-ce là encore pour lui une raison de loger *ne varietur* entre deux règnes, dans un siècle et un milieu social déterminés, des livres qui ont un caractère flottant et indécis? — Je ne le pense pas davantage. M. Reuss est très fort quand il nous montre dans certaines œuvres, tantôt la marque de l'esprit *prophétique* qui a brillé avant l'exil, tantôt la marque de l'esprit *sacerdotal* qui a pris tout son développement lors de la restauration juive. Mais les chants d'amour dont le Cantique nous offre un recueil, mais le poème de Job (sans parler des états divers par lesquels il a pu passer), mais le livre de Ruth (abstraction faite de l'explication fort ingénieuse, mais nullement probante, qu'on nous propose), mais tant d'autres œuvres que la table des matières répartit entre les époques et les âges avec une décision vraiment inquiétante, sont-ce là de ces écrits qui se ramènent à l'un des deux ou trois grands courants signalés dans l'évolution de la pensée hébraïque? — Non, assurément.

Nous pourrions poursuivre cette série d'observations en relevant la place assignée à certains morceaux de la collection prophétique : nous croyons que les lignes qui précèdent marquent assez notre dissentiment d'avec l'éminent écrivain. Nous ne voulons pas poursuivre ces remarques critiques, qui se ramènent à ceci : Beaucoup d'œuvres sont datées d'une façon plus précise qu'il ne convient aux ressources de la critique littéraire.

Comment ce défaut aurait-il pu être évité, et d'une façon générale, pouvait-il l'être? — Quand on entreprend de reconstituer dans leur série génétique les produits littéraires d'un peuple ancien, n'est-on pas obligé, bon gré mal gré, de placer

chacun en un endroit déterminé ? — Oui, dans un certain sens, non dans un autre, ou, si l'on préfère : on peut classer les unes avec précision et se contenter, pour d'autres, d'indications très générales.

Je suppose que M. Reuss eût commencé par rappeler les conditions générales d'authenticité de la littérature sacrée des Hébreux, en prémunissant tout particulièrement ses lecteurs contre la recherche fallacieuse des résultats de détail ; il aurait alors établi les caractères de l'époque qu'il dénomme prophétique, la première à laquelle se rapportent des œuvres de quelque importance et de quelque consistance. Ici seraient venus se placer les divers écrits qui trahissent l'inspiration dite prophétique. Les débris fragmentaires des premiers âges auraient pu être traités ensuite comme appendice, et les œuvres diverses que M. Reuss croit pouvoir rapporter aux temps antérieurs à l'exil, jointes aux productions d'origine douteuse qu'on jugerait préférable de classer dans ce chapitre, auraient été analysées et discutées selon la nature des préoccupations ou des genres auxquels elles appartiennent. L'époque sacerdotale, à son tour, aurait été d'abord définie, puis éclairée par l'œuvre législative qui la caractérise, — toutes les productions moins déterminées et plus suspectes que l'on croit néanmoins devoir rapporter à cette époque, venant ensuite.

Quant à la littérature juive des deux derniers siècles avant l'ère chrétienne, elle est, en un certain sens, plus aisée à traiter. Car, en dépit de certains débats, les divergences sur les questions de date et d'origine se posent dans des conditions qui sont celles des littératures classiques ou modernes.

Cela revient à dire que nous ne concevons pas l'histoire littéraire juive écrite autrement que par *masses*, avec un grand soin de ne pas arrêter des contours que l'état des textes recommande de laisser en un certain vague, avec le courage de laisser flotter autour des produits bien datés la série des écrits d'attribution douteuse, sans leur imposer un enchaînement rigide.

Telle qu'elle est, et en dépit encore d'allures un peu trop

théologiques et protestantes, la *Geschichte alten Testaments* est une œuvre d'initiative hardie. Elle marque un pas en avant, un effort vigoureux pour arracher de la vieille ornière le char pesant de la science de l'introduction biblique. Ceux qui auront à consulter ce livre oublieront vite les réserves que provoque son plan, quand, sur toutes les questions débattues par la critique sacrée depuis cent ans, ils trouveront des réponses précises, des renseignements abondants, des solutions originales ou tout au moins personnelles. Ceux-là mêmes, comme nous, qui souhaiteraient l'œuvre plus alerte, débarrassée des impedimenta de la route, seraient sans doute désappointés s'ils ne la trouvaient pas, partout où ils l'ouvrent, riche en remarques et en faits de toute nature qui jettent de vives clartés sur n'importe lequel des points étudiés. S'ils ont un peu plus de peine qu'ils ne voudraient à découvrir l'histoire littéraire proprement dite qu'on leur promettait, ils s'aperçoivent avec joie qu'on leur a donné par surcroît une sorte de bibliothèque de l'Ancien Testament, et ils en savent à l'éminent et respecté auteur le gré dû à une érudition immense vivifiée par une forte conception.

M. François Lenormant nous a donné le second volume de ses *Origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux*[1]. Ce volume toutefois ne forme que la première partie du tome II, consacré aux sujets suivants : L'humanité nouvelle et la dispersion des peuples. Nous avons rendu compte du tome Ier dans un article spécial[2] et loué chaleureusement l'auteur d'avoir sacrifié le point de vue traditionnel, funeste à une saine intelligence de ces questions. M. Lenormant voudrait faire supporter par les catholiques un peu de cet esprit critique qui a renouvelé les études bibliques dans les facultés de théologie protestantes. Notre sympathie est acquise sans réserves à de tels efforts, quand même le succès devrait se faire attendre. — Voici d'ailleurs, d'une ma-

[1] Un volume in-8 de 551 p. Paris, Maisonneuve, 1882.
[2] Revue t. II, p. 123.

nière spéciale, les résultats atteints par l'auteur et la manière dont il les défend contre la routine :

« Plus j'étudie les premiers chapitres de la *Genèse* avec l'attention et le respect qu'ils imposent au chrétien, plus je suis convaincu avec les Pères de l'école d'Alexandrie, en particulier avec Origène et avec le grand cardinal Cajétan, qui a renouvelé leur opinion au XVIe siècle sans qu'elle ait été l'objet d'aucune censure ecclésiastique, plus je suis convaincu que les récits qu'ils contiennent sont essentiellement allégoriques, et qu'en les prenant au sens directement matériel, on s'écarte de la pensée de leurs auteurs. Eclairés par la lumière de l'inspiration, ces écrivains ont su faire des traditions sur les origines qui avaient cours chez les Hébreux comme chez les peuples voisins, le vêtement figuré de vérités sublimes et éternelles; ils les ont présentées avec un enchaînement d'où résulte un enseignement dogmatique aussi transparent que profond ; et, pour arriver à ce résultat, ils ont opéré parmi les faits que relataient ces traditions, un choix systématique et intentionnel, imprimant aux narrations dont ils conservaient, autant que possible, la forme antique, le cachet du plus sévère monothéisme et faisant passer bon nombre d'entre elles du domaine du mythe dans celui de l'allégorie, deux choses qu'il importe de ne pas confondre et qui, malgré certains points de contact, sont, comme esprit, foncièrement différentes. Mais ce travail, ils l'ont accompli sur un fond de légendes antérieurement préexistant, auquel rien n'autorise scientifiquement à attribuer un caractère différent de celui des traditions analogues et étroitement apparentées que possédaient les autres peuples, particulièrement les Chaldéo-Babyloniens[1]. »

Il y aurait sans doute des réserves à faire sur plusieurs expressions comme sur le mélange de préoccupations théologiques et scientifiques dont l'auteur ne se cache point, mais la conclusion est ferme et saine, et de nature à permettre un

[1] L. c, p. 263.

travail fructueux sur ces premières pages de la Genèse, bien dignes d'un examen approfondi [1].

[1] Nous relevons dans une note (p. 265) des déclarations de tout point louables que nous croyons utile de mettre sous les yeux de nos lecteurs. « L'idée si généralement répandue parmi les commentateurs et les historiens catholiques.., dit M. Lenormant, du privilège exceptionnel et miraculeux par lequel le souvenir exact de l'histoire réelle des premiers âges de l'humanité, altéré partout ailleurs par les erreurs du paganisme, se serait conservé intact, sans interruption ni altération dans la descendance de Sem par Arphaxad, Héber, Péleg et Tarè pour parvenir jusqu'à Abraham et se transmettre ensuite de même dans sa famille jusqu'à Moïse, de telle manière que les premiers chapitres de la Genèse devraient être considérés comme le texte primordial dont on aurait ailleurs des déformations, — cette idée repose sur des prémisses qui échappent au contrôle de la science. Je ferai seulement remarquer qu'elle se concilie difficilement avec l'enchaînement des phases successives de l'histoire religieuse du peuple choisi, tel qu'il se déroule dans les récits de la Bible. Le livre sacré, dans le dessin qu'il fournit de cette histoire, donne place à deux périodes d'obscurcissement de la vérité religieuse, l'une entre Sem et la vocation d'Abraham, l'autre pendant le séjour des benê-Israël en Egypte jusqu'à l'apparition de Yahvèh à Moïse dans le buisson ardent, période où la notion de Dieu lui-même s'oblitère assez pour qu'il soit besoin, à chaque fois, d'une révélation nouvelle pour la restaurer, pour la rapprendre au peuple qui l'a oubliée. Il suffit d'énoncer ce cadre d'événements pour montrer combien, en s'attachant exclusivement au système historique de la Bible, la préservation merveilleuse des souvenirs des origines au travers de semblables périodes, dans lesquelles la lignée choisie était livrée aux influences des peuples au milieu desquels elle vivait, constituerait un miracle invraisemblable. L'idée d'une révélation directe qui aurait dicté ces récits à l'écrivain sacré serait, en réalité, plus facile à accepter.

» Ce système, un moment presque classique, devient de plus en plus difficile à soutenir à mesure que se multiplient les preuves de la parenté des traditions enregistrées dans la Genèse avec celles que contenaient les livres sacrés d'autres peuples de la haute antiquité et que l'antériorité des rédactions d'un caractère plus mythique, comme celle de la Chaldée, sur la rédaction hébraïque (quelle que soit la date de celle-ci, remontât-elle même jusqu'à Moïse) devient plus certaine. Il faut avoir bien peu le sentiment de la critique scientifique pour ne pas sentir que le terrain adopté jusqu'ici sur cette question par l'exégèse catholique manque sous les pieds, et l'entraînerait à une ruine totale, si elle prétendait s'y maintenir en présence des faits nouveaux résultant des découvertes de la philologie et de l'archéologie orientales, comme de la dissection intrinsèque du texte biblique, poursuivie depuis tantôt un siècle par l'école rationaliste avec des méthodes dont il est impossible de contester la valeur et les résultats. Il le faut surtout pour s'imaginer que l'existence d'un mythe babylonien, phénicien ou iranien, correspondant à tel ou tel des récits des premiers chapitres de la Genèse, confirme la réalité historique de celui-ci. Car c'est ici l'idée diamétralement inverse qu'une semblable coïncidence éveillera d'abord dans tout esprit dégagé de la préoccupation de la sorte d'évhémérisme qui règne encore aujourd'hui en pareille matière dans la plupart des écrits apologétiques. Et, si l'on n'appuie pas, comme il convient, sur la différence profonde de l'esprit avec lequel une narration génésiaque donnée est présentée, tout en gardant les mêmes traits essentiels de fait, dans les livres sacrés des Hébreux et dans ceux

Le précédent volume était consacré aux récits qui vont de la création au déluge ; celui-ci traite d'un plus petit nombre de sujets. Son premier chapitre (IX de l'ouvrage) est intitulé : L'Ararat et l'Eden, p. 1-155 ; le second (X) : Le Père de la Nouvelle humanité et ses Fils, p. 156-300 ; le troisième (XI) : Le Tableau ethnographique de la Genèse, — observations préliminaires, p. 301-331 ; le quatrième et dernier (XII) : La famille de Japhet, p. 332-528. Suit un *Appendice* nécessité par l'apparition récente, postérieure à l'achèvement du volume, de l'ouvrage important de Frédéric Delitzsch : *Wo lag das Paradies?*

Rien qu'au petit nombre des divisions et à la longueur de certains chapitres, on reconnaît la méthode chère à l'auteur. Sur chacun des points qu'il est successivement amené à étu-

de leurs voisins polythéistes, la conclusion qui ressortira pour tout esprit critique de la conformité des uns et des autres ne sera certainement pas que cette narration est historique et que la Bible nous en offre la vérité, obscurcie partout ailleurs, mais bien au contraire qu'elle est purement mythique et que le mythe biblique n'a ni un autre caractère ni plus d'autorité que ceux des autres peuples. Et il ne faut pas se dissimuler que c'est la manière de voir qui va s'accréditant chaque jour davantage dans un plus grand nombre d'esprits, parce que la thèse à laquelle s'attache encore la polémique orthodoxe est impuissante à la repousser.

« Celle que nous nous efforçons d'y substituer offre un terrain scientifique plus solide ; elle est bien plus acceptable pour la critique impartiale, car elle en accepte tous les résultats réels... »

Nous ne suivrons pas M. Lenormant dans la suite de ses développements ; il se propose d'établir que sa thèse est conciliable avec « la foi. « Cette discussion, d'ailleurs fort bien menée, est en dehors de notre cadre. Ce que nous sommes heureux de déclarer, c'est que les concessions faites par le savant écrivain aux méthodes de la critique historique ne sont pas de simples concessions de forme, malgré quelque exagération dans la manière de présenter la transformation du vieux mythe sémitique par l'esprit hébraïque. Il y a sans doute une part de vérité en cela, mais, en maint endroit et pour maint détail, la preuve est impossible à fournir. Si M. Lenormant évite de se prononcer clairement — peut-être nous réserve-t-il ces résultats généraux pour son troisième et dernier volume — sur la question de la date des principaux documents dont les premiers chapitres de la Genèse nous présentent l'amalgame (voyez toutefois Revue, t. II, p. 126), il opère leur disjonction avec une fermeté dont n'usent pas toujours des personnes absolument désintéressées sur le terrain dogmatique. C'est ainsi qu'il a incontestablement raison contre M. Joseph Halévy, quand il reconnaît, avec la plupart des critiques modernes, la correspondance de la double généalogie des Séthites et des Caïnites (*Revue critique*, 20 décembre 1880).

dier, il a accumulé une masse énorme de renseignements, puisés soit aux sources anciennes, soit aux produits les plus réputés et les plus récents de l'érudition moderne. Mais ces matériaux ne nous sont pas servis pêle-mêle comme le faisaient certains érudits du passé et comme quelques savants étrangers en ont conservé l'habitude; ils se rangent et s'ordonnent comme d'eux-mêmes sous la main habile de l'écrivain. On dirait d'un fleuve large et puissant qui, peu pressé de perdre ses eaux dans la mer, les promène avec une sage lenteur dans des méandres savamment dessinés. On est quelquefois tenté de se demander où l'on va, mais la route ne laisse pas que d'être constamment attrayante. Si l'on chemine moins vite, on n'oserait pas dire qu'on perde son temps en route, ni que la curiosité se fatigue. Qu'on en juge par ces lignes de la table analytique qui donnent le contenu des premières pages consacrées à Noé :

— Hasis-Adra, dans la tradition chaldéenne, réunit en sa personne les traits que la Bible partage entre Noé et Hénoch.

La tradition aryenne confond presque toujours le rénovateur de l'humanité et son premier père.

La distinction n'existe que dans la légende de Deucalion; étymologie de ce nom.

Manou, dans l'Inde, est à la fois le type primordial de l'humanité et le juste sauvé du déluge.

Manou Vâivasvata comme premier père de la race humaine.

Les Mannus des traditions germaniques.

Le Menw de Triades cymriques.

Le Minos Crétois et sa parenté avec Manou.

Minos, juge des morts et son analogie avec le Yâma des Indiens.

Le premier homme devenant le roi des enfers parce qu'il a été le premier mort.

Le sacrifice de Minos et l'interprétation qu'en donne M. A. Kuhn.

Part d'éléments phéniciens dans les légendes grecques de Minos, le Minotaure.

Yima dans les traditions iraniennes, réunissant ce que la Bible attribue à Adam et à Noé.

Le Nahouscha de l'Inde, rapproché de Noé par Windischmann.

Mythe de l'orgueil et de la chute de Nahouscha.

Traces d'influence sémitique qu'il renferme.

Faux rapprochements de Windischmann entre le nom d'un des fils de Nabouscha et celui du Japhet de la Bible.

Japhet et le Titan Japétos des légendes grecques.

Les Titans envisagés comme ancêtres de l'humanité.

Japétos et sa famille.

C'est aux Japétides qu'on rapporte particulièrement l'origine de la race humaine.

Ils prennent chez les poëtes le caractère de représentants des principaux types moraux de l'humanité.

Prométhée et ses mythes.

Le sacrifice de Sicyone.

Le vol du feu céleste.

Châtiment du fils de Japétos.

Signification symbolique du feu dérobé au ciel dans ce mythe.

Analogie avec l'idée qui, dans le récit biblique, fait inventer les arts industriels par la race maudite des Caïnites.

Le génie particulier des Grecs fait aussi de Prométhée l'emblème de la liberté de l'homme luttant audacieusement contre la fatalité que lui imposent les dieux.

Délivrance de Prométhée.

Le mythe de Pandore.

Conception de la femme comme un être à la fois charmant et funeste.

Différence, sous ce rapport, entre l'esprit du mythe grec et celui de la narration biblique.

Pandore et le vase d'où elle laisse échapper tous les maux sur la terre.

Malgré leur ressemblance avec les récits bibliques, les mythes des Japétides appartiennent au vieux fond de la tradition nationale des Hellènes.

Le nom de Japhet est d'origine aryenne et a été emprunté à cette source par l'écrivain sacré.

Il n'a pas d'étymologie sémitique satisfaisante.

L'écrivain biblique a donné à l'auteur de chacune des trois grandes races rattachées par lui à la souche de Noé le nom que les peuples de cette race donnaient à leur ancêtre éponyme.

Voilà une quarantaine de pages dont le programme est

aussi attrayant que varié ; il nous semble qu'il nous livre sur le vif le procédé de l'habile écrivain. Quand vous le croyez perdu, à l'est, à l'ouest, au nord, au sud, bien loin de la Genèse, le voilà qui y revient par un détour facile. Le but semble dépassé, peut-être oublié : le trait, semblable à cette arme curieuse des australiens, vient s'y fixer par une volte hardie, prévue de longtemps et savamment exécutée.

Il n'en est pas moins vrai que c'est là une contexture un peu lâche et qu'on serait en droit de demander un plan plus rigoureux. Du moment où il est reconnu que les récits de la Genèse ne sont qu'un remaniement relativement récent de vieux mythes chaldéo-babyloniens, c'est à ceux-ci d'abord, c'est ensuite aux traditions des autres peuples sémitiques, ce n'est que subsidiairement aux légendes aryennes et touraniennes qu'il conviendrait de demander des analogies, des rapprochements, des explications.

Nous relevons des choses excellentes dans les *observations préliminaires* au tableau ethnographique de la Genèse. Après un certain nombre d'observations littéraires essentielles sur la composition et les éléments constitutifs du texte hébraïque, M. Lenormant établit avec fermeté que « toute l'économie du chapitre X de la Genèse repose sur la donnée d'une généalogie des peuples, non d'une généalogie d'individus, de patriarches. » — « Etant donné, dit-il, l'esprit de la haute antiquité, spécialement celui des Orientaux, et plus spécialement encore celui des Sémites, la parenté fondamentale de tous les peuples ne pouvait être exprimée que sous la forme d'une généalogie. Chaque peuple y est envisagé comme une unité descendue d'un ancêtre déterminé ; les différents peuples deviennent ainsi autant d'individus, qui sont placés entre eux dans les rapports réciproques des membres d'une grande famille, fils, petits-fils, arrière-petits-fils d'un auteur commun ; autrement dit, les nations, suivant leurs rapports de parenté plus ou moins intime, sont distribuées entre les degrés d'un arbre généalogique. Le principe d'une telle construction est, en lui-même, parfaitement justifiable au point de vue historique et scientifique. Il est

même une conséquence logique de la doctrine de l'unité de l'espèce humaine et de la descendance d'un seul couple ; car, ceci donné, chaque race et chaque peuple a dû avoir nécessairement un père déterminé dans les ténèbres des générations pré-historiques. Seulement il tombe sous le sens que l'existence réelle, et surtout le nom individuel de cet ancêtre, étaient totalement oubliés de ses descendants quand, après un énorme laps de temps écoulé, ils étaient arrivés à constituer une nation. Il ne pouvait plus y avoir ici de tradition véritable, ayant un caractère historique ou même semi-historique. C'est uniquement par un procédé proleptique, en remontant du présent au passé primordial, que la conscience des caractères communs et de la parenté effective qui constituait son unité ethnique, a permis à chaque peuple et à chaque race de faire revivre par l'imagination la personne de son premier auteur et de lui rendre une existence idéale. Dans cette résurrection de l'ancêtre d'un peuple, il est tout naturel que ce peuple, ayant à lui donner un nom, prenne celui qu'il se donne à lui-même et en fasse l'appellation individuelle de son auteur, qu'il crée, en un mot, un éponyme, comme sont dans les traditions de la Grèce Pélasgos, Hellên, Aiolos, Dôros, Iôn, nommés d'après les peuples des Pélasges, des Hellènes, des Eoliens, des Doriens et des Ioniens, que l'on faisait descendre d'eux et non pas leur ayant donné leurs noms, ainsi que le prétendit ensuite la légende. »

Comme il s'agit d'un point où les idées traditionnelles ont exercé sur la façon générale d'exposer la plus ancienne histoire une déplorable influence, il n'est peut-être pas inutile de continuer une aussi instructive citation.

« Que les noms de la généalogie du chapitre X de la Genèse, poursuit M. Lenormant, aient exactement le même caractère que ceux que nous venons de rappeler dans la tradition grecque, c'est ce que l'on ne saurait un seul instant mettre en doute sans sortir du terrain strictement scientifique. Il a fallu la sorte particulière d'evhémérisme que l'on a trop longtemps appliquée à l'exégèse biblique,..... pour que l'opinion prédomi-

nante parmi les commentateurs, jusqu'à une époque assez rapprochée de nous, ait pu entendre ce morceau comme indiquant, au lieu d'une filiation de peuples, celle d'individus, de patriarches ayant réellement porté les noms qui y figurent. En effet, la forme même des noms constituant la liste eût dû suffire pour écarter une semblable interprétation. Une bonne part d'entre eux ne sont pas au singulier, comme c'est l'usage constant pour les noms propres d'hommes, mais offrent la forme du pluriel hébraïque... Ce sont donc des appellations plurielles, qui désignent une collectivité ethnique et non le patriarche dont on la considérait comme descendue. D'autres sont bien au singulier, mais ont la désinence des ethniques et sont, de plus, précédés de l'article.... D'autres encore, parmi ces noms, sont des désignations de pays... On trouve même dans la liste des noms de villes.... L'impression qui résulte d'une étude attentive et critique du chapitre X de la Genèse est donc qu'en le rédigeant, l'écrivain élohiste, bien loin d'avoir voulu présenter les noms qu'il y inscrivait, comme ceux d'hommes, d'individus, a pris soin de leur conserver l'empreinte de leur caractère ethnique et s'est soigneusement étudié à éviter qu'ils ne revêtissent l'aspect mythique que prennent chez les autres peuples les appellations et les figures des éponymes des peuples, tels que ceux dont nous avons puisé les exemples chez les Grecs. »

Avec le chapitre XII commence, on l'a vu plus haut, l'interprétation et l'examen détaillés des différents personnages qui figurent dans la famille de Japhet, dont M. Lenormant traite en premier lieu. Nous ne laissons pas d'être un peu effrayé d'un développement de deux cents pages consacrées à trois noms seulement (Japhet à lui seul a sept fils). Si Gomer, Magog et Madaï à eux seuls ont réclamé une telle place, il faudra certainement encore deux gros volumes à M. Lenormant pour venir à bout du programme dont il semble qu'il eût primitivement voulu s'acquitter, non en quatre, mais en deux tomes. Nous ne nous en plaignons pas, bien que l'achèvement de l'œuvre menace de tarder un peu. Il est certain que ces ques-

tions d'histoire, d'ethnographie et de géographie du monde ancien doivent être traitées avec toute l'ampleur nécessaire, et que, sur ce point tout particulièrement, on reprocherait à l'auteur de laisser de côté des documents de quelque valeur.

En somme, le nouveau volume de M. Lenormant, s'il ne provoque pas autant la curiosité que le précédent, en est une suite très solide et recevra du monde savant le même accueil empressé et sympathique. Bon point de départ, information abondante et généralement sûre, mise en œuvre distinguée, ce sont là des qualités qui assureront aux *Origines de l'histoire* une valeur durable. Nous les voudrions seulement, et c'est là notre dernier mot, relevées par une facture un peu plus serrée [1].

M. Joseph Derenbourg a donné à la *Revue des Etudes juives* deux études bibliques très perspicaces qui doivent nous occuper quelques instants [2]. Dans la première, où il est question de Job et qui est d'ailleurs fort courte, l'éminent écrivain entre en matière par les remarques suivantes : « L'histoire dramatisée de Job est considérée par les exégètes les plus autorisés comme une œuvre d'imagination. Un des anciens docteurs de la synagogue avance que Job n'a jamais vécu et que le livre qui porte ce nom n'est qu'une parabole. Job est-il par cela une pure invention du poète sacré? On a remarqué que, dans ce cas, le nom propre du héros de notre poème, ainsi que ceux de ses trois amis, présenterait un sens allégorique, adapté au rôle qui leur est dévolu dans la composition. Or, si le nom de Job peut, à la rigueur, être interprété de manière à s'harmoniser avec le caractère du personnage, ceux d'Eliphaz, de Bildâd et de Sôphar ne se prêtent à aucune étymologie, et tous les efforts tentés de ce côté jusqu'à ce jour ont complètement échoué. Ces noms ne paraissent renfermer rien qui puisse faire

1) Si M. Lenormant s'adresse avant tout au public savant, on a vu combien il était préoccupé de faire pénétrer dans l'enseignement catholique les principes de la critique qu'il a adoptés pour lui-même. Nous constatons, à cet égard, avec plaisir que la *Revue des questions historiques* lui a récemment ouvert ses colonnes : on sait que ce recueil se pique de la plus stricte orthodoxie.

2) Réflexions détachées sur le livre de Job (juillet-septembre 1880) ; notes détachées sur l'Ecclésiaste (octobre-décembre 1880).

deviner l'action remplie par les hommes qui les portent, pas plus que les noms de Thésée, de Philoctète, d'Iphigénie ne révèlent le moindre rapport avec le rôle que ces personnes jouent dans la fable grecque. Mais de même que la tradition avait invariablement fixé le caractère particulier de chacune de ces individualités de l'antiquité hellénique, ce qui ne contrariait en rien l'originalité des grands tragédiens qui les choisissaient comme sujets de leurs poèmes, de même la personnalité de Job appartenait à la légende hébraïque, et il se peut bien que, parmi plusieurs Job, mis en scène et façonnés par les poètes hébreux, une bonne fortune nous ait conservé l'œuvre la plus parfaite et la plus accomplie. On ne comprendrait guère autrement que la littérature sacrée nous fournit tant de représentants uniques dans les divers genres sur lesquels s'exerce l'activité intellectuelle de l'esprit humain. On s'explique bien le grand nombre des mots ne se présentant qu'une fois dans la Bible par le peu d'écrits hébreux que nous possédons ; les ἅπαξ λεγόμενα, si je puis m'exprimer ainsi, tels que le Cantique des cantiques, l'Ecclésiaste, doivent bien faire supposer d'autres chants érotiques, d'autres œuvres philosophiques, et Job d'autres travaux d'imagination, traitant la même matière et s'occupant du même problème. » — « On aime, conclut excellemment M. Derenbourg, à circonscrire et à rétrécir la part du génie hébraïque dans le développement général de l'esprit humain ; cependant, sans le Cantique, qui y chercherait un émule de Théocrite ? Sans *Kohélèt*, qui devinerait un Timon juif ? Sans Job, croirait-on les Hébreux capables de produire un poème, mi-didactique, mi-dramatique, aussi étendu et ayant un tel degré d'unité et de perfection ? Une nation n'a jamais donné le spectacle d'une telle stérilité à côté d'une telle richesse ; on ne produit pas qu'un chef-d'œuvre unique sans qu'aucun effort moins heureux ne le précède et sans qu'aucune imitation plus faible ne le suive. Job est donc un type dans la collection, sans doute riche, des légendes hébraïques. »

Job est un « livre de *Hokmâh* (sagesse), cette troisième

source de littérature hébraïque, » dit M. Derenbourg, qui rappelle un passage connu de Jérémie : « La *torâh* (l'instruction religieuse et législative) ne manquera jamais au *Kohên* (prêtre), ni la *êsâh* (le conseil et l'enseignement moral) au *hâkâm* (sage), ni le *dâbâr* (la parole inspirée de Dieu) au *nâbi* (prophète). » Le *hâkâm* est, avant tout, le littérateur ; ses productions ont une sorte de caractère profane par rapport à l'œuvre du prêtre et du prophète. *Ous* étant le nom du pays où l'auteur du poème place Job et ce mot étant la racine du terme de *êsâh* dont il vient d'être parlé, M. Derenbourg se demande si l'écrivain hébreu n'a pas « profité du nom d'un pays assez souvent cité dans l'Écriture pour y placer l'action de son héros Job. » Ce dernier nom, à son tour, se prête à une interprétation allégorique. Job, plus exactement *Iyyôb*, serait « l'homme qui se plaint dans son isolement. »

La légende populaire de Job connaissait-elle déjà les trois amis du patient? M. Derenbourg ne se prononce pas. Il estime que le fameux *Elihou ben Barachel* est « le seul personnage réel du livre. Il avait lu le poème sublime de Job, et il composa son apostrophe violente, qu'en auteur convaincu, il croyait supérieure aux discours des trois amis. Il parle, avec une fausse modestie bien transparente, de sa jeunesse, de son inexpérience, de sa timidité; mais, au fond, il est si fier de son œuvre qu'il n'est pas fâché de la signer ; il en voudrait à la postérité, si elle le prenait pour un être imaginaire. »

On n'éprouve qu'un regret après la lecture de ces pages précises et substantielles, c'est qu'elles soient si courtes et que les conclusions littéraires de l'auteur soient à peine annoncées. — L'étude sur l'Ecclésiaste est plus considérable.

M. Derenbourg commence par rappeler que les prophètes avaient proposé une explication « singulière » de la question dont traitent à la fois Job et l'Ecclésiaste, j'entends celle que soulevait « le spectacle de l'homme pieux, livré aux tortures du malheur et du méchant endurci, vivant dans la joie et l'abondance, qui constraste tant avec l'idée de la justice divine, si profondément enracinée dans la conscience israé-

lite. » Cette solution du problème est particulièrement indiquée par l'auteur de la seconde partie du livre d'Isaïe. Comme « les souffrances atteignaient surtout les hommes de Dieu, prêchant et morigénant le peuple et ses chefs qui avaient abandonné la voie droite et négligé les préceptes divins, » on imagina que « ces justes expiaient les péchés des injustes. Si le prophète était châtié, frappé, égorgé, c'est qu'il portait les iniquités de ceux mêmes qui lui infligeaient ces mauvais traitements. » — « S'il nous était permis, dit encore M. Derenbourg, de nous servir d'une comparaison banale, nous dirions volontiers que la justice divine était, de cette façon, considérée comme une créancière, ayant une dette à encaisser chez une foule de petites gens et qui, ne trouvant pas de quoi se faire payer, se jette sur un homme considérable qui lui doit le moins, pour lui prendre le total de ce qui lui est dû.... Ce qui nous paraît digne de remarque, c'est que cette doctrine étrange ne paraît pas avoir pénétré dans les livres de *sagesse*. Autrement comment se ferait-il que, parmi les nombreux discours tenus par Job et ses amis, personne n'eût émis la pensée que Job, « l'homme pieux et craignant Dieu » avait été frappé pour effacer par ses souffrances les péchés des méchants qui l'entouraient ? Cette solution de la difficulté soulevée par notre poème aurait été la plus satisfaisante pour le héros, puisqu'elle l'aurait débarrassé de l'accusation tant de fois répétée, d'avoir mérité par ses mauvaises actions le sort qu'il subissait. — La littérature *profane* des écritures paraît donc avoir laissé de côté la supposition qu'un homme puisse être exposé à des châtiments en raison inverse de ses actes de piété. Cette pensée ne paraît pas davantage dans l'Ecclésiaste... »

Le terme hébreu de *kôhélet*, auquel nous avons substitué dans l'usage le vocable *Ecclésiaste*, adopté par la traduction grecque, ne laisse pas, on le sait, de soulever des difficultés. C'est en effet le féminin d'un participe et on a proposé de le rendre par *concionatrix*. Mais pourquoi un féminin ? M. Derenbourg propose de sous-entendre *hokmâh* (sagesse). « *Hok-*

mâh kôhèlèt serait à rendre par Sagesse, s'adressant à l'assemblée ou à la communauté ; nous dirions : philosophie populaire. Destiné à ne pas rester seulement le titre d'un livre, mais à désigner un homme (Salomon), le composé n'a conservé que la seconde partie ; la première et la plus générale a été retranchée. »

On a récemment contesté que l'écrivain pseudonyme ait voulu désigner le fils de David ; M. Grætz prétend substituer à Salomon l'iduméen Hérode, autrement dit Hérode le grand. M. Derenbourg expose avec beaucoup de force les raisons qui militent contre cette hypothèse.

Nous passons par-dessus les pages contenant l'analyse du livre pour arriver à la question de la date de composition. M. Derenbourg cherche la lumière à cet égard dans les pensées d'une nature particulière propres au livre et qui peuvent trahir son origine. Il remarque que la fin du IIIe siècle et le commencement du IIe avant l'ère chrétienne ont vu l'influence de la philosophie grecque se faire sentir en Palestine. Des philosophes, imbus du système de Platon, en répandaient les doctrines. « L'âme idéale, immortelle de Platon, s'appliquait facilement au souffle divin qui dans la Genèse (II, 7) anime le corps formé de poussière. Kôhélèt fait deux fois allusion à la nouvelle doctrine, une fois sous une forme affirmative (XII, 7) et, une autre fois, en y glissant le doute qui domine toute son œuvre. Cette doctrine, qui s'alliait si bien au spiritualisme juif se serait alors implantée définitivement dans le judaïsme, si la conduite de l'aristocratie sacerdotale n'en avait pas presque aussitôt discrédité l'origine. » Le livre de l'Ecclésiaste appartient, d'après M. Derenbourg, « au deuxième quart du IIe siècle avant J.-C., à l'époque des grands prêtres Jason et Ménélas. Le tour d'esprit de notre auteur nous semble autoriser cette conjecture. Dans un temps profondément troublé comme celui-là, lorsque d'un côté la violation effrontée de la loi de la part du sacerdoce provoquait, de l'autre côté, une observation d'autant plus minutieuse des préceptes chez les Assidéens, où l'on exagère ici le mal comme on exagère ail-

leurs le bien, un philosophe solitaire, observateur froid de ce qui se passe autour de lui, esprit pondéré qui hait les extrêmes, d'où qu'ils viennent, devait ressentir le dégoût du monde, la tristesse et l'abattement dont son œuvre porte l'empreinte. Kôhélèt a été bien tenté par l'espérance que les rhéteurs faisaient briller à ses yeux; mais nulle part il n'émet un doute que les morts puissent revenir à la vie. Il a donc précédé la composition de Daniel à peine d'une dizaine d'années; mais ces années avaient transformé complètement l'aspect de la Judée. Puis l'auteur de Daniel sortait des écoles sévères et ascétiques des Assidéens, tandis que Kôhélèt appartenait, sans doute, à une famille aristocratique et avait reçu l'éducation mondaine des raffinés de son temps. »

L'auteur de l'Ecclésiaste est, aux yeux de M. Derenbourg, un « sceptique ». — « Le sentiment religieux de l'Israélite vient transformer le fataliste en sceptique. L'idée d'un Dieu juste a pénétré trop profondément le cœur de Kôhélèt pour qu'elle ne retienne pas son esprit chagrin et mécontent. C'est là que gît le charme particulier de ce petit livre; c'est le scepticisme tempéré et limité par la barrière infranchissable que lui oppose le dogme qui fait la base et le centre du judaïsme. »

M. Derenbourg explique avec beaucoup de force comment Kôhélèt pouvait être singulièrement hardi et téméraire sans franchir les bornes de la doctrine reconnue. En effet, dit-il, « le judaïsme a eu le rare bonheur de tomber fort tard entre les mains des philosophes. La religion juive a pu se développer en toute liberté pendant de longs siècles sans être entravée par les chaînes de formules systématiques. A part le dogme qui en est la base fondamentale, le monothéisme, toutes les opinions ont pu se faire jour sans être arrêtées par une autorité quelconque; de là cette grande diversité des idées sur Iahwé même, qui varient suivant l'esprit et le tempérament de ceux qui les exposent. Iahwé est tantôt un Dieu national, tantôt le roi de toute la terre; Israël est, dans un passage de la Bible, le peuple favorisé, à l'exclusion des autres nations; dans un autre, tous les habitants de la terre sont les enfants de

Dieu et se prosternent devant lui.....» — « Quelques exégètes, dit encore M. Derenbourg, ont pensé que les membres de versets, tels que : Crains Dieu, Dieu a tout fait pour inspirer la crainte, pense à ton Créateur tant que tu es jeune, Dieu demandera à l'homme compte de ses actions, etc., avaient été ajoutés par une main postérieure afin de sauver notre opuscule de la destruction qui le menaçait et qui a atteint tant d'autres travaux disparus entièrement ou conservés seulement comme apocryphes en langues profanes. C'est méconnaître complètement la conscience israélite de notre auteur, dont le doute ne s'attaque jamais au dogme fondamental du judaïsme, et qui éprouve le besoin impérieux d'apaiser par de telles professions de foi les remords qu'il ressent des témérités de son langage. »

Terminons par deux remarques littéraires. M. Derenbourg rappelle l'habitude des auteurs orientaux de citer, au milieu de leurs livres, des textes d'auteurs plus anciens exprimant des pensées analogues. Il pense que Kôhélèt nous présente de nombreux exemples de ce procédé et qu'ainsi s'explique le décousu de certains passages. — Il estime, d'autre part, que les derniers versets du livre (XII, 9-14), sans intérêt pour le sujet traité par l'auteur, « forment peut-être la conclusion de l'Ecriture tout entière. » Nous allons voir ces opinions reproduites avec plus d'insistance par M. Renan.

M. Ernest Renan, en effet, a profité du loisir relatif que lui donnait l'achèvement de sa grande *Histoire des origines du christianisme*, pour publier une traduction de l'Ecclésiaste, précédée d'une introduction développée[1]. Cet ouvrage forme la suite et le complément de ceux qu'il avait précédemment publiés sur le livre de Job et le Cantique des cantiques. Ainsi l'éminent écrivain aura achevé d'étudier les portions « profanes » de l'ancienne littérature religieuse des Hébreux.

Nous relèverons dans l'introduction les parties qui nous paraissent particulièrement dignes de remarque. M. Renan ne

[1] *L'Ecclésiaste*, traduit de l'hébreu avec un étude sur l'âge et le caractère du livre. Paris, Calmann-Lévy, 1882, 1 vol in-8 de 153 p.

tient pas le livre de l'Ecclésiaste pour un *apocryphe* proprement dit. « Quand un auteur juif des siècles qui avoisinent notre ère prenait, pour inculquer quelque forte pensée à ses contemporains, le manteau d'un ancien prophète ou d'un homme célèbre, tels que Moïse, Hénoch, Baruch, Esdras, il prétendait bel et bien faire admettre sa prose comme l'œuvre de ces antiques personnages, et généralement on le croyait; car aucune idée de critique littéraire n'existait alors. Telle n'est pas tout à fait l'intention de notre écrivain. » Salomon « n'est pour lui qu'un prête-nom pour des idées qu'il trouve appropriées au type légendaire de l'ancien roi de Jérusalem. » Ce procédé ne pouvait pas tromper les contemporains. M. Renan, d'ailleurs, renonce à interpréter le mot de *Kôhélet*.

La philosophie générale de l'ouvrage lui semble élevée au-dessus de toute espèce de doute. — « Tout est vanité, — tel est le résumé, vingt fois répété, de l'ouvrage. Le livre se compose d'une suite de petits paragraphes, dont chacun contient une observation, une façon d'envisager la vie humaine, dont la conclusion est l'universelle frivolité. Cette conclusion, l'auteur la tire des expériences les plus diverses. Il s'y complait; il en fait le rythme et le refrain de sa pensée.... Toute tentative pour améliorer les choses humaines est chimérique, l'homme étant incurablement borné dans ses facultés et sa destinée. »

M. Renan, comme M. Derenbourg, montre que ce scepticisme à l'endroit de la marche des affaires humaines, laisse intacte l'idée de Dieu. Cette pensée revient à plusieurs reprises, et le nouveau traducteur de l'Ecclésiaste l'exprime avec la souplesse, parfois un peu inquiétante, de sa plume infatigable. « L'auteur de l'Ecclésiaste, c'est l'auteur du livre de Job, ayant vécu six ou sept cents ans de plus. La plainte éloquente et terrible de l'ancien livre hébreu, les objurgations presque blasphématoires du vieux patriarche sont devenues le badinage tristement résigné d'un lettré mondain. Bien plus religieux au fond, l'auteur de Job est autrement hardi dans son langage. Kôhélet n'a plus même la force de s'indigner contre Dieu. C'est si inutile ! Comme Job, il s'incline devant

une puissance inconnue, dont les actes ne relèvent d'aucune raison appréciable. »

Les lignes suivantes sont peut-être plus instructives encore pour l'appréciation que porte M. Renan sur l'ensemble du développement du judaïsme ancien que pour l'intelligence de l'Ecclésiaste lui-même : « L'incrédule écrit peu et ses écrits ont beaucoup de chances de se perdre. La destinée du peuple juif ayant été toute religieuse, la partie profane de sa littérature a dû être sacrifiée. Le *Cantique* et le *Kôhélèt* sont comme une chanson d'amour et un petit écrit de Voltaire égarés parmi les in-folio d'une bibliothèque de théologie. C'est là ce qui fait leur prix. Oui, l'histoire d'Israël manquerait d'une de ses principales lumières si nous n'avions quelques feuillets pour nous exprimer l'état d'âme d'un Israélite résigné au sort moyen de l'humanité, s'interdisant l'exaltation et l'espérance, traitant de fous les prophètes, s'il y en avait de son temps, d'un Israélite sans utopie sociale ni rêve d'avenir. Voilà une haute rareté. Les dix ou douze pages de ce petit livre sont, dans le volume sombre et toujours tendu qui a fait le nerf de l'humanité, les seules pages de sang-froid. L'auteur est un homme du monde, non un homme pieux ou un docteur. On dirait qu'il ne connaît pas la *Thora* ; s'il a lu les prophètes, ces furieux tribuns de la justice, il s'est bien peu assimilé leur esprit, leur fougueuse ardeur contre le mal, leur inquiète jalousie de l'honneur de Dieu... »

Il n'est personne qui, lisant ces lignes, ne pense : L'Ecclésiaste fut, deux mille ans à l'avance, un Renan juif. On touche ici du doigt le point faible de cette introduction. Le traducteur, s'est tellement identifié à l'écrivain juif qu'il le tire à soi constamment. Ce qu'on regrette aussi, c'est ce jugement à la fois dédaigneux et sévère porté sur le prophétisme hébreu, sur ce phénomène moral, religieux et littéraire d'une si haute portée, unique dans l'antiquité orientale, nous pouvons dire dans l'antiquité tout entière.

Il y a aussi une grande incertitude dans les vues générales de M. Renan sur la littérature hébraïque. Celle-ci se composerait « de deux floraisons, séparées par un désert aride de trois

cents ans. L'ancienne littérature hébraïque, comprenant la plus grande partie de la Bible, était close vers l'an 500 avant J.-C. L'état littéraire de la période qui suit, et qui correspond à la domination perse, nous est tout à fait inconnu. Il en faut dire autant de l'époque d'Alexandre et du IIIe siècle avant J.-C. La lumière reparaît au IIe siècle avant J.-C. Vers l'an 170, a lieu cette éruption extraordinaire de l'enthousiasme juif qui produit les livres de Daniel, d'Hénoch, et beaucoup d'autres écrits, dont l'original hébreu s'est malheureusement perdu.... Il est impossible de placer *Kōhélèt* dans le groupe des grands écrits classiques d'Israël, qui finit, vers l'avènement de la dynastie achéménide, par les écrits des derniers prophètes Haggée, Zacharie, Malachie.... La langue du Kōhélèt porte si évidemment les caractères d'un âge relativement moderne qu'il faut s'interdire des hypothèses qui placeraient le livre à côté des monuments classiques du génie d'Israël. Le Kōhélèt est sûrement postérieur à l'avènement des Achéménides, c'est-à-dire à l'an 500 avant J.-C. »

La conclusion est inattaquable ; personne ne songera plus à rapporter l'Ecclésiaste à l'ancienne littérature hébraïque, mais la position même du problème ne semblera guère répondre à l'état présent des études bibliques. Ce « désert aride de trois cents ans » qui sépare, d'après M. Renan, les deux floraisons du génie juif, est en train de passer tout doucement — pour ne pas dire est passé — à l'état de simple mythe. Sans même adopter l'opinion de MM. Kuenen, Reuss, etc., qui placent au Ve siècle et au IVe avant l'ère chrétienne le moment de la composition de textes législatifs capitaux, il n'est plus permis de représenter comme une page blanche l'époque qui vit le judaïsme jérusalémite jeter en terre les fortes bases de son organisation. Il est sans doute difficile de rapporter avec sûreté les productions littéraires à des dates déterminées ; mais, de toutes les hypothèses relatives à la formation du bagage littéraire avec lequel le judaïsme s'est présenté devant la postérité, la moins plausible assurément, à l'heure actuelle, est celle qui prétend que la thora (Pentateuque), que la collection prophétique (livres

historiques et prophètes proprement dits) étaient parachevés en l'an 500 et n'ont point subi de modifications graves à l'époque persane. La vue contraire s'impose de plus en plus, et il n'est pas téméraire d'affirmer que les trois siècles dont on a prétendu faire une page blanche ont été l'époque d'une activité aussi variée que féconde.

M. Renan hésite à se prononcer absolument sur la date. Il lui paraît que les caractères du style doivent recommander la date la plus récente possible, sans arriver toutefois comme le veut M. Grætz jusqu'aux abords du christianisme. Quant à la situation d'esprit, elle est de celles qui ont pu se rencontrer à plusieurs moments et dans différents groupes. M. Renan indique le dernier quart du second siècle avant l'ère chrétienne ou les environs de l'an 100.

On trouvera encore dans l'introduction des données sur l'histoire du livre et de son interprétation, ainsi que l'explication de quelques particularités que présente la traduction. Se référant à l'opinion, plus haut mentionnée, de M. Derenbourg, M. Renan estime que l'écrivain a inséré dans sa prose des citations rhythmées ; lui-même a rendu ces passages par des vers libres, se proposant, dit-il en propres termes, « de produire une saveur analogue à celle de nos quatrains de moralités ou de nos vieux proverbes en bouts-rimés. » De cette façon, l'incohérence de plusieurs passages prend les allures d'un décousu volontaire, sauf en un endroit que M. Renan déclare irréductible à un enchaînement quelconque (VI, 11 — VII, 9). M. Renan insiste aussi sur le caractère additionnel des derniers versets (XII, 11-14). Les versets 11-12 en particulier auraient servi de clausule à une collection de livres. « C'est une sorte de petit quatrain inscrit au feuillet de garde du volume des hagiographes, quand le Kohélèt occupait les dernières pages de la collection. »

Si l'introduction, en dépit de ses qualités solides, soulève quelques objections par l'allure trop personnelle de plusieurs développements, on ne peut contester que la traduction elle-même ne soit une œuvre du plus haut mérite. Elle est écrite

avec une sûreté, une élégance, une facilité auxquelles on a plaisir à rendre hommage. Qu'on lise par exemple le passage suivant dans l'Ecclésiaste de M. Renan (VIII, 11-14) :

C'est parceque prompte justice n'est pas faite du mal que les hommes sont enhardis à pratiquer le mal. Tel pécheur qui a commis cent crimes arrive à un âge avancé, et cependant on m'a enseigné que le bonheur est réservé à ceux qui craignent Dieu, pour leur apprendre à le craindre ; que le bonheur ne saurait être le partage du méchant ; que celui-ci ne vit pas longtemps ; que ses jours sont comme une ombre, et cela parcequ'il ne craint pas Dieu. Est-il un renversement comparable à celui-ci : des justes qui sont traités selon les œuvres des méchants, des méchants qui sont traités selon les œuvres des justes? « Encore une vanité, » me suis-je dit.

Dans une traduction récemment parue et qui est estimée, voici comment ces mêmes lignes sont rendues :

Parceque la sentence prononcée contre les mauvaises actions tarde à s'exécuter, le cœur des fils de l'homme est rempli du désir de faire le mal. Bien que le pécheur fasse cent fois le mal et vive longtemps, cependant je sais que le bonheur est pour ceux qui craignent Dieu, qui tremblent en sa présence ; mais il n'est pas pour le méchant : les jours de celui qui ne tremble pas en présence de Dieu, s'enfuiront comme une ombre. Une chose qu'on voit sur la terre et qui n'est que vanité, c'est qu'il y a des justes traités comme s'ils avaient fait l'œuvre des méchants, et des méchants traités comme s'ils avaient fait l'œuvre des justes ; j'ai dit que cela aussi est vanité.

N'est-ce pas le corrigé à côté du devoir de l'écolier, sans compter la grossière contradiction présentée dans la seconde traduction et que M. Renan a levée si sûrement par cette construction d'une admirable simplicité : on m'a enseigné que le bonheur... que... que ?...

Quelques lignes plus loin, la même traduction que j'ai sous les yeux et qui, encore une fois, peut passer pour une des moins mauvaises, une des plus soignées jusqu'à ce jour, nous sert une lourde et pénible déclaration : (versets 16-17)

Lorsque je me suis appliqué à connaître la sagesse et à voir toute

la peine qu'on se donne sur la terre (car l'homme ne dort ni le jour ni la nuit), j'ai examiné toute l'œuvre de Dieu (et j'ai reconnu ceci:) l'homme ne peut comprendre ce qui se voit sous le soleil : lors même qu'il se fatigue à chercher, il ne trouve pas, et le sage même lorsqu'il croit comprendre, ne le peut.

M. Renan :

Cherchant la vérité, poursuivant ma tentative de savoir tout ce qui se passe sur la terre, je vis aussi les œuvres de Dieu passer sous mon regard, et je reconnus que l'homme, quand même jour et nuit il refuserait le sommeil à ses yeux, ne saurait arriver à la compréhension de ce qui arrive sous le soleil. Non, quelque effort, quelque recherche qu'il fasse, il n'y arrivera jamais, et tel savant qui prétend en savoir quelque chose, en réalité n'y comprend rien.

Je ne ferai qu'une réserve sur la traduction en verselets libres, trop libres, de XII, 11. Quand on lit les deux petits quatrains sautillants ci-dessous :

Les dires des sages
Sont des aiguillons,
Des clous qui soulagent
Les efforts volages
De l'attention.
Le concile antique
Nous les a transmis
Comme œuvre authentique,
Vraiment canonique
D'un unique esprit,

il serait bon qu'on nous mît sous les yeux la prose qu'ils représentent : Les paroles des sages sont semblables à des aiguillons, à des clous solidement plantés. Les maîtres des collections (autrement dit : les maximes réunies en collections) sont donnés par un berger unique.

Cette dernière ligne n'est point fort claire, mais les mots *concile*, *authentique* et *canonique* sont de nature à égarer le lecteur qui n'a la ressource ni du texte, ni d'un commentaire.

En somme l'Ecclésiaste de M. Renan mérite mieux que l'accueil un peu réservé qu'on a fait au livre. Sans doute, et en partie grâce à l'éminent critique, nous sommes devenus plus difficiles; nous supportons avec un peu d'impatience que la fantaisie individuelle se greffe sur l'interprétation d'une œuvre littéraire. Mais il y aurait une réelle injustice à méconnaître que ce livre repose sur une connaissance approfondie du sujet : la traduction est excellente, l'introduction est, dans son ensemble, solide et juste. L'œuvre constitue une contribution utile à une branche d'études qui a singulièrement de peine à s'acclimater chez nous ; peut-être tant de choses excellentes que nous avons relevées arriveront-elles plus facilement à leur adresse portées sur les ailes d'une fantaisie parfois excessive.

Nous voudrions pouvoir considérer une étude de M. Bruston, de Montauban, intitulée *Le prétendu épicurisme de l'Ecclésiaste* et qui a paru dans la *Revue Théologique* publiée sous le patronage de la faculté protestante, comme apportant à son tour une contribution utile à l'intelligence de ce texte difficile [1]. Malheureusement l'honorable écrivain affecte de se placer à un point de vue tout particulier, qui ne saurait être apprécié que dans des cercles limités. M. Bruston, s'il avait vécu deux siècles plus tôt, aurait écrit de ces volumes qu'on appelait *Vindiciæ*. On prétendait hier que le Cantique des cantiques est un recueil de poésies érotiques et ne devait sa conservation dans la collection sacrée des Juifs qu'à une heureuse méprise, voilà l'honorable professeur de Montauban qui se lève et déclare que ce livre méconnu est « un drame, ou plutôt un mélodrame, destiné à glorifier l'amour pur et fidèle, en opposition avec l'amour sensuel et polygame [2]. » Aujourd'hui ce sont les *Vindiciæ* de l'Ecclésiaste. « Je voudrais montrer,

[1]) Numero de octobre-décembre 1881.
[2]) Revue chrétienne (de Paris), 1880. Je crois même, mais ne l'affirme pas absolument — n'ayant pas ce travail sous les yeux — que M. Bruston faisait ressortir l'utilité édifiante de la lecture du Cantique à une époque comme la nôtre où les mariages se font souvent par intérêt plutôt que par inclination. Recommandé aux mères de famille et aux jeunes filles.

dit M. Bruston, que le jugement de M. Reuss (et de bien d'autres auteurs) sur l'Ecclésiaste n'est pas plus fondé que son jugement sur le Cantique des cantiques, que ce livre n'est nullement l'œuvre d'un sceptique ou d'un matérialiste, pas plus que d'un épicurien, qu'il ne dit point « qu'avec cette vie tout est fini, pour l'homme comme pour la bête, » qu'il n'a point les « allures frivoles » dont parle M. Reuss, et qu'aucune de ses paroles ne saurait être paraphrasée ainsi : « Donnons-nous du bon temps ; la vie passe vite, jouissons du moment : au Sheôl, c'est trop tard ! » mais, au contraire, qu'il enseigne la nécessité de l'immortalité de l'âme et du jugement de Dieu, et, quand à sa morale, qu'elle est irréprochable. — M. Reuss reconnaît bien lui-même que « ce philosophe n'est ni un sceptique, ni un épicurien dans le sens ordinaire de ces mots, » que « son scepticisme ne va pas, tant s'en faut, jusqu'à sacrifier l'idée d'un Dieu tout puissant, sans la volonté duquel rien ne se fait et que son prétendu épicurisme ne l'entraîne pas à faire litière des principes de la morale. » Mais cette restriction ne nous suffit pas. Nous croyons qu'on s'est complètement mépris sur le sens de plusieurs des passages les plus importants de ce livre et qu'on a mis à la charge de l'auteur des paroles et des pensées qu'il réprouve avec énergie. »

Ainsi il ne s'agit de rien moins que de s'incrire en faux contre l'interprétation qui a prévalu dans les temps modernes et que MM. Reuss, Derenbourg et Renan viennent de défendre dans notre langue avec quelques nuances, mais avec une égale autorité. C'est une rude tâche qu'a entreprise M. Bruston. Il exprime, avec une parfaite sincérité la raison qui lui a mis la plume à la main en ces termes : « Comme il est clair, incontestable, que l'Ecclésiaste prêche la crainte de Dieu, la justice de Dieu, le retour de l'esprit humain à Dieu, il est évident qu'il ne saurait prêcher en même temps le matérialisme, le scepticisme, la sensualité et que les passages dans lesquels il tient un pareil langage n'expriment pas sa propre pensée, mais celle de ses adversaires, ou du moins n'expriment pas sa pensée réelle et définitive. »

Ces paroles dénotent le cercle vicieux dans lequel se meut la pensée de M. Bruston. Il s'est attaché à quelques passages dont il a forcé le sens ; il a reconnu l'impossibilité de les accorder avec d'autres. Il s'est ainsi persuadé que les passages de la seconde espèce devaient être considérés comme exprimant non la pensée de l'écrivain, mais celle de ses adversaires. Il a cherché à justifier cette vue par l'étude du détail. Or il n'est pas d'exemple qu'un théologien ait cherché sans avoir rencontré.

Bien que le succès ait couronné cet effort et que l'Ecclésiaste sorte net de l'opération assez rude à laquelle l'a soumis son nouvelle interprète, M. Bruston consent à avouer que le livre offre quelques défauts de composition : « Les idées ne sont pas toujours clairement exprimées et leur enchaînement laisse beaucoup à désirer. Les raisonnements sont difficiles à suivre... L'auteur eût pu être plus clair et plus logique. L'obscurité de son langage a été en grande partie la cause de la méprise dont son livre a été l'objet. »

Ainsi l'Écclésiaste est une œuvre édifiante et saine : le fond en est dominé par les idées les plus hautes et les plus bienfaisantes ; la mise en œuvre seule laisse quelque peu à désirer.

Nous doutons que cette apologie aussi laborieuse qu'étudiée, soit de nature à ébranler les résultats que nous avons rappelés plus haut. Ce qui fait l'originalité de l'Ecclésiaste, c'est qu'il est pessimiste et sceptique sans être athée ou hétérodoxe. En cela son auteur resté inconnu se distingue aussi bien de l'épicurisme « profane » qu'il a rompu avec la grande inspiration morale et religieuse du prophétisme.

La librairie A. Lévy a mis en vente sous le titre de *Histoire des juifs*, le premier volume d'une traduction française de l'œuvre, rapidement devenue classique, de Graetz[1]. Celui-ci résume l'histoire ancienne jusqu'à l'exode babylonien ; le second poussera jusqu'à la guerre de Barcochebas (135 après J.-C.) ; les suivants (III à VI) traiteront de la dispersion et du Talmud,

[1]) Histoire des juifs, traduit de l'allemand par M. Wogue, t. I. De la sortie d'Égypte (1400 à l'Exode babylonien (534). Paris, 1882 ; in-8, 297 p.

des Juifs d'Espagne et des Croisades, de l'histoire des Juifs des croisades à 1848. Nous applaudissons à une entreprise qui fait passer dans notre langue un des œuvres les plus considérables et les plus justement estimées de ce temps.

Si l'on compare les dimensions de cette édition française à l'original allemand, on s'apercevra vite qu'il a subi de profondes modifications. « Le texte de l'ouvrage original, disent les éditeurs, texte un peu long et surchargé de notes justificatives, a dû être abrégé par l'auteur lui-même pour devenir plus accessible aux fortunes moyennes et au goût de notre public. » Nous sommes donc en face, non d'une traduction proprement dite, mais d'une réduction opérée sous la direction de l'auteur.

Il est malheureux que les éditeurs ne se soient pas aperçus qu'ils adoptaient ainsi un moyen terme, dont le « public » leur saura peut-être gré, mais que les cercles scientifiques ne peuvent, en aucun cas, approuver. L'œuvre de Graetz vaut précisément par son caractère de travail de première main ; ce qui assure sa valeur durable c'est qu'un seul homme ait pu embrasser la production de tant de siècles et d'époques différentes, donnant en chaque place la raison de ses préférences et de ses résolutions. Tout cela disparait dans la traduction que nous avons sous les yeux. Les notes de détail qui courent au bas des pages du texte allemand, les importantes et nombreuses notes justificatives rangées à la fin des volumes, tout cela est supprimé ou réduit à un minimum absolument insuffisant; par une négligence incroyable, on a même omis de désigner les endroits du texte qui donnent lieu aux rares notes conservées et rejetées à la fin du volume. L'édition française de Graetz ne pourra donc, à aucun titre, tenir lieu de l'original.

Dans le présent volume on remarquera d'abord l'Introduction qui est d'une grande allure. On y trouvera ces vues générales sur le rôle du judaïsme dans l'évolution du monde civilisé que nous avons relevées précédemment dans l'œuvre de J. Salvador et chez M. James Darmesteter. Notre précédent Bulletin en ayant parlé longuement, nous n'y saurions revenir aujourd'hui.

« Pour la première fois, disent les éditeurs, l'histoire du peuple israélite se trouve exposée non plus par un prêtre, esclave de la vérité révélée et souvent adversaire du libre examen, mais par un historien qui ne tient pour vrais que les faits absolument établis et n'entend pas faire œuvre de prédication ni de prosélytisme. » Cela n'est point tout à fait exact : le point de vue de M. Grætz n'est pas celui de la pure histoire critique, mais de la philosophie rationaliste. Il y a, entre ces deux procédés, une grande différence que M. J. Darmesteter a fort bien relevée dans le *Journal des Débats* et que nous avons nous-même signalée à différentes reprises.

L'historien proprement dit s'efforce de restituer le passé en soumettant les sources à une analyse critique sévère et en définissant exactement le caractère particulier à ces mêmes sources. Le rationaliste ramène le passé, au moyen d'une sollicitation plus ou moins énergique, au point de vue qui lui est le plus agréable, c'est-à-dire, à la façon de voir de son propre milieu. Un des effets les plus clairs de cette seconde tendance, qui est celle de M. Grætz, est une méconnaissance de l'élément mythique, légendaire, merveilleux, si intéressant à constater chez les historiens de l'antiquité, particulièrement de l'antiquité hébraïque. Un niveau de sage médiocrité s'applique à l'épopée et la réduit aux banalités de l'existence vulgaire.

C'est ainsi que les évènements de la sortie d'Egypte, du Sinaï, du désert, de la conquête de la Palestine sont *rationalisés* sans profit pour l'histoire et avec dommage pour la poésie. « Si jamais âme d'un mortel, dit M. Grætz, a possédé la lucide intuition du prophète, c'est assurément l'âme pure, désintéressé, sublime, de Moïse. » Quand les tribus, échappés à la servitude égyptienne, semblent « suffisamment préparées à recevoir le bienfait suprême en vue duquel elles s'étaient acheminées, par le détour du désert, vers la montagne de Sinaï, » Moïse les cantonne au pied de la montagne sainte. « Puis il leur enjoignit de se préparer à un phénomène extraordinaire qui allait frapper leurs yeux et leurs oreilles. Avec une curiosité ardente et anxieuse, ils attendirent le troi-

sième jour. Une barrière dressée autour du pic le plus voisin empêchait le peuple d'en approcher. Une nuée épaisse en enveloppait le sommet, des éclairs intenses s'en échappaient et transformaient la montagne en un vaste brasier, tandis que le tonnerre, grondant d'une paroi à l'autre, se répercutait en formidables échos. Toute la nature semblait convulsée et la fin du monde imminente. Grands et petits tremblaient effarés, secoués dans tout leur être, à la vue de ce sublime et terrible spectacle. Mais, si sublime qu'il fût, il ne l'était pas plus que les paroles qu'entendit ce peuple frémissant, et dont les nuées du Sinaï, les éclairs et le tonnerre n'étaient que la préface. — Du haut de cette montagne en feu, ébranlée jusqu'en ses profondeurs, des paroles distinctes vinrent frapper l'oreille du peuple assemblé, paroles très simples au fond, intelligibles à chacun, mais qui ne sont rien moins que la base de l'éducation morale de l'homme. Les dix paroles qui retentirent alors, le peuple eut la ferme conviction qu'elles lui étaient directement révélées de Dieu.... Que valait l'histoire des Indiens, des Egyptiens et autres peuples, avec leur sagesse, leurs orgueilleuses bâtisses, leurs pyramides et leurs colosses ; que valait cette histoire, vieille alors de plus de deux mille ans, auprès de cette heure solennelle du Sinaï? Cette heure a statué pour l'éternité : Elle a posé la première pierre de la moralité, de la dignité humaine. Elle a marqué l'avènement d'un peuple unique et sans pareil au monde. Ces simples et profondes vérités : Un Dieu immatériel et sans représentation possible, un Dieu libérateur, ami des opprimés et des esclaves, ennemi de l'esclavage ; les devoirs de la piété filiale, de la chasteté, du respect de la vie humaine et de la propriété, de la sincérité de l'homme envers l'homme, de la pureté du for intérieur, c'est sur le Sinaï qu'elles retentirent pour la première fois et pour tous les temps. — Les Israélites étaient arrivés au Sinaï en timides esclaves, ils le quittèrent transformés en saint peuple de Dieu, en peuple de prêtres, en peuple de droiture (Y. schouroun). Par l'application du Décalogue, ils devaient devenir les instituteurs du genre humain et une source de

bénédictions pour lui. Les peuples du monde ne se doutaient guère que, dans un coin de ce monde, une chétive peuplade avait assumé la lourde tâche de les instruire. »

Est-ce là de l'histoire ? assurément non. Ce n'est pas davantage la légende pure. C'est, encore une fois, une philosophie de l'histoire écrite, non sans éloquence, au point de vue du rationalisme juif.

Les portions de cette publication qui attireront le plus l'attention seront celles qui se rapportent à l'histoire du judaïsme dans les époques qui suivent la destruction définitive de la nationalité israélite sous l'empereur Hadrien.

MAURICE VERNES.

ENCORE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR

DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS

Nous ne pensions pas revenir de sitôt sur la question de la place à faire à l'histoire des religions dans les Facultés des lettres après notre récent article intitulé : *M. Paul Bert et l'enseignement de l'histoire des religions*[1]. Nous y sommes engagé toutefois par la publication, dans le numéro du 15 novembre 1882 de la *Revue internationale de l'enseignement*, d'une étude intitulée : *La Réforme des Facultés de théologie*. Ce travail mérite d'être relevé pour la compétence qu'apporte l'auteur à la tractation de son sujet ; il est utile aussi de faire voir que la solution préconisée dans ces pages est plus spécieuse que pratique[2].

L'auteur déclare d'abord se désintéresser de la question de « savoir s'il serait politique ou impolitique de supprimer l'enseignement théologique dans l'Université. » La question qu'il se propose de résoudre est celle-ci : « La théologie est-elle une science ? » Et il ajoute : « Si elle est une science, elle n'est ni catholique, ni protestante, ni grecque ; elle est la théologie tout court, dépouillée de tout caractère confessionnel... S'il est démontré que la théologie est une science, quelque éventualité qui survienne, l'Eglise fût-elle séparée de l'Etat, il n'en restera pas moins vrai que l'Université *normale* doit compter la théologie non-confessionnelle au nombre de ses disciplines. »

[1]) Revue, t. VI (1882), p. 123.

[2]) L'article est signé Franck d'Arvert, pseudonyme sous lequel nous reconnaissons un ancien et distingué élève de la Faculté protestante de Paris, qui connaît *de visu* l'organisation universitaire de l'Allemagne. Sans trahir cet incognito, nous désignerons l'auteur par son prénom : M. Franck.

M. Franck donne en quelques lignes un historique ingénieux de la manière dont les différentes Facultés se sont émancipées. On y relèvera les déclarations suivantes : « Si l'on nous objecte que la dogmatique qui constitue la théologie proprement dite, reposant par définition sur l'autorité, ne saurait prétendre au titre de science, nous demanderons à notre tour : qu'est-ce que le droit, sinon une dogmatique civile ? La première prend pour point de départ les décrets (δόγματα) des conciles ou synodes touchant les questions religieuses ; le droit repose tout entier sur les décisions des pouvoirs législatifs commentées par des autorités. Leur utilité est la même. La loi est la garantie de l'ordre ; le dogme est un endiguement au mysticisme individuel. Et, s'il y a une science des lois, il y a aussi une science des dogmes. Seulement, de même que la valeur du droit légal ne dépasse pas les frontières nationales, de même celle de la dogmatique est renfermée dans les limites confessionnelles, et c'est par ce motif, et non point parce qu'elle n'est pas une science, qu'elle doit être rayée de l'enseignement universitaire. »

Il y a certainement du vrai dans ce rapprochement entre l'enseignement du droit et celui de la théologie dogmatique. Toutefois, M. Franck nous semble avoir dépassé les bornes de sa propre pensée. Il joue visiblement sur le sens du mot *science*, quand il déclare que la dogmatique, bien qu'étant une science, au même titre que le droit, doit être rayée de l'enseignement universitaire par ce seul motif qu' « elle est renfermée dans les limites confessionnelles ». D'abord, au-dessus d'un droit, purement empirique, qui n'est que l'explication de la jurisprudence d'un pays (rôle d'un tribunal d'application comme une Cour de cassation, mais non d'un établissement d'études scientifiques), nous plaçons l'étude du droit, seule vraiment scientifique, qui en fonde les principes sur les nécessités de l'organisation sociale et franchit ainsi « les frontières nationales. » Le droit, qui ne dépasse pas ces limites-là, n'est pas encore une science. Il repose sur ces principes dont on peut dire : Vérité en-deça des Pyrénées, erreur au-delà. Il en est de

même de toute théologie confessionnelle, c'est-à-dire de toutes les théologies : elles ne sont pas des sciences, puisqu'elles reposent sur l'acceptation préalable d'un certain nombre de doctrines soustraites à la discussion. C'est ce que M. Franck a oublié en écrivant les lignes que nous avons citées, bien qu'il le sache aussi bien que nous. — Si, au contraire, il a simplement voulu dire que la dogmatique était une science en tant qu'elle coordonne et enchaîne une série de décisions successives prises par des corps autorisés, il a pris le mot de science dans un sens absolument différent de celui qu'il lui donnait, quand il disait plus haut : « La théologie est-elle une science?... Si elle est une science, elle n'est ni catholique, ni protestante, ni grecque ; elle est la théologie tout court, dépouillée de tout caractère confessionnel. »

Continuons le raisonnement. — Voici, dit M. Franck, la conclusion que certains se hâteront de tirer : « La dogmatique supprimée (par cette raison qu'elle est renfermée dans les limites confessionnelles et que l'Etat laïque est en dehors des diverses confessions religieuses), il n'y a plus à proprement parler de théologie, mais un groupe mal lié de sciences hétérogènes qui doivent être rattachées, chacune suivant son objet, aux Facultés déjà existantes. Ainsi, qu'est-ce que la critique de l'ancien Testament ? Une branche de la philologie orientale déjà représentée au Collège de France et à l'Ecole des hautes études. Pour la critique du Nouveau Testament et des Pères grecs, il suffit d'augmenter la Faculté des lettres d'une chaire spéciale de basse grécité. L'histoire des dogmes, l'histoire ecclésiastique, autant d'affluents de cette même Faculté, à laquelle on rattacherait également l'histoire comparée des religions et la morale. C'est une nouvelle Pologne, et on pourrait dire, après un semblable démembrement : *Finis theologiæ*. »

M. Franck me fait l'honneur de m'attribuer le projet ci-dessus. Je regrette de devoir décliner la paternité dont il me gratifie en termes d'ailleurs très aimables. Ce n'est point là du tout, en effet, ma façon de voir, je dirai presque : c'est tout le contraire. Soit dans mon article de la *Revue scientifique* inti-

tulé : *De la théologie considérée comme science positive*, soit dans celui qu'a publié plus tard cette Revue : *Quelques observations sur la place qu'il convient de faire à l'Histoire des religions aux différents degrés de l'enseignement public*, et qui a été tiré à part, j'ai soutenu, d'une part : que la théologie avait cessé pour nous d'être une science positive, non point tant parce qu'elle variait selon les confessions, mais — chose infiniment plus grave — *parce qu'elle reposait, dans les différentes églises, sur des prémisses surnaturelles, incompatibles avec les procédés de la recherche moderne* ; d'autre part : que les parties seules résistantes de la théologie étaient les portions exégétiques, critiques et historiques, et que celles-ci constituaient l'*histoire des religions, histoire d'une telle importance, représentant un facteur si considérable des sociétés, comme un produit si capital de l'activité humaine, qu'on ne pouvait pas en disperser les matières entre des chaires de philologie et d'histoire, mais qu'on devait la traiter à part, et cela, dans les principales Facultés des lettres, en lui consacrant trois chaires : Histoire générale des religions, judaïsme, christianisme.* — On voit que notre pensée avait quelque besoin d'être rectifiée.

Mais, si le travail de M. Franck ne reposait que sur une interprétation inexacte de nos propres propositions, il n'y aurait point lieu d'y insister autant. Nous arrivons précisément à la proposition fort originale que, jusqu'ici, il s'est borné à introduire, et qui, en effet, méritait un préambule, parce qu'elle est assez compliquée.

Ceux qui ramènent la théologie à l'histoire des religions, poursuit M. Franck, « raisonnent comme si la théologie n'avait point d'objet propre actuellement... Mais une science n'est pas tout entière dans son histoire... La religion n'est pas tout entière dans le passé : elle est un fait actuel... Il y a dans ce domaine tout un monde de phénomènes encore mal connus... Et que laisse-t-on ainsi en dehors de toute étude méthodique? Ce qui a été un des ferments les plus puissants de toutes les civilisations passées, le principe des plus grandes évolutions de

l'humanité, la cause des plus insolubles difficultés dans la société moderne et des troubles les plus douloureux dans les consciences individuelles. Ce domaine ne saurait être abandonné plus longtemps à l'empirisme. Il y a des phénomènes religieux; ces phénomènes ont certainement leurs lois : il y a donc une *science des phénomènes religieux*. Telle est la définition de la théologie comme science autonome. »

On ne saurait mieux dire, et, si c'est nous que M. Franck s'imagine combattre, il joue décidément de malheur. Oui, il faut une place à ce qu'il appelle la *science des phénomènes religieux*, autrement dit à la *philosophie de la religion* ou *philosophie religieuse*, et cette place se trouvera soit dans le cours d'histoire générale des religions, auquel une telle matière servira d'introduction naturelle, et, en une certaine mesure, nécessaire[1], soit dans le cours de philosophie (dogmatique) qui, pour déterminer les rapports de la philosophie et de la religion, doit exposer, critiquer et justifier (nous entendons expliquer scientifiquement) les bases de la croyance ou de la foi, analyser les éléments constitutifs de celle-ci, dire et vérifier les appuis qu'elle trouve dans l'esprit humain. Notre pensée, comme nous l'indiquions dans l'article précité (*Revue*, *t. VI*, p. 126) est que la philosophie religieuse proprement dite, ou, comme s'exprime M. Franck, la science des phénomènes religieux, doit être traitée à fond par le philosophe de profession, j'entends être officiellement rattachée aux chaires de philosophie (dogmatique).

Mais, ici, que M. Franck nous permette de lui exprimer notre étonnement de la facilité avec laquelle il se contredit. « En Hollande, dit-il, la réforme hardie qui a laïcisé la faculté de théologie est restée incomplète faute d'avoir substitué à la dogmatique la véritable science religieuse, celle qui a pour objet les phénomènes actuels; aussi, toutes ces sciences his-

[1] C'est ainsi que M. Réville a commencé son cours d'histoire des religions au Collège de France par des prolégomènes qui constituent, selon le terme qu'on préfèrera, soit une phénoménologie religieuse, soit une philosophie de la religion dans ses traits essentiels.

toriques, réunies sous le nom de théologie, font-elles l'effet d'autant de rayons qui n'aboutissent à aucun centre. » A merveille, si dans le programme des matières hollandaises que M. Franck nous soumet immédiatement, je ne trouvais la réponse à sa critique dans les deux chefs suivants : Doctrines concernant la divinité et Philosophie de la religion. Je ne vois plus, dès lors, l'objet de ses observations.

Bref, M. Franck insiste sur la nécessité de traiter l'étude scientifique de la religion, non comme l'examen d'un corps mort, appartenant au passé, mais comme l'examen d'un corps vivant, d'en faire, non une œuvre d'anatomiste, mais une œuvre de physiologiste. Il a, en vérité, parfaitement raison ; il l'aurait davantage encore s'il ne croyait pas sa thèse absolument nouvelle, tandis que nous lui reconnaissons le mérite, assurément fort grand, d'avoir insisté, plus qu'on ne l'avait fait avant lui, sur un point très utile de l'enseignement en voie de création. — Reprenons la suite de notre exposition.

La théologie, comme « science autonome » a été définie la « science des phénomènes religieux » dans le présent comme dans le passé. — Cette « théologie renouvelée, celle qui a légitimement place dans une Université d'État, doit donc avoir comme discipline centrale, au lieu de la dogmatique, la phénoménologie religieuse. — J'ajoute, dit M. Franck, que toutes les autres sciences qu'on veut détacher de la théologie traditionnelle, viennent se grouper nécessairement autour de cet enseignement nouveau, sur lequel elles s'appuient et qu'elles soutiennent comme les arcs-boutants de la nef centrale. »

Jusqu'ici je ne vois point de dissentiment réel entre nos propositions et celles de l'écrivain de la *Revue internationale de l'enseignement*, si ce n'est que celui-ci pourrait, en vertu de ses prémisses et pour mieux affirmer l'autonomie de la science religieuse, réclamer dans les Facultés de lettres une chaire dite de phénoménologie ou philosophie religieuse. Accordons-la lui, — par hypothèse, — bien qu'elle nous semble moins indispensable qu'à lui — nous en avons dit la raison — et avec les trois chaires que nous réclamons nous-même pour l'histoire

religieuse proprement dite, voilà ce nous semble une branche largement assurée de moyens d'existence, un nouveau rameau et non le moins vigoureux, le moins fécond — ajouté au tronc de la Faculté des lettres.

Mais ici l'écrivain nous arrête et prétend nous démontrer que la place de tout cela n'est pas dans les Facultés de lettres. Son raisonnement ne laisse pas d'être subtil, nous allions dire théologique. Raison de plus pour le reproduire, dans les termes même de l'article, de peur d'être accusé de l'affaiblir.

« Aucune science, lisons-nous, n'est possible sans la comparaison. Les observations faites dans le monde chrétien où nous vivons doivent être contrôlées par l'étude des religions étrangères. A cette condition seule, elles peuvent être érigées en lois. Or, nous le demandons, que viendront faire dans une Faculté des lettres les histoires comparées du judaïsme, de l'islamisme, du bouddhisme, du brahmanisme, du parsisme ! et encore la liste est-elle loin d'être épuisée, car il faudra encore ajouter les religions de l'Extrême-Orient, de l'Amérique, de l'Afrique et de l'Océanie, sans parler de celles des Slaves, Germains, Celtes, etc., etc. Athènes envahie par les Barbares ! Car le rôle de la Faculté des lettres dans l'Université est de conserver vivante la culture grecque et latine dans sa forme primitive et telle que notre génie national se l'est assimilée à la Renaissance ; elle est par excellence la Faculté des humanistes, celle qui forme le parfait « honnête homme. » C'est là son originalité et sa raison d'être. Le classement qu'on propose ressemble à celui, trop familier aux gens de lettres, qui consiste à tout fourrer dans le carton intitulé : Papiers divers. »

Ici — que l'auteur de l'article nous passe la familiarité de cette expression — nous nous frottons les yeux afin de vérifier le millésime du cahier que nous avons sous la main. Ne serait-ce pas de 1852, et non de 1882, que daterait cette sortie digne d'un ancien professeur de rhétorique installé dans quelque chaire d'éloquence latine ou de poésie grecque de l'enseignement supérieur ? M. Franck ne sait-il pas aussi bien que nous, que les

Facultés des lettres, sans répudier le caractère d'éducation classique qui est leur glorieux patrimoine, répartissent aujourd'hui leurs efforts sur trois branches : lettres pures, histoire-géographie, philosophie ; on pourrait presque dire quatre, en mentionnant l'étude des langues et littératures étrangères ? La « Faculté des humanistes, » comme il dit fort bien, affirme ainsi son dessein de faire savoir à ses élèves les éléments constitutifs de la société européenne moderne et contemporaine, en s'attachant de préférence à tout ce qui, dans l'histoire du passé, mène à la formation de la civilisation présente. Et c'est ainsi aussi que nous comprenons le rôle de l'histoire des religions ou « théologie positive » dans la Faculté des lettres, en la rapprochant intimement de l'enseignement philosophique (1).

M. Franck se retourne en cet endroit contre ceux qui verraient « dans l'étude des livres sacrés de la synagogue ou de l'Eglise une simple branche de la philologie. » — « Autant, dit-il fort bien, vaudrait attribuer à la chaire des langues vivantes l'interprétation de la philosophie de Kant ou de Hegel par la raison que ces philosophes ont écrit en allemand. Sans doute, il faut être bon philologue pour pénétrer le sens de ces documents, mais toute classification repose sur le caractère *dominateur* d'une espèce, lequel, dans le cas présent, est exclusivement religieux. C'est à la religion que cette littérature doit non seulement sa naissance, mais sa conservation. Pour la bien comprendre, il ne suffit pas d'être philologue... C'est à la lumière de la phénoménologie religieuse que les livres sacrés d'un peuple doivent être interprétés... La philologie n'a pas achevé sa tâche quand elle a produit un lexique ou une grammaire de plus. Sa fin est de nous amener à comprendre les pensées et les sentiments des hommes qui vécurent aux bords du Jourdain ou de l'Indus ; et, en tant que ces pensées

(1) C'est la pensée que nous avons exposée, avec toute la précision possible dans notre récent article intitulé : *M. Paul Bert, etc.* Nous y renvoyons M. Franck qui, sans doute, avait rédigé son travail avant l'apparition de notre numéro juillet-août.

et sentiments appartiennent à un âge essentiellement religieux, c'est à la phénoménologie religieuse que la philologie vient aboutir... Ce seront les philologues qui renouvelleront la théologie. Ils nous préserveront des vagues généralisations. Ils fourniront en même temps un auditoire de véritables étudiants.[1] »

[1] « Ici, poursuit M. Franck, nous touchons au côté pratique de la question que nous nous sommes interdit d'aborder. L'État, qui exerce avec raison un contrôle rigoureux à l'égard de ceux à qui est confiée la santé publique ou l'instruction des jeunes générations, abandonnera-t-il toujours à l'empirisme l'éducation des consciences et des cœurs ? Nous nous bornerons à appliquer à la faculté laïque ce que le Dr Holtzmann disait naguère du rôle des facultés de théologie en Allemagne : « En faisant de la religion l'objet d'investigations scientifiques, en la rendant accessible au contrôle de la science, on l'empêchera de poursuivre aveuglément sa propre voie et de se développer à l'état de force élémentaire, sans frein, capable de menacer tous les résultats de la civilisation actuelle. Telle qu'elle est l'*Universitas litterarum* étend son influence jusqu'au foyer du pasteur, jusqu'au centre de la vie populaire.... » Ainsi l'écrivain de la *Revue internationale de l'enseignement* semble former des vœux pour « un contrôle rigoureux » de la préparation aux fonctions ecclésiastiques, autrement dit de l'enseignement des séminaires, où se développe « une force élémentaire sans frein, capable de menacer tous les résultats de la civilisation actuelle ». C'est là une grosse thèse, et bien redoutable, où cette *Revue* n'a pas à s'engager. Pour nous, sans mettre le pied sur le terrain brûlant de la controverse religieuse, nous nous sommes borné à écrire ceci dans l'article précité (t. VI, p. 123) : « Les Facultés catholiques représentent dans une sérieuse mesure les liens qui unissent une portion du clergé et de l'opinion catholique instruite au mouvement intellectuel et littéraire de l'Université de France. Les Facultés protestantes préparent un clergé instruit à un groupe religieux, médiocrement représenté dans notre pays, mais puissant au dehors et illustré par d'admirables travaux d'histoire et d'exégèse ». Nous exprimions le regret qu'on semblât vouloir sacrifier les unes ou les autres à un désir de symétrie, la cause de la création de chaires d'histoire des religions dans les facultés de lettres n'étant, d'après nous, « solidaire d'aucune suppression. »

Nous croyons que notre pensée était fort claire et n'a pu donner lieu à aucune méprise ; mais, en présence de la thèse de M. Franck qui exclut de l'Université toute théologie non scientifique, c'est-à-dire tout enseignement religieux reposant à un degré quelconque sur le surnaturel, nous sommes obligé de préciser notre sentiment. Pour nous aussi, si les facultés de théologie confessionnelles étaient à créer, nous refuserions de leur reconnaître droit de cité au milieu de disciplines dont la raison d'être est l'exclusion du caprice dans l'ordre des choses. Il s'agit simplement de savoir, question à la fois plus modeste et d'une portée plus immédiate, s'il est opportun de rompre les relations de l'Université et du ministère de l'instruction publique avec des établissements où de futurs ministres des églises viennent faire des études. Nous étions mû aussi, en ce qui touche les facultés protestantes, par un sentiment de piété filiale, considérant ce qu'elles ont fait pour l'établissement des règles de la critique sacrée ou religieuse.

On voit que nous touchons à la conclusion. D'une part, la science religieuse ne serait pas à sa place dans les Facultés de lettres en tant qu'elle n'appartient pas au cercle bien déterminé de « la culture grecque et latine » ; de l'autre, loin de se mettre au service de la philologie, elle doit prendre à son service des philologues (particulièrement des philologues adonnés aux études orientales), lesquels, pour l'intelligence même des civilisations auxquelles ils s'appliquent, ne manqueront pas d'aboutir à la phénoménologie religieuse. Leurs élèves seront les étudiants des facultés de théologie de l'avenir.

« En résumé, dit M. Franck, nous prétendons que la suppression pure et simple de la plus ancienne des facultés créerait une grave lacune dans l'Université. Il ne faut démolir que pour reconstruire. La théologie restaurée n'aura plus pour axe la dogmatique, qui lui donne un caractère confessionnel, mais la phénoménologie religieuse, qui est une science d'observation[1]. Cet enseignement sera le centre d'où rayonneront et où

Est-ce à dire qu'un établissement de théologie protestante libérale, pour prendre le cas le plus favorable, puisse jamais aspirer au titre d'école purement et vraiment scientifique, ne relevant que des règles de la critique historique, philologique et philosophique? Assurément non. Quand même les programmes en seraient refondus de façon à ne pas témoigner d'une indifférence presque absolue à l'égard des phénomènes religieux qui n'appartiennent ni à la Bible ni à l'histoire du christianisme, quand même les professeurs insisteraient sur leur caractère de membres de l'Université pour échapper à la surveillance exercée sur eux par les représentants des églises, il n'en resterait pas moins qu'une faculté protestante, recevant ses élèves des églises et préparant des pasteurs pour ces mêmes églises, devra se plier à leur credo, c'est-à-dire affirmer obligatoirement le caractère absolu, *divin*, du christianisme, sous des circonlocutions quelconques, — condamner toute explication du christianisme, qui, au lieu d'y faire voir une création providentielle, y montrerait un produit naturel de l'activité humaine comme dans le bouddhisme ou l'islamisme, — conserver, en un mot, sous un vernis de science, un caractère confessionnel. Il en serait de même pour une école de théologie juive, musulmane, *etc.* — De telles affirmations *a priori* sont inconciliables avec la recherche indépendante.

[1]) Il est exact de dire que la dogmatique est l'âme d'un enseignement théologique confessionnel, puisque toutes les autres disciplines n'ont d'autre rôle que de concourir à sa justification. Mais jamais la phénoménologie (explication critique et philosophique des phénomènes religieux actuels) ne pourra jouer ce rôle. Elle sera du plus grand secours au professeur, comme l'étude de la société contemporaine permet de se représenter les sociétés disparues. M. Franck a bien fait de relever son utilité, il eût mieux fait encore s'il ne lui eût pas assigné une place disproportionnée avec son importance réelle. — Je réfléchis que M. Franck eût été plus intelligible s'il avait employé l'expression de *psychologie religieuse*, au moins comme synonyme de *phénoménologie*.

aboutiront toutes les disciplines historiques qui appartiennent déjà à la théologie. La dogmatique elle-même ne sera pas complètement abandonnée aux séminaires, elle fera partie de l'histoire des dogmes prolongée jusqu'à nos jours... D'un autre côté, nous élargissons considérablement le cadre primitif : l'étude des phénomènes religieux actuels éveille une curiosité que la philologie vient satisfaire : la prédominance du sentiment religieux dans les premiers âges de l'humanité dirige l'attention sur les civilisations primitives ; on en suit les diverses manifestations dans l'art : il faut à cette Faculté sa bibliothèque et son musée, et les fétiches des sauvages encore si mal connus commencent une galerie qui se continue jusqu'à nos jours. Bien des objets de recherche tout-à-fait moderne, qui cherchent encore une patrie, trouveraient ainsi la place qui leur revient dans l'enseignement public ; et ce foyer d'études autonomes serait destiné à produire des résultats autrement féconds que le disséminement de forces qu'on propose. Par là, en particulier, la science des choses religieuses s'élèverait en France à la hauteur où l'ont déjà portée d'éminents savants à l'étranger, l'organisation de son enseignement donnerait dans la pratique de précieux résultats et nous aurions réalisé, dans une branche importante de l'instruction, une de ces réformes générales, d'une portée universelle, qui plaisent tant à notre génie. »

Nous regrettons de devoir verser un peu d'eau froide sur cet enthousiasme. Nous nous sommes proposé, toutes les fois que nous avons pris la plume sur la question de l'organisation scientifique de l'enseignement des matières religieuses, un but pratique, et l'idéal rêvé par M. Franck n'est point fait du tout pour nous en rapprocher. Oui, si une bonne fée (en matière de mythologie comparée, il est permis d'invoquer ces puissances), si un Mécène inespéré, si un ministre de l'instruction publique comme on n'en voit pas, appuyé par des commissions du budget comme on n'en rencontre pas davantage, oui, si toutes ces autorités, réunies par d'augustes serments, décidaient d'affecter une grosse mise de fonds et une forte rente annuelle à une

école supérieure des sciences religieuses, comptant une quinzaine de chaires avec bibliothèque et musée appropriés, nous applaudirions de grand cœur à une création qui ne manquerait pas de donner d'utiles et grands résultats.

Et M. Franck rêve plusieurs établissements semblables! Il ne nous dit pas le chiffre, mais il en parle de façon à faire croire qu'il voudrait en doter tous les centres universitaires un peu importants, six à huit pour le moins, sans doute.

Eh bien! ce sont là des chimères. La raison pour laquelle M. Franck écarte l'enseignement théologique (vieux style) des facultés de lettres ne supporte pas l'examen. Sa prétention de constituer des facultés de « théologie restaurée » avec un noyau d'orientalistes, qui aboutiront de la philologie à la phénoménologie religieuse, n'est pas soutenable un instant.

Ce que nous avons cherché nous-même, c'est à obtenir un résultat sérieux avec un effort raisonnable, sans jeter la perturbation dans l'organisation existante. Nous avons loué la proposition de M. Paul Bert, sauf une question de forme, parce qu'elle nous semblait inspirée à la fois par un sentiment très net de l'importance de la question et par une intelligence exacte de ce qu'on peut faire actuellement dans ce sens. Nous avons seulement réclamé qu'on organisât préalablement une sorte de cours normal destiné à former le premier personnel[1].

Oui, il y a aujourd'hui dans cette question de l'enseignement des religions des points acquis, et M. Franck, malgré le caractère vague et excessif en même temps de ses propositions, contribue à les marquer par le sentiment très vif qu'il a de l'indépendance nécessaire aux matières religieuses, — mais indépendance ou autonomie ne signifient pas : établissement à part, simplement : district reconnu, chaires spéciales

[1]) Dans le même ordre d'idées, nous demandons que l'équivalence soit accordée, au moins provisoirement, aux porteurs de diplômes théologiques (docteurs ou licenciés). Si l'on se décide, ce que nous croyons prochain, à introduire l'enseignement de l'histoire religieuse dans les Facultés des lettres, il sera sage de se réserver la faculté de faire appel aux hommes capables qui peuvent se rencontrer parmi les gradués en théologie.

et nettement séparées —; ces points sont, si nous ne nous trompons, les suivants :

Des facultés de théologie confessionnelles quelconques ne sauraient servir d'expression régulière à l'enseignement des matières d'histoire religieuse.

Ces matières, sans la connaissance desquelles la formation de la société moderne est inexplicable, réclament des chaires spéciales au sein des Facultés des lettres.

En agissant dans cet esprit on se conformera à l'adage même que recommande M. Franck : « Il ne faut démolir que pour reconstruire ». A la vérité, et pour ce qui nous concerne particulièrement, nous ne démolissons rien du tout.

M. V.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX

DES SOCIÉTÉS SAVANTES

I. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 22 septembre.*

M. Oppert commence la lecture d'un mémoire intitulé : *Le prétendu tombeau de Cyrus*. Il s'agit du monument dont il a été question dans deux communications précédentes faites à l'académie par M. Dieulafoy, ingénieur, et qui se trouve à Murghâb, au nord de Persepolis. On a voulu reconnaître dans ce monument le tombeau de Cyrus et, par suite, dans Murghâb, l'ancienne ville de Pasargade, où l'histoire rapporte que se trouvait le tombeau. On alléguait, à l'appui de cette opinion, l'existence sur le territoire de Murghâb, de cinq piliers, visiblement contemporains du tombeau, qui portent chacun un génie perse, avec cette inscription en trois langues : « Je suis Cyrus, le roi achéménide. » M. Oppert fait remarquer que cet argument est insuffisant : ces inscriptions prouvent seulement que ce monument a été élevé par ordre de Cyrus, mais il peut renfermer la sépulture d'une personne de sa famille aussi bien que la sienne propre. Or la forme du tombeau, terminée en dos d'âne, indique la sépulture d'une femme. C'est un usage reçu en Orient, depuis une très haute antiquité, de donner cette forme aux tombeaux des femmes, tandis que les sépultures des hommes se terminent par une couverture ronde ou carrée. Les habitants du pays, aux temps modernes, ne s'y sont pas trompés, ils ont donné au monument de Murghâb le nom de « tombeau de la mère de Salomon. » M. Dieulafoy a pensé qu'il y avait lieu de tenir compte de cette indication traditionnelle, en n'y changeant que le nom propre, et d'admettre que la personne ensevelie à Murghâb devait être la mère de Cyrus, Mandane. M. Oppert ne trouve pas cette conjecture suffisamment fondée et serait disposé plutôt à penser à Cassandane, femme de Cyrus. En tout cas il relève dans la communication de M. Dieulafoy un nouvel argument contre l'identification du monument avec le tombeau de Cyrus lui-même. Ce tombeau a été décrit par Arrien et Strabon, et le témoignage de ces auteurs ne concorde aucunement avec l'état de l'édifice de Murghâb, tel que l'a vu M. Dieulafoy. Dans la suite de ce mémoire M. Oppert se propose d'examiner, au point de vue géographique, la situation de Pasargade et de montrer qu'il est impossible de placer cette ville au lieu où se trouve aujourd'hui Murghâb.

M. MASPERO rend compte des fouilles exécutées sous sa direction en Égypte depuis un an. Au sud de Gizeh, on a commencé à fouiller deux pyramides dont l'intérieur n'avait pas encore été exploré, du moins depuis l'antiquité. Ces pyramides, dont une partie a été démolie à une époque inconnue, ont dû avoir jadis des dimensions égales à celles de la grande pyramide de Gizeh. On n'est encore parvenu qu'au tiers de la distance à parcourir pour arriver à l'intérieur. Le travail des explorateurs est rendu très difficile par la solidité exceptionnelle de la construction, composée tout entière de gros blocs et non, comme ailleurs, d'un noyau de moellons entouré d'un revêtement de gros blocs. Plus au sud on a fouillé une pyramide de briques. Une tranchée a été pratiquée depuis le sommet jusqu'à la base. On a reconnu qu'aucune chambre ne se trouve à l'intérieur de la pyramide. On suppose qu'il doit y en avoir une au-dessous, mais il semble qu'il n'existe pas de couloir pour y parvenir, ce qui serait un fait sans précédent. A Kafriltch, on a examiné une pyramide de pierre, en partie démolie. On a constaté que cette démolition était le fait des Romains, qui ont pris des pierres à la pyramide pour la construction d'un fort élevé par eux dans le voisinage. A Meydoum est une pyramide attribuée au roi Snefo. On a reconnu à l'intérieur la présence d'une masse de roc naturel qui en remplit la plus grande partie. Ce n'est donc pas une pyramide proprement dite, construite de mains d'homme depuis la base jusqu'au sommet ; c'est un rocher recouvert d'un revêtement en forme de pyramide. Il n'y a pas de chambre à l'intérieur. Non loin de là est un groupe de tombeaux, presque tous inachevés. M. Maspero explique ainsi ce fait. Un roi avait choisi ce lieu pour sa sépulture et avait commencé à y construire des tombeaux. Les courtisans, suivant son exemple, se firent construire des tombeaux autour de celui du maître. Mais celui-ci mourut, sans doute, avant l'achèvement de la nécropole et son successeur choisit pour sa propre sépulture un autre emplacement. Ceux qui avaient commencé leurs tombeaux auprès de celui du roi mort les abandonnèrent pour s'en faire faire d'autres à l'endroit préféré par le nouveau roi. C'est par une raison analogue qu'il nous est parvenu deux tombeaux, mais ceux-là complètement achevés l'un et l'autre, d'un même personnage, le roi Aï ; l'un avait été construit par Aï quand il était encore simple fonctionnaire, sous le règne d'Aménophis IV et près du tombeau de ce roi ; l'autre fut élevé quand Aï fut devenu roi à son tour, dans un emplacement de son choix.

Le gouvernement égyptien a décidé d'opérer le déblaiement complet du temple de Louqsor. Les travaux commenceront prochainement. Ce sera une opération considérable, car il faudra déplacer une population d'environ trois mille personnes, qui habitent aujourd'hui des logements construits parmi les ruines. A Thèbes on a reconnu un certain nombre de puits plus ou moins profonds, qui ne mènent à rien. M. Maspero pense qu'ils ont été creusés uniquement pour égarer et dépister les chercheurs et protéger ainsi la cachette où avaient été renfermés un grand nombre de sarcophages royaux, et qui n'en a pas moins été mise au jour, malgré cette précaution, l'année dernière. Au fond d'un autre puits très profond (35 m.), on a trouvé un très beau sarcophage couvert d'hiéroglyphes. C'est la sépulture de la reine Nitocris, de la XXVIe dynastie. Malgré ce résultat, M. Maspero est d'avis que Thèbes n'est pas un point où

il convienne de pousser activement les recherches, à moins d'avoir des ressources pécuniaires très considérables, qui permettent de faire une exploration méthodique et complète. Avec les ressources modestes dont on dispose pour le moment, le succès dans cette région est trop incertain.

Parmi les découvertes curieuses au point de vue historique, M. Maspero mentionne celle de quelques procès-verbaux de scellage des tombes royales, gravés à l'entrée de ces tombes, lors de l'ensevelissement de chaque roi. A côté de ces actes on a trouvé les sceaux mêmes dont ils relatent l'apposition. Il est à remarquer que ces procès-verbaux sont datés de l'année du règne du roi dont ils mentionnent la sépulture. Les rois étaient donc censés régner encore après leur mort, au moins jusqu'au temps de leurs funérailles. Or celles-ci pouvaient avoir lieu parfois plusieurs mois après la mort. C'est un fait dont il faudra tenir compte pour l'établissement de la chronologie des règnes

En dehors du domaine de l'Egyptologie proprement dite, il faut mentionner la découverte des restes d'une église chrétienne, du VIe siècle, dans l'île de Philæ. Parmi les pierres employées au dallage de cette église, il s'en trouve qui avaient été empruntées à l'ancien temple d'Isis de Philæ, comme en font foi des inscriptions païennes gravées sur quelques-unes d'entre elles. Enfin, des fouilles ont été faites, sans aucun résultat, à Alexandrie, sur la foi de deux habitants européens qui avaient signalé l'existence d'un prétendu couloir antique menant à une série de tombes. Leurs déclarations, confirmées par les propriétaires des maisons signalées, ont été reconnues dénuées de tout fondement. C'est, dit M. Maspero, une manœuvre que pratiquent volontiers les individus qui se livrent au commerce des antiquités. Les fouilles fournissent à ces individus l'occasion de se procurer aisément et sans frais une quantité de ces menus fragments qu'on trouve partout où on creuse la terre à Alexandrie et qui font l'objet de leur commerce. C'est pourquoi ils ne se font pas scrupule de provoquer des fouilles par tous les moyens et même par des révélations fausses.

II. Revue critique d'histoire et de littérature. — 4 *septembre*. — A. Fabre, La jeunesse de Fléchier, compte-rendu par *T. de L.*

11 *septembre*. — J. Baunack, Grammatisches, compte-rendu anonyme. « Ce petit article, à côté de détails qui s'adressent aux seuls linguistes, en contient un d'un intérêt plus général, l'étymologie de Δημήτηρ. Ce mot ne vient pas de γῆ ; c'est une syncope de *δημομήτηρ*, la mère du *δῆμος* (c'est-à-dire au sens original, la mère de la terre, du pays). »

Ludus de Antichristo und über die lateinischen Rythmen von Wilhelm Meyer aus Speier, compte-rendu par *G. P.* « Le *Ludus de Antichristo*, drame en vers latins rythmiques, composé en Allemagne un peu après le milieu du XIIe siècle, a été publié déjà deux fois. Il a beaucoup attiré, dans ces dernières années, l'attention des critiques qui lui ont attribué une valeur supérieure à celle qu'il nous paraît posséder. M. Meyer, de Spire, vient d'en donner une édition bien meilleure que celles de Pez et de Zezschwitz, et il y a joint une

fort bonne introduction, où il montre dans quel rapport étroit est le drame avec le célèbre ouvrage d'Adson sur l'Antechrist, lequel, à son tour, repose sur l'écrit attribué à Méthodius. »

18 *septembre.* — F. HULTSCH, Heraion und Artemision, zwei Tempelbauten Ioniens; compte-rendu par *Jules Martha.* « L'auteur de cette brochure en définit nettement le caractère : c'est une simple exposition, une conférence écrite pour une solennité scolaire et pour un public, familiarisé sans doute avec l'antiquité, mais non savant. Il s'agit seulement de faire connaître deux sanctuaires célèbres, celui de Héra à Samos et celui d'Artémise à Éphèse, et de montrer par quelle méthode la science arrive à en restaurer le plan et l'aspect général. »

III. Journal asiatique. — *Juillet.* — E. RENAN, Rapport sur les travaux du Conseil de la Société asiatique pendant l'année 1881-1882, fait à la séance annuelle de la Société le 29 juin 1881 (*Cf. chronique* du présent numéro).

Août-septembre. — E. SENART, Etudes sur les inscriptions de Piyadasi (suite). — A. BERGAIGNE, Les inscriptions sanscrites du Cambodge, examen sommaire d'un envoi de M. Aymonier, par MM. Barth, Bergaigne et Senart, rapport à M. le président de la Société asiatique. — A. BARTH, Inscriptions sanscrites du Cambodge. — A. AMIAUD, Une inscription non sémitique de Hammourabi, traduite en assyrien. — *Nouvelles et Mélanges* : A. Tibetan-English Dictionary with special reference to the prevailing dialects, etc., par Jaeschke, compte-rendu par *L. Feer.* — Notice sur la secte des Yézidis, par *N. Siouffi*, vice-consul de France à Mossoul. — Lettre de M. *J. Halévy,* au sujet d'identifications de villes arabes dont MM. J. et H. Derenbourg n'ont pas tenu compte dans leurs *Etudes sur l'épigraphie du Yémen.* — Manuel du pehlvi des livres religieux et historiques de la Perse par C. de Harlez, compte-rendu par *E.-J. de Dillon.*

IV. Revue des Études juives. — *Avril-Juin.* E. BABELON et M. SCHWAB, Un vase judéo-chaldéen. — AD. NEUBAUER, Documents inédits sur Maïmonide et David Alroï. — H. GROSS, Notice sur Abba Mari de Lunel. — D. KAUFMANN, Liste de rabbins dressée par Azriel Trabotto. — IS. LOEB, Actes de vente hébreux en Espagne. — AB. CAHEN, Les Juifs dans les colonies françaises au XVIII[e] siècle. — NOTES ET MÉLANGES. *J. Halévy*, Sens et origine de la parabole évangélique, dite du bon Samaritain (cf. *chronique*). — *J. Bonnard*, Un alphabet hébreu-anglais au XIV[e] siècle. — *A. Darmesteter*, même sujet. — *Rubens Duval*, Origine et formation de la conjonction talmudique ilmalé. — *W. Bacher*, Notes sur Aboul Walid. — *J. Derenbourg*, Un rudiment de grammaire hébraïque en arabe. — *A. Kisch*, Trois sceaux juifs du moyen-âge. — *Isidore Loeb*, Revue bibliographique du second trimestre 1882 (en dehors de la bibliographie proprement dite, qui est faite avec un soin remarquable et contient de brèves analyses des ouvrages indiqués, M. Loeb a introduit les deux rubriques suivantes, traitées selon le même plan, c'est-à-dire avec le même soin et des indications aussi complètes : Publications pouvant servir à l'histoire moderne des Juifs, du judaïsme, des communautés, des institutions, etc., et Revue des périodiques. COMPTES-RENDUS. Le Mystère du Viel Testament du

baron James de Rothschild, t. III, par *I. Loeb*. — La Juive, poésie de Henri Gréville, par *H. D.* — Chronique.

Juillet-Septembre. — M. FRIEDLÄNDER, La Secte de Melchisédech et l'Épître aux Hébreux (première partie d'un important mémoire, sur lequel nous reviendrons quand il sera achevé). — M. BLOCH, Les 613 lois (suite). — AD. NEUBAUER, Documents inédits (suite). — M. STEINSCHNEIDER, Le Livre de la Foi, Paul Fagius et Sébastien Munster. — AB. CAHEN, Les Juifs dans les colonies françaises au XVIIIe siècle (suite). — ISIDORE LOEB, Rabbi Joselmann de Rosheim. — NOTES ET MÉLANGES. *Is. Loeb*, Pierres tumulaires à Mâcon. — *Rubens Duval*, Étymologies araméennes. — *M. Schwab*, Une Consultation inédite. — *M. Steinschneider*, Une dédicace d'Abraham de Balmes au cardinal Dom. Grimani. — *Isidore Loeb*, Revue bibliographique du troisième trimestre 1882 (mêmes divisions que précédemment). — COMPTES-RENDUS. Abraham ibn Esra als Grammatiker de W. Bacher, par *J. Derenbourg*. — Judischdeutsche Chrestomathie de M. Gruenbaum, par *Ad. Neubauer*. — Leviticus XVII-XXVI und Hezechiel de L. Horst, par *Is. Veil*. — Chronique et notes diverses.

V. Bulletin critique d'histoire, de littérature et de théologie. — 1er *juillet*. — CORPUS INSCRIPTIONUM SEMITICARUM, pars prima inscriptiones Phœnicias continens, compte-rendu par *F. Lenormant*. « Le *Corpus inscriptionum semiticarum*, lorsqu'il sera complet, formera l'un des plus magnifiques monuments élevés à l'érudition. Ce sera l'un des titres d'honneur de la science française, et notre pays pourra l'opposer avec une légitime fierté aux œuvres les plus considérables dont s'enorgueillit l'Allemagne. Dès que le premier fascicule a été entre les mains des hommes compétents, d'un bout à l'autre de l'Europe l'hommage qu'ils lui ont rendu a été unanime et sans réserves. Ils ont salué son apparition comme un véritable événement..... Le *Corpus*, si brillamment inauguré, sera, pour tous ceux qui s'occupent d'archéologie, d'études orientales et de critique biblique, un de ces ouvrages fondamentaux qu'il faut consulter sans cesse et avoir constamment sous les yeux en travaillant. C'est une mine d'observations du plus haut prix. L'étude des antiquités et des religions des peuples sémitiques en sera renouvelée de fond en comble. »

15 *juillet*. — ET. CHASTEL, Histoire du christianisme, t. I et II, compte-rendu par *L. Duchesne*. (Différentes critiques portant sur l'esprit et les divisions de l'ouvrage ainsi que sur l'emploi des sources et la connaissance des travaux les plus récents).

15 *Août*. — O. DE GEBHARDT, Novum testamentum græce recensiones Tischendorfianæ ultimæ textum cum Tregellesiano et Westcottio-Hortiano contulit et brevi adnotatione critica additisque locis parallelis illustravit, compte-rendu par *L. D.* — VARIÉTÉ : Une épitaphe d'Hiérapolis en Phrygie par *L. Duchesne*.

15 *Septembre*. — ERNEST RENAN, L'Ecclésiaste, compte-rendu par *L. Duchesne* (Le critique dit ironiquement : L'auteur du Kohélet est une combinaison de M. Renan et de M. de Rothschild).

1er *Octobre*. — O. VON GEBHARDT und AD. HARNACK, Texte und untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen literatur, compte-rendu par *L. Duchesne*,

« Voici le commencement d'une publication du plus haut intérêt pour l'histoire de l'ancienne littérature chrétienne. »

15 *Octobre*. — JULES MARTHA, Les sacerdoces athéniens, compte-rendu par *E. Beurlier* (article analytique étendu et élogieux. Le critique regrette seulement que « l'auteur n'ait pas montré plus longuement qu'à côté du sacerdoce, il y avait en Grèce d'autres éléments religieux de la plus haute importance. Il semblerait, en lisant la thèse de M. Martha, que tout se bornât en Grèce à des boucheries d'animaux et à de pures formules. Il y avait cependant un sentiment religieux profond, mais il était ailleurs que dans le culte et les cérémonies ; il était chez les poëtes et surtout chez les philosophes. » — JAUFFRET, La lutte doctrinale entre Mgr de Belzunce et le jansénisme, compte-rendu par *Ingold*.

1er *Novembre*. — B. AUBÉ, Polyeucte dans l'histoire, compte-rendu par *L. Duchesne*. — ALZOG, Histoire universelle de l'Église, traduite par Goeschler et Audley, 5e édition, compte-rendu par *A. I.* — L. STRACK, Pirké Aboth, Die Sprüche der Väter, compte-rendu par *A. L.*

15 *Novembre*. — TH. ZAHN, Cyprian von Antiochien und die deutsche Faustsage, compte-rendu par *L. Duchesne*.

1er *Décembre*. — ED. SAYOUS, Les Déistes anglais et le christianisme, compte-rendu par *de Broglie*. — VARIÉTÉ : Le Jugement de Salomon dans une fresque de Pompéi, fragment d'une lettre de *J.-B. de Rossi*.

15 *Décembre*. — H. KIHN, Der Ursprung des Briefs an Diognet, compte-rendu par *Henry Doulcet*. — J.-B. DE ROSSI, Mosaici cristiani, compte-rendu par *L. Duchesne*.

VI. Revue historique. — *Juillet-Août*. — BULLETIN HISTORIQUE. France, par *G. Monod*. — Italie, par *C. Cipolla*. — Bohême, par *J. Goll*. — COMPTES-RENDUS CRITIQUES. Amédée Roget, Histoire du peuple de Genève depuis la Réforme jusqu'à l'Escalade (t. V et VI), par *Charles Dardier*. — Segesser, Ludwig Pfyffer und seine Zeit, par *F. Decrue*.

Septembre-Octobre. — C. BAYET, Remarques sur le caractère et les conséquences du voyage d'Étienne III en France. — BULLETIN HISTORIQUE : France, par *Ch. Bémont*. — Angleterre (époque moderne), par *H. B. George*. — États-Unis, par *W. F. Allen*. — COMPTES-RENDUS CRITIQUES. G. Saige, les juifs du Languedoc antérieurement au XIVe siècle, par *A. M.*

Novembre-Décembre. — BULLETIN HISTORIQUE. France, par *Ch. Bémont*. — Pays-Bas, par *J. A. Wijnne*. — COMPTES-RENDUS CRITIQUES. Félix Rocquain, la papauté au moyen-âge : Nicolas Ier, Grégoire VII, Innocent III, Boniface VIII, par *Élie Berger*. — E. Comba, Valdo ed i Valdesi avanti la riforma. — Storia della riforma in Italia (vol Ier), par *Henri Vast*. — Guillaume, Recherches historiques sur les Hautes-Alpes, les maisons religieuses, par *J. Roman*.

VII. Revue des questions historiques. — 1er *juillet*. FR. LENORMANT, Tarschich, étude d'ethnographie et de géographie biblique (ce nom doit s'entendre de l'ensemble des contrées de l'ouest de la Méditerranée jusqu'à l'extrémité méridionale de l'Espagne, de même que celui d'Indes occidentales pendant trois siècles embrassait tout le continent américain). —

Denys d'Aussy, Henri de Rohan et le siège de Saint-Jean-d'Angély, 1611-1621. — Sarradet, Sidoine Apollinaire, historien.

1er *octobre*. — A. du Boys, saint Thomas Becket. — Pierling, une mystification diplomatique (analyse, d'après des documents récemment publiés, les négociations entreprises à Rome sous Jules III, par Jean Steinberg, gentilhomme autrichien, sur l'initiative d'un aventurier allemand nommé Schlitte, pour la réunion des églises russe et grecque).

VIII. Theologisch Tijdschrift (de Leyde). — 1er *juillet* — 1er *septembre* (réunis). — A. H. Blom, De polemiek in den Brief aan de Kolossers. — J. H. Scholten, Flavius Josephus en Jezus. — A. D. Loman, quæstiones paulinæ, 3e stuk ; uitwendige bewijzen voor en tegen de echtheid van den brief aan de Galatiers. — S. Cramer, Het anabaptisme voor de rechtbank van een geschiedvorscher. — Comptes-rendus. Scholten, Das paulinische Evangelium par *Knappert* ; — Rothe, Geschichte der Predigt, par *Prins* ; — Chavannes, Hagen, Knappert et Scheffer, Leerboekje bij het godsdienst onderwijs, par S. Cramer ; — W. Milligan, the resurrection of our Lord, par *van Manen*.

1er *novembre*. — H. Oort, Iets over het Essenisme (à propos de Der Essenismus par Lucius). — A. D. Loman, Verdediging en verduidelijking (à propos des Historisch-Kritische Bijdragen de Scholten). — Comptes-rendus. Völter, Die entstehung der Apocalypse, par *Rovers* ; — J. Hauri, Der Islam in seinem einfluss auf das Leben, par *Houtsma* ; — Die person Jesu, par *Prins*. — Bulletin littéraire, I par Kuenen, traitant des ouvrages suivants : Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft ; *W. Wickes*, A treatise on the accentuation of the three so-called poetical books of the O. T. ; *Ed. Reuss*, Geschichte der heiligen schriften A. T. *L. Horst*, Leviticus XVII-XXVI und Ezechiel ; *Robertson Smith*, The prophets in Israel ; *Bredenkamp*, Gesetz und Propheten ; *R. Smend*, Die listen der Bücher Esra und Nehemia ; *A. Kuenen*, Volksgodsdienst en Wereldgodsdienst ; II, par Oort, traitant de *Strack*, Die Sprüche der Väter ; *H. J. Mathews*, Commentary on Ezra and Nehemiah by rabbi Saadiah ; *Lichtenberger et Bonet-Maury*, séance de rentrée des cours à Paris.

XI. Theologische Literaturzeitung. — 23 *septembre*. — Ranke, Weltgeschichte, I, u. II (*Harnack* : art. très élogieux). — Wünsche, Bibliotheca rabbinica, eine Sammlung alter Midraschim, übers, 9-16 Lieferung. — Lemme, Das echte Ermahnungsschreiben des Apostels Paulus an Timotheus. — Theodori episcopi Mopsuesteni in epistolas B. Pauli Commentarii, the latin version with the greek fragments, by Swete. — Zitzlaff, Luther auf der Koburg, ein Lebens-und Charakterbild, nach Luthers eigenen Briefen gezeichnet (*Kolde* : ouvrage bien fait). — Dalton, Johannes a Lasco (*Wachler* : de nouveaux documents, et de nombreuses informations importantes ; travail intéressant pour l'histoire de la Réforme dans les pays où vécut Laski). — Mühlenberg, Patriarch der lutherischen Kirche Nordamerika's, Selbstbiographie 1711-1743, p. p. Germann.

7 *octobre*. — Theodosius, de situ Terrae Sanctae, ed. Gildemeister (*Furrer* : très grand soin, nombreuses explications intéressantes). — Vilmar, Collegium

biblicum, prakt. Erklär. der heiligen Schrift Alten u. Neuen Testaments. II. Das Buch Josua bis Esther (*Holtzmann*). — Ménégoz, Le péché et la rédemption d'après saint Paul (*Wendt*). — Kraus, Lehrbuch der Kirchengeschichte für Studierende (*Harnack* : 2e édition, le livre n'a pas été modifié). — Zahn, Cyprian von Antiochien u. die deutsche Faustsage (*Bonwetsch*). — Friedrich, Beiträge zur Geschichte des Jesuitenordens (*Müller*). — Brosch, Geschichte des Kirchenstaates. II. 1700-1870 (*Benrath* : très intéressant et instructif). — Braun, Protestantismus u. Sekten. — Schäfer, Bibel und Wissenschaft (*Thönes*). — Riehm, Religion u. Wissenschaft.

21 *octobre*. — Zöckler, Handbuch der theologischen Wissenschaften in encyclopädischer Darstellung mit besond. Rücksicht auf die Entwickelungsgeschichte der einzelnen Disciplinen. (*Nestle* : ce commencement de l'ouvrage est assez bon, mais n'est pas destiné à faire avancer la science théologique). — Kuhn, Ezechiels Gesicht vom Tempel der Vollendungszeit. — The New Testament in the original greek, the text revised by Westcott a. Hort (Long art. de *Bertheau*). Buss, Winfried-Bonifacius, aus dem litterar. Nachlasse, hrsg. v. R. von Scherer (*Zoepffel* : le texte de Buss n'enrichit pas la science, mais les remarques de Scherer méritent la plus grande attention et apprennent bien plus que la plupart des monographies contemporaines sur Boniface). — Pfahler, St Bonifacius u. seine Zeit (*Zoepffel* : très louable).

4 *novembre*. — Zimmer, Galaterbrief u. Apostelgeschichte. — Lactantii liber de mortibus persecutorum, p. p. Fr. Dübner. 1879 (*Brieger* : sans valeur). — Ebrard, Bonifatius, der Zerstörer des columbanischen Kirchenthums auf dem Festlande (*Zoepffel* : méthode, pénétration, soin, tout a été mis à la défense d'une hypothèse qui a contre elle tous les documents). — Janssen, an meine Kritiker (*Kolde* : premier art.). — De Félice, Lambert Daneau, pasteur et professeur en théologie, 1530-1595 (*Schott* : travail fait avec un grand soin).

18 *novembre*. — Weiss, Das Leben Jesu. I (*Weizsäcker*). — Janssen, An meine Kritiker (*Kolde* : 2e article). — Dittrich, Regesten u. Briefe des Cardinals Gasparo Contarini. 1483-1542 (*Brieger*). Harless, Jacob Böhme u. die Alchymisten ; Martensen. Jacob Böhme, theosophische Studien, übers. v. Michelsen.

2 *décembre*. — Novum Testamentum graece, Bericht über zwölf Ausgaben des griech. Neuen Testaments (*Bertheau* : rend compte de douze éditions du Nouveau Testament en grec, parmi lesquelles celles de Tischendorf, de Gebhardt, etc). — Völter, Die Entstehung der Apokalypse (*Harnack*). — Gwatkin, Studies of arianism ; Bright. Notes on the canons of the first four general councils ; Dale, The synod of Elvira and christian life in the fourth century (*Harnack* : trois travaux témoignant du zèle et du savoir que l'on consacre en Angleterre aux études patristiques). — Dieckhoff, Justin, Augustin, Bernhard u. Luther (*Harnack* : conférences instructives). — Kleyn, Het leven van Johannes van Tella door Elias ; et Jacobus Baradaeus de stichter der syrische monophysietische Kerk (*Nestle* : deux études importantes). — J. Schneider, Die Ablässe, ihr Wesen u. ihr Gebrauch, nach dem franz. des P. Ant. Maurel. — Wetter-

leider Chronik, Aufzeichn. eines luther. Pfarrers der Wetterau, welcher den dreissigjährigen Krieg von Anfang bis Ende miterlebt hat, p. p. Graf zu Solms-Laubach u. Matthaei.

X. Articles signalés dans différentes publications périodiques.

Lüken, Ueber vergleichende Mythologie (Der Katholik, septembre).

A. Bastian. The psychology of Buddhism, Letter (The Academy, 7 octobre).

M. Williams, The Vaishnava religion (Journal of the royal Asiatic society, juillet).

A. Bertrand, Les divinités gauloises à attitude bouddique (Revue archéologique, juin).

A. Houtum-Schindler, Die Parsen in Persien (Zeitschrift d. D. M. G. 36, I).

W. Golenischeff, Ueber zwei Darstellungen des Gottes Antaeus (Zeitschrift. f. Ægyptische Sprache, 1882, 3).

J. Dümichen, Die dem Osiris im Denderatempel geweihten Räume (ibidem).

L. Stern, The Hyksos (Deutsche Revue, octobre).

F. Delitzsch, Urmosaisches im Pentateuch (Zeitschrift f. kirchl. Wissenschaft u. s. w., 1882, 7 et 8, 9 et 10).

A. H. Sayce, The origin of the name « Jehovah » (Modern Review, octobre).

A. Wesselofsky, Neue Beitræge zur Geschichte der Salomonsage (Archiv. f. Slavische, Philologie, VI, 3).

F. Wolffgramm, Der Unsterblichkeitsglaube bei den Griechen and Römern (Zeitschrift f. Kirchliche Wissenschaft u. s. w. (1882, 9 et 10).

H. Vuilleumier, La critique du Pentateuque dans sa phase actuelle, IV (Revue de théologie et de philosophie, septembre).

J. Halévy, L'immortalité de l'âme chez les peuples Sémitiques (Revue archéologique, juillet).

E. Nestle, Die alten christlichen Inschriften nach dem Text der Septuaginta (Studien und Kritiken, 1883, I).

A. Merx, Der Werth der Septuaginta für die Textkritik des alten Testaments am Ezechiel aufgezeigt (Jahrbücher f. protestantische. Theologie, 1883, I).

R. A. Lipsius, Zu den Acten des Petrus und Andreas (Jahrb. f. p. T., 1883, I).

R. A. Lipsius. Der redende Löwe bei Commodian (idem).

T. Nöldeke. Der Islâm (Deutsche Rundschau, décembre).

L. Duchesne, Le *liber pontificalis* en Gaule au VI[e] siècle (Mélanges d'archéologie et d'histoire, août 1882).

Fr. Lenormant, De populo Javan (Journal des savants, août).

B. Hauréau, Les registres d'Innocent (Journal des savants, octobre).

H. Cordier, Documents inédits pour servir à l'histoire ecclésiastique de l'extrême-Orient (Revue de l'Extrême-Orient), numéros 1 et 2).

G. Perrot, Les fouilles de M. de Sarzec en Chaldée (Revue des Deux-Mondes, 1[er] octobre).

S. Luce, Jeanne d'Arc et le culte de Saint-Michel (Revue des Deux-Mondes, 1[er] décembre).

CHRONIQUE

France. — *Le Rapport annuel de M. Renan à la Société asiatique* (29 juin) a présenté un intérêt tout particulier. Nous lui ferons, selon notre habitude, d'importants emprunts.

« Voici la soixantième fois, commence par dire M. Renan, que votre Société se trouve réunie pour procéder, selon le règlement, au renouvellement du bureau et pour entendre le résumé des progrès accomplis dans l'ordre de ses travaux. A chaque rapport, le gain annuel a pu paraître faible ; et pourtant, au bout de soixante ans, l'acquit est immense. Par l'entassement de petites pierres sans nombre, un édifice s'est élevé, solide et plein d'unité en ses proportions. Loin de moi la pensée d'accaparer pour nous seuls une gloire qui est celle de la science européenne tout entière. Nous ne réclamons que l'honneur de l'initiative, le mérite d'avoir, grâce à l'autorité de nos fondateurs, donné le modèle que d'autres sociétés ont ensuite fructueusement imité.

« Quand on compare l'état actuel des lettres orientales à ce qu'il était quand Silvestre de Sacy, Abel Rémusat, Saint-Martin et quelques autres établirent les bases de notre Société, on est frappé du déplacement des problèmes, signe certain des progrès accomplis. Sans avoir rien perdu de leur intérêt, les études qui constituaient autrefois le domaine de ce qu'on appelait l'orientaliste ont vu s'accumuler de telles masses de travaux que les grandes découvertes y sont devenues rares. L'horizon, du moins, en est circonscrit ; des espérances fondées sur les surprises que peut réserver l'inconnu sont ici à peu près interdites. Des études, au contraire, dont le plan et l'économie générale ne pouvaient réellement être entrevus en 1822, sont arrivées de nos jours à une pleine maturité. Le champ un peu étroit des littératures iraniennes est cerné, défini, sinon défriché dans toutes ses parties. L'étendue de la littérature sanscrite est aperçue ; beaucoup des illusions qu'on s'était faites d'abord sont détruites ; en revanche, la véritable région aurifère du continent découvert par les William Jones et les Schlegel, je veux dire la littérature des Védas, a été déterminée avec une rare sagacité. Le bouddhisme, qui n'était qu'un brouillard avant Burnouf, est, à l'heure qu'il est, une terre exactement mesurée. Si la Chine n'a pas encore été étudiée avec toute la critique que le sujet exigerait, du moins n'est-ce pas, comme du temps d'Abel Rémusat, faute de documents ou d'instruments de travail. L'égyptologie, dont Silvestre de Sacy patronait les débuts, est devenue une vaste science. Si nous voyons qu'il y reste immensément à faire, c'est justement parce que nous mesurons ce qui, en un demi-siècle, a été fait. La critique des anciennes littératures sémitiques, surtout de la littérature hébraïque,

qui paraît, il y a un demi-siècle, pour une paradoxale nouveauté, est devenue de droit commun. Le plus résistant des problèmes que présentait cette branche d'études, l'analyse critique du Pentateuque, est, à l'heure qu'il est, entre les mains de trois ou quatre travailleurs, posé sur table d'une façon qui ne lui permettra pas d'échapper longtemps aux solutions approximatives dont ces sortes de questions sont susceptibles. L'épigraphie sémitique qui, vers 1820, en était aux rêveries de Hamaker et aux premières erreurs (plus tard si bien réparées) de Gesenius, est arrivée à des méthodes certaines et a fourni à la science des antiquités sémitiques des données positives qu'on n'eût point autrefois osé espérer. Une science, enfin, qui se bornait, il y a soixante ans, à quelques indices fugitifs, est sortie de terre tout armée ; on remplirait aujourd'hui plus de vingt volumes in-folio des textes cunéiformes dont on ne possédait, avant 1840, que des lambeaux dans Niebuhr et Ker Porter. La difficulté des problèmes soulevés par l'assyriologie est justement ce qui en fait l'intérêt. Il est possible que la littérature assyrienne soit, un jour, l'une des plus vastes et des mieux connues de l'Orient. Des pages sur briques sont autrement résistantes que des pages sur feuilles légères, que la sécheresse exceptionnelle de l'Égypte a seule pu conserver. Mais des générations de savants s'useront sans doute sur ces textes énigmatiques, qui, par leur isolement, se présentent à la science comme une île escarpée et du plus difficile abord. Que dire de ces étranges hiéroglyphes du genre dit hamathien, qui semblent des épaves conservées par miracle d'un monde perdu, corps et biens ?

« Quand je considère ce vaste ensemble de résultats acquis en un peu plus d'un demi-siècle, je me figure, Messieurs, que l'avenir, à qui, sur plus d'un point, nous aurons coupé l'herbe assez rase, envisagera notre temps comme l'âge des plus grandes découvertes qui aient renouvelé les sciences historiques. Certes les archéologues et les épigraphistes de l'avenir trouveront que nos collections furent singulièrement pauvres ; ils souriront même de la consciencieuse attention que nous donnions, faute de mieux, à d'insignifiants débris. Verra-t-on cependant encore des mondes entièrement nouveaux se révéler ? L'histoire s'enrichira-t-elle de découvertes comme fut la découverte de la Chine par les jésuites, celle de la littérature sanscrite par les Anglais au XVIII[e] siècle, celle de la littérature iranienne par Anquetil-Duperron, celle de l'Égypte par notre expédition française de 1798, celle de l'Assyrie par Botta ? Cela n'est point probable. L'Asie ne saurait plus contenir aucune littérature importante dont quelque spécimen ne nous soit connu. Les données que fourniront un jour Suse, la basse Chaldée, les couches profondes de Jérusalem, les tells au delà du Jourdain, rentreront sans effort dans l'une des catégories déjà délimitées. Tout est ébauché, mais tout reste à parfaire. De même que la géographie ne se croit pas épuisée parce qu'elle n'a plus l'espérance de trouver des continents inconnus, de même nos études sont susceptibles de développements infinis, bien qu'il ne soit plus permis d'espérer désormais des découvertes de mondes tout à fait nouveaux. »

Après cette introduction, d'une si large allure, M. Renan consacre quelques pages à la mémoire de MM. de Longpérier, Dulaurier et Chabas. Le premier, archéologue et numismate de premier ordre, « a été le vrai créateur de ce qu'on

peut appeler l'archéologie orientale. » Quant à M. Dulaurier, « très jeune il comprit la richesse des documents que contiennent pour l'histoire des premiers siècles du christianisme les diverses littératures chrétiennes de l'Orient. Certes le grec reste la langue capitale des origines chrétiennes. Beaucoup de documents, cependant, se sont perdus en grec et se sont conservés dans des traductions orientales. L'Église grecque orthodoxe exerça sur les écrits judéo-chrétiens, gnostiques, manichéens, une censure qui en a fait disparaître la plus grande partie. Grâce aux traductions syriaques, coptes, éthiopiennes, arméniennes, on a pu en reconstituer plusieurs. M. Dulaurier mit à ces curieuses recherches tout ce qu'il avait d'ardeur pour le travail. Les actes gnostiques de Saint-Barthélemy, la *Fidèle sagesse*, ont d'abord été connus par lui. Puis l'arménien l'attira d'une manière souveraine. »

Sur le terrain de l'Inde, M. Renan, après avoir cité tout particulièrement les travaux de M. Barth sur les religions de cette contrée, s'arrête à la question du bouddhisme et de la réalité historique de son fondateur, d'après MM. Kern, Senart et Barth. Quelques mots consacrés à l'état des études iraniennes servent de passage de l'Inde à l'Assyrie-Chaldée. On lira avec intérêt les lignes suivantes : « Les belles découvertes de M. de Sarzec à Tello, dans la région du Bas-Euphrate, ouvrent une phase nouvelle aux études assyriologiques. Il est impossible que ces inscriptions, tracées avec un soin si merveilleux, par des graveurs qui semblent craindre toujours de n'être pas assez clairs, ne livrent pas un jour leur secret. Pour moi, quand je me trouve devant ces caractères d'une netteté absolue, placés, en quelque sorte, dans l'histoire de l'écriture, au pôle opposé à l'écriture arabe ou, si l'on veut, à notre mauvaise cursive, où nous laissons les trois quarts à deviner, j'ai la ferme assurance que le problème sera résolu ; car, si, dans ces vieux textes, le système d'écriture est imparfait, l'exécution est parfaite, tandis que, chez nous, le système alphabétique est admirable et l'exécution graphique (je parle de ceux qui écrivent mal) souvent hideuse. La situation de la science devant ces textes ressemble à celle où l'on se trouve devant l'inscription étrusque de Pérouse. Pas une lettre douteuse, et interprétation presque impossible. J'incline à croire que, dans les deux cas, la cause perturbante est la même, qu'elle réside tout entière dans l'ignorance où nous sommes de l'idiome qui est caché derrière ces caractères si nets. Dans le problème assyrien, l'écart des hypothèses est bien plus fort encore que dans l'étrusque, puisque, pour une inscription du genre dit accadien ou sumérien, il ne s'agit pas seulement de savoir à quelle langue on a affaire, mais de savoir si l'on a affaire à une langue *sui generis*.

« On se rappelle que ce fut M. Joseph Halévy qui porta la question sur ce terrain, il y a sept ou huit ans, en se demandant si la première colonne des inscriptions bilingues représente une langue ou si ce n'est pas simplement une manière cryptographique d'écrire l'assyrien sémitique. M. Halévy se prononçait nettement pour la seconde hypothèse. Jusqu'à ces derniers temps, son opinion était restée isolée ; M. Stanislas Guyard qui est entré si fructueusement dans le champ des études assyriennes, vient d'apporter à cette opinion un suffrage dont tout le monde reconnaîtra le prix, puisque tout le monde admet la haute valeur scientifique de notre confrère si dévoué. M. Oppert, avec l'autorité supé-

rieure qu'il a en cette matière, permet à croire que M. Guyard n'explique pas la divergence des sons syllabiques et des prononciations des mêmes signes comme idéogrammes, en assyrien ; par exemple, pourquoi l'hiéroglyphe d'oreille se dit *pi* syllabiquement et *uznu* idéographiquement. Il reproche à M. Guyard de citer quatre ou cinq mots dérivés du sumérien et d'en négliger, dit-il, quatre ou cinq mille qui parlent contre lui, de citer une ligne d'une hymne et d'en laisser dans l'ombre six cents, de prendre une glose expliquant un nom étranger, *Hammurabi* — « famille prospère » = *Kimtu rapastu* pour la prononciation de ce nom, tandis que le roi lui-même n'emploie jamais cette prononciation, quand il épelle son nom dans les colonnes assyriennes, où se trouve la prononciation sémitique ; erreur que M. Oppert compare à celle que nous commettrions en appelant Louis-Philippe, « glorieux ami des chevaux. »

« M. Guyard répond à tout cela par des raisonnements sur les valeurs des diverses colonnes des syllabaires qui ont bien aussi leur force : « Si la première colonne des syllabaires indiquait réellement la prononciation d'une langue, cette prononciation devrait toujours et dans tous les cas se vérifier à l'aide des compléments phonétiques des textes dits sumériens ou accadiens. » Or il paraît que cela n'est pas. Peut-être est-il bon de suspendre son jugement. Ces vieilles écritures étaient, à ce qu'il semble, pleines d'inconséquences ; on s'y heurte à d'étranges déconvenues. J'incline à croire qu'il manque encore à ces études quelque principe fondamental dont l'application rétablira l'ordre et l'harmonie où maintenant il n'y a que confusion et chaos.

Une objection que je me fais quelquefois contre le système de M. Halévy, c'est qu'un tel *digraphisme* serait, dans les écritures monumentales, à peu près sans exemple, au moins comme système général. Les inscriptions égyptiennes, telles que celle de Canope, où le texte démotique figure à côté de l'hiéroglyphique, ne me semblent pas un fait du même ordre, ces deux textes représentant deux âges différents de la langue. En Chypre, il y a deux systèmes d'écriture différents, mais ayant la même application phonétique ; les deux systèmes ont des lettres de forme diverse, mais d'une prononciation identique. Hâtons-nous de dire, qu'en pareille matière les considérations *a priori* ont peu de prix.

« Une conséquence au contraire du système de MM. Halévy et Guyard qui trouvera faveur, ce me semble, auprès de beaucoup d'esprits, c'est l'expulsion du touranien du champ des interprétations assyriennes. Sur ce point de nombreuses protestations se sont toujours élevées. Mais, de ce que la langue dite sumérienne ou accadienne n'est point touranienne, il ne s'ensuit pas que ce ne soit pas une langue. Peut-être un jour quelque idiome couschite ou chamitique se présentera-t-il pour résoudre la question. Car il faut avouer que les anciens raisonnements de M. Oppert sur l'origine non sémitique d'une telle écriture gardent toute leur force. Le désaccord entre le phonétisme et l'idéographisme reste, dans cet ordre d'idées, un argument décisif. Il faut savoir n'être pas trop pressé. J'avais toujours espéré que je ne finirais pas mes fonctions de rapporteur sans avoir eu le plaisir de vous exposer le résultat de tant de luttes ardentes. Eh bien, il faut que je renonce à cet espoir. Je crains même d'attendre longtemps encore et d'emporter dans l'autre monde ce *desideratum* avec beaucoup d'autres. »

Relevons encore de fines et judicieuses réflexions sur les résultats de l'épigra-

phie sémitique : « Un grand résultat sort de ces patientes études et constitue, ce semble, un notable progrès. On peut être un grand philologue sans être un bon épigraphiste, et réciproquement, on peut avoir l'esprit épigraphique sans posséder une philologie très étendue. L'esprit épigraphique consiste surtout dans le jugement. Il ne faut pas chercher trop loin, il faut un peu savoir d'avance ce qu'on peut trouver, ou du moins ce qu'on ne trouvera pas. Entre dix hypothèse qui se présentent, il faut savoir discerner celle qui a pour elle la vraisemblance. Il faut surtout repousser sans pitié ces belles combinaisons qui font trouver sur la pierre des chose surprenantes, sublimes, des morceaux de littérature. Cette curieuse inscription d'Eryx, où l'on vit d'abord une élégie sur la mort d'une jeune fille, et qui fut qualifiée de « remarquable specimen de la littérature phénicienne, » n'est plus aujourd'hui qu'une dédicace à la *Rabbath Astoret* d'Eryx, dans les formes prosaïques usitées en pareil cas par les Phéniciens. »

En terminant ce compte-rendu, répertoire étonnamment complet et consciencieux de l'activité scientifique de la France sur le domaine des études orientales, M. Renan a annoncé sa résolution de résigner ses fonctions de rapporteur, résolution à laquelle il faisait déjà allusion plus haut. C'est, paraît-il, M. James Darmesteter qui sera appelé à recueillir cette lourde succession. Le rapport passera ainsi des mains d'un sémitisant à ceux d'un aryanisant, mais d'un aryanisant qui, par son origine à elle-seule, à l'œil ouvert sur le monde sémitique comme M. Renan tenait par ses fibres les plus intimes au monde aryen. M. Renan indique à son successeur comment il a lui-même compris ces fonctions de rapporteur et insiste sur quelques points qu'il lui semble essentiel de ne pas perdre de vue dans le compte-rendu annuel. Nous reproduisons encore ces lignes, qui témoignent d'une haute sagesse.

« En succédant à M. Mohl (il y a quinze ans), dit M. Renan, je me suis résigné, bien à regret, à resserrer le champ qu'il s'était tracé. M. Mohl embrassait les travaux orientaux du monde entier. Il faisait face à cette énorme tâche en ne rendant guère compte que des livres. Les articles, les discussions, les découvertes de détail, où gît souvent le plus grand intérêt de la science, il n'en parlait d'ordinaire qu'incidemment. Il faut avouer d'ailleurs que la masse du travail scientifique, il y a vingt ou vingt-cinq ans, était infiniment moindre qu'aujourd'hui. Plusieurs branches d'études, aujourd'hui très productives, n'existaient pas ; le nombre des travailleurs n'était pas, à beaucoup près, aussi considérable. A moins de se borner à une énumération bibliographique tout à fait sèche, un rapport s'appliquant aux études orientales dans tous les pays aurait des proportions très considérables. Le calcul est facile. On peut estimer le travail d'études orientales qui se fait en France comme représentant la cinquième ou sixième partie du travail analogue qui se fait dans le monde entier. Le rapport, dans les proportions restreintes, tel que j'ai eu coutume de vous le faire, répond à un cinquième ou à un sixième d'un des volumes de votre journal. Pour être complet sans être trop aride, il faudrait donc que le travail de votre rapporteur remplît un volume entier, c'est-à-dire la moitié de votre publication annuelle. Outre que ce serait là un travail énorme pour la personne qui en serait chargée, je doute qu'il fût opportun de consacrer à un simple compte-rendu une partie

si considérable d'un recueil fondé avant tout pour contenir des travaux originaux. Les Sociétés asiatiques étrangères n'ont maintenu l'universalité du rapport, qu'en le partageant entre plusieurs personnes, en en faisant une sorte d'annexe du journal, et en publiant toutes ces portions de rapport séparément, quelquefois même avec de grands retards. De la sorte, le but n'est pas atteint. Un rapport doit être rédigé par une seule personne, à une date donnée et sur un terrain déterminé. Il doit avoir son unité, sa vie propre, même quand l'auteur se renseigne, comme il doit le faire, auprès de ses confrères pour les parties où il ne se trouve pas suffisamment éclairé.

« Voilà les réflexions que fera peut-être bien de ne pas négliger le nouveau rapporteur avant de rétablir un usage qui avait certainement ses avantages, mais auquel il me semble difficile de revenir dans l'état actuel de la science. Le propre de la bibliographie, c'est d'être complète, c'est de tout placer sur le même rang, au risque de rompre ainsi la série logique des idées, et de mettre très peu en saillie la marche de la science. Un rapport, au contraire, doit se proposer de montrer ce qui, dans l'année, a été gagné d'une manière plus ou moins définitive. L'ouvrage tout à fait mauvais, dont on peut dire qu'il eût mieux valu qu'il n'existât pas, le rapport n'en parle pas, la bibliographie ne peut l'omettre. Une des qualités d'un rapport, si j'ose le dire, c'est de ne pas être trop complet. Quoi de plus complet que ces comptes-rendus si consciencieux que publie la Société orientale allemande, par exemple ! Et, pourtant, quoi de plus susceptible d'induire en erreur ! Faits bien souvent sur le dépouillement de journaux de critique et de renseignements de libraires, ces rapports présenteraient, si on les prenait pour des tableaux véritables, le spectacle le plus navrant : l'absurde y déborde, les publications les plus niaises, dont nous ignorons heureusement l'existence, s'y trouvent sur le même rang que les travaux les plus honorables. En ce qui concerne la France, en particulier, on dirait, en lisant de tels rapports, que le travail scientifique y est dans l'état le plus triste. Rien n'est omis ; le bien est noyé sous l'inepte...

« Le devoir de la critique est de faire des distinctions là où le Journal de la librairie n'en fait pas. Le devoir de votre rapporteur, en particulier, est, selon moi, d'omettre ce qui est mauvais. Il peut être bon qu'il y ait des critiques plus sévères, une gendarmerie scientifique, si j'ose parler ainsi, pour avertir le public, surtout le public étranger, des publications sans valeur ou tout à fait mauvaises. Mais telle n'est pas la situation de votre rapporteur. Il vous rend compte de vos travaux, c'est-à-dire des travaux sérieux. On se met au ban de votre Société par l'absurdité et le charlatanisme. Votre rapporteur, chargé de montrer le progrès de la science, ne doit à ce qui contrarie ce progrès que le silence. C'est ce qui lui permet d'être en général bienveillant et courtois. Tout homme qui travaille de bonne foi doit être accueilli avec faveur, quelles que soient d'ailleurs ses faiblesses, ses erreurs même. Ce n'est pas à nous à exécuter les malfaiteurs littéraires, ni à tenir le registre d'écrou d'un Charenton scientifique. Jusqu'à ce que le bon sens public s'en charge et que l'autorité scientifique soit réellement fondée aux yeux des hommes éclairés, rien n'empêchera l'absurde de s'épanouir avec les mêmes droits que la vérité...

« Cette autorité, vous l'avez, Messieurs, dans l'ordre de vos études. Vous la

conserverez en persévérant dans vos habitudes de sérieux et de réserve. Toujours prêts à l'examen, n'encouragez pas l'esprit de contradiction qui s'attache tour à tour aux thèses opposées, pourvu qu'il y trouve matière à dispute. Exigez, comme condition fondamentale de tout travail, la philologie rigoureuse et l'esprit critique, tel que le génie européen l'a créé depuis la Renaissance et tel que l'état actuel de nos études le permet. A l'origine d'une science, tout paraît possible, et de fait on n'a presque pas le droit d'élever contre telle ou telle opinion une objection *a priori*. Au point où nous en sommes, le cercle du possible est limité ; il faut qu'une opinion soit plausible pour être prise en considération. Voilà le progrès accompli en soixante ans, Messieurs. Pas un seul des fondateurs de notre Société n'existe parmi vous, tous ont disparu depuis des années ; mais leur esprit subsiste, et cet esprit n'était autre chose que l'amour même de la vérité, quelle qu'elle pût être. Si ces grands maîtres pouvaient voir les résultats obtenus et le progrès de l'institution qu'ils ont fondée, — quoique, sur bien des points peut-être, leurs idées fussent troublées, froissées même, — certes ils seraient satisfaits et diraient, en voyant vos belles publications et l'esprit qui vous anime : « C'est bien là, en effet, l'œuvre que nous avions voulue ; tel est le but que nous nous étions proposé. »

Le bureau de la *Société asiatique*, à la suite de l'assemblée générale du 30 juin 1882, a été composé comme il suit : Président, M. Ad. Regnier ; vice-présidents, MM. Defrémery et Barbier de Meynard ; secrétaire, M. Ernest Renan ; secrétaire-adjoint et bibliothécaire, M. Stanislas Guyard.

— Nous relevons ici les conclusions d'une curieuse étude publiée par M. Joseph Halévy dans la *Revue des études juives* (avril-juin 1882) sur la parabole évangélique dite du bon Samaritain : « 1° Le récit par lequel saint Luc introduit la question du docteur pharisien appartient à la troisième phase du christianisme, ou christianisme paulinien. — 2° Le dialogue entre Jésus et le docteur pharisien au sujet du principal commandement de la loi, que saint Luc sépare de la discussion de Jésus avec les Saducéens sur la résurrection des corps, doit y être relié et placé avec lui dans la première phase de la prédication de Jésus, conformément à la version de saint Marc. — 3° La parabole primitive du bon *Israélite* est authentique et se rattache étroitement au dialogue avec le docteur pharisien. — 4° La correction de la qualification d' « israélite » en celle de « Samaritain » a été faite par des chrétiens païens qui ne comprenaient pas le sens spécial de cette dénomination. »

— M. Joseph Halévy a également achevé, comme on l'a vu au *dépouillement des périodiques* son important *Essai sur les inscriptions du Safa*, publié par le *Journal asiatique*. Dans la dernière partie, il nous donne ses résultats généraux. Nous relèverons d'abord, dans le paragraphe intitulé *Aperçu historique des Arabes du Nord* (t. XIX, p. 469 suiv.), un emploi des documents hébreux que l'état actuel de la critique biblique ne nous semble point autoriser. Nous ne tairons point notre étonnement de voir un esprit aussi sagace, aussi indépendant à l'égard de la tradition reçue, citer couramment comme textes historiques la Genèse, l'Exode, les Nombres, les Juges pour des événements antérieurs à l'an mille avant l'ère chrétienne. Ce n'est point écrire de l'histoire que proposer le tableau suivant dont nous transcrirons quelques lignes : « Le plus ancien do-

blissement des Ismaélites sur la péninsule sinaïtique paraît avoir été l'oasis du Phârân, que la légende hébraïque déclare être la localité où le jeune Ismaël fut élevé (Genèse XXI, 21). Là ils ne tardèrent pas à se mêler avec les Édomoens (Genèse XXIX, 9 ; XXXVI, 3). Réouël, prêtre de la grande tribu de Madian, établie à l'est du golfe d'Acaba, accueillit un noble (?) réfugié hébreu, Moïse, le futur libérateur de son peuple du joug égyptien, et lui donna sa fille en mariage (Exode II, 15-22). A l'époque de l'exode (israélite), l'oasis que je viens de mentionner semble avoir été enlevé ou plutôt réoccupé (?) par les Amalécites, peuplade aborigène si féroce, qui, se doutant (?) que les Hébreux seraient portés à secourir les Ismaélites évincés, se décidèrent à empêcher leur jonction (?) en dirigeant à l'improviste contre eux une attaque tellement furieuse qu'elle les mit à deux doigts de leur perte (Exode XVII ; Deutéronome XX, 17, 18). Cet événement rendit de plus en plus étroits les liens d'amitié qui existaient déjà entre les Ismaélites et les Hébreux, au point que la tribu de Madian envoya son grand prêtre pour leur souhaiter la bienvenue (Exode XVIII, 1). Une branche (?) de ce peuple, à laquelle appartenait ce grand prêtre, les Qénites, suivit de près les Hébreux dans leur migration, etc.... »

Le paragraphe VI qui traite des *noms d'hommes et noms de dieux* offre une autre valeur. La mythologie sémitique y puisera d'importantes données. Après avoir énoncé les divinités dont les inscriptions du Safa lui ont révélé l'existence, M. Halévy écrit les lignes suivantes, qui sont d'un grand intérêt : « Si à ce nombre assez respectable de divinités safaïtiques, on ajoute les noms divins d'origine arabe qui figurent dans les inscriptions de la Palmyrène, de l'Auranitide et de la Nabatée,... on est bientôt convaincu de l'erreur de ceux qui attribuent des tendances monothéistes aux nomades arabes. A l'heure qu'il est et en faisant encore abstraction des renseignements sur cette matière dus aux auteurs musulmans, le panthéon des Arabes du Nord nous apparaît comme l'un des plus riches et des plus variés des panthéons sémitiques. On voit par là que la vie sous la tente n'est pas moins apte à développer l'esprit mythologique que la vie agricole... Il y a plus : grâce à un hasard vraiment heureux, les annales d'Assurahiddin et d'Assurbanipal nous donnent des témoignages formels sur l'existence de statues de dieux chez les Arabes au VIIe siècle avant l'ère vulgaire et le profond respect dont elles étaient entourées par eux. Ce fait de piété extraordinaire est rapporté ainsi qu'il suit par Assurahiddin lui-même, peu de temps après son retour d'une expédition victorieuse dans l'intérieur de l'Arabie déserte.

« (Le roi arabe N.) s'est rendu, avec de nombreux présents à Ninive, ville de ma domination, et embrassa mes pieds. Il m'a prié de lui rendre *ses dieux*. J'ai eu pitié de lui. J'ai fait réparer les (statues des) *dieux* ; j'y ai fait inscrire l'éloge d'Assour mon maître, accompagné de ma signature, et je les lui ai restitués. »

M. Halévy cite une série de textes semblables et conclut ainsi : « Voilà des faits historiques devant lesquels les considérations philosophiques, quelque ingénieuses et quelque vraisemblables qu'elles puissent paraître, ne sauraient se faire prévaloir un seul instant. Non seulement les Arabes du désert adoraient un grand nombre de dieux et des dieux représentés par des statues sculptées, mais leur dévotion religieuse allait jusqu'à faire le sacrifice de leur amour

propre et de leur liberté pour obtenir la restitution des images sacrées. Quel est le peuple qui en ait fait autant pour ses dieux ? L'histoire n'en connaît aucun ; ni les Syriens et les Égyptiens, ni les Susiens, ni les habitants de l'Ararat, pour ne citer que les peuples les plus importants de cette époque, n'ont jamais donné une preuve aussi palpable de leur attachement à leur religion que les Arabes du désert, et c'est précisément à ces Arabes qu'on avait refusé la faculté mythologique ! Évidemment le mal fondé des hypothèses ethniques ne ressort nulle part mieux que dans l'hypothèse des tendances monothéistes de la race arabe. »

— Le 8e fascicule du *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* publié sous la direction de MM. Daremberg et Edm. Saglio (Hachette, pp. 1121-1280, avec gravures) va de la fin du mot *chorus* au mot *cena* ; il renferme les articles suivants, *chous*, *chrysographia*, *chytra*, *chytrinda*, *ciborium*, *ciconia*, *cilicium*, *cilliba*, *cinctus*, *cingula*, *cingulum*, *circinus*, *circitor*, *citharista*, *citharoedus*, *clathri*, *clava*, *clementia*, *clibanus*, *coactilia*, *coccum*, *cochlea*, *cochlear*, *cochlearium*, *codicilli* (E. Saglio), *chronographia* (Ch. Em. Ruelle), *chrysargyrum*, *circumscriptor*, *civitas*, *classis*, *clivus*, *cloacarium*, *codex accepti et depensi* (G. Humbert), *chrysocolla et cinnabaris*, (Alfred Jacob), *chrysophoria*, (P. Foucart), *cibaria* (pp. 1141-1160 — cet article, le plus considérable du fascicule, sur la manière dont se nourrissaient les anciens, a pour auteur le Dr Eug. Fournier), *cibaria militum* et *clamor* (Masquelez), *cilicarcha* (G. Perrot), *cisium* et *clabularia* (G. Lafaye), *cista* (Emm. Fernique), *cista mystica et cistophori* (Fr. Lenormant), *cisterna* et *cloaca* (Ed. Guillaume), *classiarius centurio* et *classis* (A. Héron de Villefosse), *clavus* (L. Heuzey), *clipeus* (M. Albert), *codex Justinianeus*, *codex Theodosianus*, *Codices Gregorianus et Hermogenianus* (F. Baudry) : l'article *circus* est signé de trois noms, ceux de MM. J. L. Pascal, Bussemaker et E. Saglio ; l'article *chorus*, terminé dans les premières pages du VIIIe fascicule, est de MM. F. Castets et Gaston Boissier. On remarque encore *chrysographia* de Ch. Graux, et *classiarii* de C. de la Berge. (R. C.)

— Dans la « Nouvelle collection illustrée » publiée dans la librairie Léopold Cerf (13, rue de Médicis) vient de paraître un petit volume : *L'Arménie et les Arméniens* par J. A. Gatteyrias, élève diplômé de l'école des langues orientales vivantes. Ce volume raconte en huit chapitres, l'histoire de l'Arménie ; le Ve chapitre (pp. 67-79) est relatif à l'invention de l'alphabet arménien par l'évêque Mesrob, aux « premiers traducteurs », disciples de Mesrob et du patriarche Sahag, à la littérature et aux écrivains de l'Arménie. Dans l'appendice, on remarque l'exposé, d'après le lazariste Eugène Boré, de la doctrine de l'église arménienne et l'historique des causes qui ont provoqué sa séparation de l'église romaine (pp. 121-129) et quelques pages relatives aux mékhitaristes et aux études arméniennes, en Europe et en France (pp. 135-141).

— M. Albert Réville consacre cette année son cours du collège de France au développement historique des religions de l'Inde à partir de l'époque védique jusqu'à l'hindouisme contemporain.

— Les journaux et des affiches spéciales ont annoncé la création d'une *École du Louvre* (cour Lefuel, ancienne cour Caulaincourt) ; les professeurs de la nouvelle école sont, pour le moment, MM. Alexandre Bertrand, Pierret, Revillout et Ledrain.

M. Alexandre Bertrand, membre de l'Institut, conservateur du Musée de Saint-Germain, traite de l'archéologie nationale depuis les temps les plus reculés jusqu'à la mort de Clovis (*cours d'archéologie nationale*). M. Pierret, conservateur du Musée Égyptien, étudie les monuments de l'ancien empire (*cours d'archéologie égyptienne*), il étudie également le droit et l'économie politique d'après les papyrus du Louvre (*cours de droit égyptien*) ; M. Ledrain, attaché à la conservation des antiquités orientales, expose les éléments des grammaires hébraïque et phénicienne (*cours d'épigraphie sémitique*) et explique les inscriptions cunéiformes de l'époque des Achéménides (*cours d'archéologie assyrienne*). M. Ravaisson, conservateur des antiquités grecques et romaines, doit faire aussi des conférences sur l'art antique.

La Revue critique fait suivre l'annonce de ce nouvel enseignement des réflexions suivantes, qui ont donné lieu à d'intéressantes explications de la part de la direction des Musées et à une réplique de la même Revue. Le sujet vaut qu'on s'y étende un peu.

« Nous ne nous rendons pas exactement compte, dit l'écrivain de la *Revue critique*, du but auquel répond la nouvelle *Ecole du Louvre*. Nous comprendrions que les conservateurs et attachés du Louvre fussent chargés, moyennant indemnité, de faire régulièrement sur les monuments même confiés à leur garde, des conférences pratiques d'archéologie et d'histoire de l'art s'adressant à la fois aux savants et aux artistes ; mais on se demande s'il était urgent de créer des cours théoriques de linguistique, d'assyriologie, d'égyptologie ou d'hébreu, qui sont déjà professés ailleurs, au Collège de France ou à l'école des hautes études. Le cours de M. Bertrand sera très utile sans doute ; mais ne serait-il pas mieux placé au Collège de France qu'au Louvre ? C'est l'archéologie nationale *après Clovis* qui devrait figurer surtout à l'école du Louvre. Le cours de M. Ravaisson rentre mieux dans l'enseignement qui pourrait être professé spécialement au Louvre, mais il est remis à une époque indéterminée. Enfin, nous ne voyons pas sans inquiétude le budget du Louvre chargé de dépenses dont l'urgence ne nous paraît pas démontrée, alors que nos musées nationaux sont constamment battus, faute d'argent, dans les enchères internationales ; alors que les travaux les plus pressants, catalogues, calcographie, missions, sont entravés, faute d'argent. On nous dit que les cours nouveaux sont plus richement dotés que la plupart des cours d'enseignement supérieur. Nous en sommes très heureux et nous espérons que l'exemple de l'administration des Beaux-Arts piquera d'émulation celle de l'instruction publique ; mais si cette dépense était faite sur les fonds déjà insuffisants du Louvre, nous la verrions avec regret ; si elle doit être couverte par une augmentation du budget des Beaux-Arts, nous penserions encore qu'il y avait des dépenses plus urgentes, des augmentations de crédit pour nos Musées plus nécessaires. Quoi qu'il en soit, nous souhaitons le succès des nouveaux cours : ils peuvent créer une salutaire émulation et ils ont été inspirés par une conception élevée des connaissances que doit avoir et des services que peut rendre le personnel de nos musées. Un jour peut-être viendra où l'on réunira, pour le plus grand bien de la science, dans une grande Université, l'enseignement qu'on disperse aujourd'hui aux quatre coins de Paris. »

A ces réflexions un peu attristées, le directeur des musées nationaux, M. L.

de Ronchaud a répondu par une lettre aussi courtoise que sensée et décisive. D'après votre rédacteur lui-même, écrit-il, « la *création de l'école du Louvre est due à une conception élevée des connaissances que doit avoir et des services que peut rendre le personnel de nos musées*. On ne peut mieux dire, et je suis heureux de voir si bien comprise, par des hommes dont le suffrage est si précieux, la pensée qui a inspiré les créateurs de l'école. Ainsi, dans la pensée du rédacteur de la *Revue critique*, un musée comme le Louvre ne doit pas être un simple dépôt d'objets d'arts, il doit être un lieu d'enseignement, une école, et le devoir des conservateurs ne se borne pas à ranger et à cataloguer les collections, ils doivent aussi les faire connaître, en faire l'exposition scientifique. Au fond, toute la question est là, et, ce point admis, la création de l'école en sort naturellement. L'auteur de la note semble lui-même le reconnaître, lorsqu'il écrit : « Nous comprendrions que les conservateurs et attachés du Louvre fussent chargés... de faire regulièrement sur les monuments même confiés à leur garde, des conférences pratiques d'archéologie... »

» Eh bien ! c'est ce qu'on a voulu faire et c'est ce qu'on a fait, avec un peu plus d'extension peut-être que ne l'aurait voulu le rédacteur de la *Revue critique*. Ce sont ces conférences *pratiques*, faites *régulièrement* en présence des *monuments*, qu'on a entendu instituer au Louvre, pour l'enseignement des savants et des artistes, et j'ajoute pour le recrutement du personnel de nos musées et de nos missions scientifiques. Aurait-on dépassé le but, en créant, comme on nous reproche de l'avoir fait, des cours *théoriques*, faisant double emploi avec ceux que des voix autorisées professent au *collège de France* et à l'*École pratique des hautes études* ? Je ne le pense pas. Peut-être, en effet, n'est-il pas facile, dans un enseignement scientifique, de marquer d'une manière précise la limite qui sépare la théorie de la pratique, lesquelles doivent, ce semble, s'éclairer et se vivifier mutuellement. Sans doute, on n'entend pas réduire les professeurs du Louvre à ne parler, dans leur conférences, que des *seuls* monuments du Louvre, au risque de mutiler leur enseignement et de le rendre infécond. Sans doute *encore*, on ne prétend pas qu'on ne doive former au Louvre que des amateurs plus ou moins instruits, au lieu d'élèves sérieux, capables de rendre des services à la science. Une certaine latitude est donc nécessaire. Ce qui est vrai, et je suis sur ce point, tout à fait d'accord avec l'auteur de la note, c'est que le caractère distinctif de l'enseignement du Louvre doit être d'avoir lieu devant les monuments et d'être avant tout pratique. C'est celui qu'on doit et qu'on veut lui donner.

» Le rédacteur de la *Revue critique* pense que le cours de M. Bertrand sur l'*Archéologie nationale* pourrait avoir lieu au collège de France. Je n'y contredis pas ; mais on n'a pas songé à l'y établir, et l'archéologie nationale manquerait encore d'un enseignement si on ne le donnait pas aujourd'hui au Louvre. J'ajoute qu'elle y est très bien placée, et que cette histoire de nos antiquités, même avant Clovis, est justifiée par les collections préhistoriques du musée de Saint-Germain, dont M. Bertrand est l'éminent conservateur, musée qui fait partie, avec le Louvre, des musées nationaux. Il fallait bien aussi permettre à M. Bertrand de commencer son cours par le commencement.

» Le rédacteur de la *Revue critique* redoute de voir disperser, par la création

d'écoles spéciales, nos ressources intellectuelles et financières, il voudrait voir réunir tous les cours d'enseignement supérieur dans une grande Université. Soit; mais, pour des cours d'archéologie complets et fructueux, il faudra toujours venir devant les monuments, et c'est dans les musées qu'on les trouvera.

« Enfin, le rédacteur de la *Revue critique* craint de voir distraire pour l'école les fonds qui seraient mieux employés à l'accroissement des collections. Je peux le rassurer sur ce point. Si l'école du Louvre doit vivre, si l'essai tenté en ce moment doit aboutir à une organisation définitive, comme cela est désirable et comme le succès obtenu dès le début nous donne le droit de l'espérer, ce ne sera pas aux dépens du musée. L'école aura son budget, et nos collections auront le leur. Nous aussi nous faisons des vœux pour qu'il soit accru en proportions des besoins et de manière à nous permettre de lutter avec plus de succès dans les enchères internationales; mais nous pensons qu'une part modeste peut être faite aussi, dans les fonds de l'État, à la tentative qui se poursuit, à cette heure, pour l'institution d'un enseignement pratique d'archéologie au Louvre; et nous avons l'espérance que les élèves qui en sortiront, outre qu'ils rendront des services à la science, ne seront pas inutiles à l'enrichissement de nos musées. »

Cette lettre répondant à la plupart des « regrets » de la *Revue critique*, celle-ci se rejette, dans les lignes dont elle en a fait suivre la publication, sur sa crainte « de voir une spécialisation excessive apportée dans la préparation des futurs savants, et le recrutement des carrières scientifiques soumis à des conditions trop étroites. » — « Nous regretterions dit encore le rédacteur de la *Revue critique*, de voir faire de l'École du Louvre la pépinière exclusive des fonctionnaires des musées nationaux et renoncer à la pratique plus large qui permettait (sic) de les choisir parmi les élèves de l'école des Chartes, de l'école d'Athènes ou de celle de Rome. En un mot, nous admettons les cours du Louvre comme complément d'études faites ailleurs (?), non comme une école se suffisant à elle-même et devenant la filière obligatoire (!) des fonctionnaires de nos musées. » Rien dans l'organisation de l'école du Louvre, ne nous semble justifier cette accusation de monopolisation exclusive des places dans les musées au profit de ses élèves. Si, d'autre part, par le mot vague « études faites ailleurs », la *Revue critique* veut dire que l'on ne doit devenir élève de l'école du Louvre qu'*après* l'avoir été d'une des quatre écoles qu'elle cite, elle s'exposera, à son tour, aux mêmes reproches de monopole, qu'elle adresse injustement aux promoteurs de la nouvelle institution.

Amenée à dire le fond de sa pensée sur ces graves questions d'organisation générale de l'enseignement supérieur, la *Revue critique* expose sa façon de voir comme il suit :

« Pour nous, voici à quoi doivent tendre tous ceux qui désirent l'organisation d'un enseignement supérieur sérieux. Tous les jeunes gens qui se destinent à une carrière scientifique devraient d'abord avoir reçu la culture générale et désintéressée du haut enseignement, en dehors de toute préparation spéciale à des examens professionnels. Nous n'avons pas en France d'Université qui représente complètement ce haut enseignement, mais le Collège de France, les

Facultés des lettres et des sciences, le Muséum, l'École des hautes études sont les membres disjoints de ce corps qui, nous l'espérons, sera bientôt reconstitué. A ces études désintéressées viendrait se joindre ensuite une éducation pratique spéciale qui correspondrait à ce qu'est aujourd'hui l'École des chartes pour les archivistes, l'École normale pour les professeurs, l'École des ponts et chaussées pour les ingénieurs, à ce que sera, nous l'espérons, l'École du Louvre pour les archéologues. Alors tous les savants se considéreront avant tout — au point de vue scientifique — comme faisant partie d'un même corps, l'Université ; et l'on ne verra plus ce ridicule esprit de coterie qui aujourd'hui crée souvent un antagonisme entre les chartistes et les normaliens, entre les normaliens et les élèves de la Faculté des lettres ou de l'École des hautes études, entre le polytechnicien et l'élève de l'École centrale, qui risque de créer demain un antagonisme analogue entre les élèves de l'École du Louvre et ceux des autres écoles. — Voilà, pour le fond, le point essentiel sur lequel portent moins nos critiques que nos craintes. Quant à ce qui concerne en fait les cours actuels du Louvre, nous persistons à penser que, si l'on voulait augmenter le budget du Louvre, il y avait des dépenses plus urgentes et nécessaires que la création des cours actuels d'assyriologie, d'égyptologie et de langues sémitiques. Si les conférences du Louvre sont un supplément aux cours du Collège de France et de l'École des hautes études, rien de mieux ; si elles doivent constituer un enseignement à part se suffisant à lui-même, ce serait du luxe, un gaspillage de forces, et ce serait créer sûrement cet esprit funeste de coterie dont je parlais tout à l'heure. De plus, dans les autres écoles, le recrutement est soumis à des conditions et à des garanties assez sévères. N'y a-t-il pas un danger de créer une école où le seul fait d'être attaché au Louvre donnerait un droit à enseigner? Ne faudrait-il pas aussi des garanties fournies soit par des titres, soit par un système de présentation? En un mot, nous verrions avec plaisir les cours du Louvre rattachés à un grand corps savant et enseignant et à la Direction de l'enseignement supérieur ; nous voyons avec quelque inquiétude la création d'une *École du Louvre*, dépendant exclusivement de la Direction des Beaux-Arts. »

Ainsi le rédacteur de la *Revue critique* fait des vœux en théorie pour le système des grandes universités groupant les établissements d'enseignement supérieurs dispersés, et, dans le fait, consentirait à absoudre la nouvelle création si, par son titre d'École, elle n'affichait pas des tendances à l'autonomie et si, en second lieu, on la faisait dépendre, sous la forme de simples cours, de la Direction de l'enseignement supérieur. Ni *école*, ni rue de Valois ! — Des cours et la rue de Grenelle !

Pour notre part, nous commencerons par dire que nous applaudissons à l'idée mère de la fondation de l'enseignement dont M. L. de Ronchaud a pris l'intelligente et courageuse initiative. Il devait s'attendre à soulever des susceptibilités, des alarmes de différente nature, à voir surgir des réclamations, celles mêmes dont la *Revue critique* s'est faite, dans la circonstance, l'organe aussi modéré que tenace. La modeste franchise avec laquelle il y répond est faite pour mettre de son côté les sympathies du public. — Oui, nous applaudissons à cette création, parce que nous y voyons le point de départ d'études archéologiques sérieuses, qui seront précieuses pour la connaissance générale de l'antiquité orien-

tale et classique, et, par suite, pour la connaissance des idées et des pratiques religieuses qui ont tenu une place essentielle dans ces civilisations anciennes.

Nous y applaudissons aussi, — et en ceci nous regrettons de nous trouver en un désaccord aussi absolu avec la rédaction de la *Revue critique*, — parce que, l'état de notre enseignement supérieur nous semblant laisser singulièrement à désirer, toute tentative faite pour l'enrichir et le renouveler nous paraît un acte aussi intelligent que bienfaisant, — quand même elle partirait de la rue de Valois.

La *Revue critique* réclame la fondation des « grands centres universitaires » dont il fut question il y a quelques années. Ne sait-elle pas mieux encore que nous que ces projets sont dans les cartons ? A-t-elle oublié qu'on a arraché *in extremis* à la Chambre des députés de 1882 la création d'une *première* chaire d'ancien français à la Faculté des lettres de Paris et que ce n'est pas le ministère de l'instruction publique, mais l'initiative de quelques députés, qui a forcé la main à la commission du budget ? Et, en présence de pareils faits, quand un homme de bonne volonté sait créer de toutes pièces un enseignement sérieux d'archéologie nationale et étrangère, elle se plaint que cela se soit fait en dehors de la rue de Grenelle et sans un règlement émané d'elle !

Quel sera l'avenir de notre enseignement supérieur, nous l'ignorons. Nos facultés de lettres sont transformées présentement en écoles préparatoires aux licences et aux agrégations, autrement dit en succursales de l'école de la rue d'Ulm. Est-ce là un résultat de nature à satisfaire les rédacteurs de la *Revue critique* ? Pour nous, en attendant que nous possédions un enseignement supérieur vraiment digne de ce nom, où tout ne soit pas subordonné au souci de l'examen, où l'étude et l'érudition désintéressées de l'élève comme du professeur auront enfin leur large place, nous saluons avec plaisir des créations qui permettent à une branche d'études, jusqu'ici négligée, de se montrer au jour, de faire ses preuves, de rendre des services à la science française. Quand bien même nous ignorons quels titres ont été exigés des professeurs de l'École du Louvre et quels avantages seront réservés à ses élèves, nous aimons mieux cette institution existant, fonctionnant et dotée des deniers publics, que des cours d'archéologie sur le papier, — si symétriques puissent-ils être..., avec le chaos de l'organisation présente.

Allemagne. — Le prochain ouvrage de M. Schliemann sur les résultats de ses fouilles à Hissarlik, paraîtra, à la fois, en anglais et en allemand ; il renfermera un chapitre, dû à M. Karl Blind, sur l'ethnographie troyenne.

— La collection publiée par l'éditeur Otto Schulze, de Leipzig et qui a pour titre « *Die grossen Religionen und Glaubensbekenntnisse des Ostens* » doit s'augmenter de plusieurs volumes : *Zoroastre* par M. K. Geldner ; *Mahomet*, par M. Ludolf Krehl ; la seconde partie de la traduction allemande du *Bouddhisme* de M. H. Kern (de Leyde), etc.

— L'attention s'est portée, depuis quelque temps, sur les petits récits, légendes, nouvelles, contes (quelques-uns d'après la *Disciplina clericalis*) de l'Islande du moyen-âge. M. Hugo Gering a recherché ces récits et légendes dans les manuscrits de la bibliothèque de Copenhague et vient d'en publier

quelques-uns dans le texte original, sous le titre *Islendzk Aeventyri, Islaendische Legenden, Novellen und Maerchen* (Halle, Waisenhaus, 8°, XXXVIII, 314, p.). Le second volume renfermera les remarques, les recherches entreprises par M. Gering sur les sources de ces contes islandais et un glossaire.

— Le 30 septembre, est mort à Erlangen, Jean-Jacques Herzog, l'éditeur bien connu de la *Real-Encyclopædie für protestantische Theologie und Kirche*. Il était né à Bâle en 1805, étudia à Bâle et à Berlin, fut professeur de théologie historique à l'Académie de Lausanne: c'est alors qu'il composa sa *Vie d'Œcolampade* (1843). Nommé professeur à l'Université de Halle, puis chargé par le gouvernement prussien de rechercher les documents relatifs à l'histoire des Vaudois, il publia en 1853 son ouvrage : *Die Romanischen Waldenser*. L'année suivante, commença la publication de la *Real-Encyclopædie*, qui renferme 18 volumes, outre quatre volumes supplémentaires (1854-1868). Une seconde édition de ce grand ouvrage est arrivée au dixième volume. Herzog avait quitté Halle pour Erlangen et publié, de 1876-1882, en trois volumes, un *Abriss der gesammten Kirchengeschichte*.

Hollande. — Le sixième Congrès international des orientalistes, qui devait avoir lieu en 1884, est avancé d'une année : il s'ouvrira à Leyde, le 10 septembre 1883. Le bureau du comité d'organisation se compose de MM. Dozy, président; Kuenen, vice-président; De Goeje et Tiele, secrétaires; Pleyte, trésorier. Le comité adressera, en temps opportun, une lettre d'invitation aux savants qui s'occupent d'études orientales.

Indes. — Les Parsis établis à l'île d'Aden viennent de fonder un temple du feu. Il sera inauguré, au commencement de l'année prochaine, par Firoûz, fils du grand-prêtre de Bombay, Jamaspji, l'auteur du *Dictionnaire Pehlvi-guzrati-anglais*.

La polémique soulevée par l'admission dans l'église parsie de néo-zoroastriens sans l'accomplissement de la cérémonie *Bareshnûm* (purification avec de l'urine de vache) est très vive. L'initiative prise à cet égard par le destour Jamaspji a été attaquée par le destour Peshotunji et défendue par le herbed Tamaspji. Le destour Jamaspji prépare lui-même une brochure sur ce sujet. Nous y reviendrons à l'occasion.

Italie. — Le cardinal Pitra a publié dans le VIIIe volume des *Analecta sacra spicilegio solesmensi parata* (Jouby et Roger, in-8°, XXIII et 614, p.) les *Nova sanctæ Hildegardis opera* ou œuvres inédites de sainte Hildegarde; ce sont la deuxième partie du grand ouvrage mystique de la sainte (l'ouvrage comprenant trois parties, 1° *Scivias*, pour « scito vias (*Domini*) », imprimé en 1513; 2° *Liber vitæ meritorum*; 3° *Liber divinorum operum*, publié par Mansi en 1761 dans la réimpression des Miscellanea, de Baluze); — un commentaire sur les Evangiles, 145 lettres nouvelles, des pièces liturgiques, une compilation médicale tirée par le cardinal d'un manuscrit de Copenhague. L'appendice renferme de longs extraits d'un poème rythmique composé par Guibert de Gembloux en l'honneur de saint Martin et contenant un éloge de l'abbaye de Marmoutiers et de l'église saint Martin de Tours (manuscrit de la bibliothèque royale de Bruxelles).

RUSSIE. — Le 22 juin est mort Mgr. Macaire Boulgakov, métropolitain de Moscou. Il avait composé une *Histoire de l'Académie de Kiev* (1843), une *Histoire du christianisme en Russie avant Vladimir* (1856), une *Théologie dogmatique orthodoxe* (1854), traduite en français en 1857-1859 et qui obtint le grand prix Demidoff), une *Histoire du rascol russe* (1855) et une *Histoire de l'Église russe* (en onze volumes), son ouvrage le plus important.

— Le P. Martinov vient de publier dans les *Monuments de l'ancienne littérature* (en russe) édités par la société russe des anciens textes, un manuscrit slavon conservé à la bibliothèque de Gand et qui avait jusqu'ici échappé à l'attention des spécialistes. Ce manuscrit est curieux à plusieurs égards. Il est d'origine bulgare, il a été écrit à Viddin en 1360 par la tsarine Anne, femme du prince bulgare Jean Stratsimir. Il renferme des Vies des saintes martyres, récits déjà connus et dont le P. Martinov n'a donné que quelques fragments et, ce qui est plus intéressant, une description des lieux saints de Jérusalem. Une traduction latine de ce document paraîtra prochainement dans les Archives de l'Orient latin. L'édition est accompagnée de fac-similés et précédée d'une préface où sont signalées les principales particularités du texte.

La *Revue critique* rappelle, à ce propos, que son regretté collaborateur, Ch. Graux, avait découvert à la bibliothèque de Grenade un manuscrit slave, qui n'a pas encore trouvé d'éditeur. Il serait à désirer, remarque ce recueil, que la société des anciens textes russes pût faire examiner ce volume et, s'il en vaut la peine, le publier.

SUISSE. — M. A. Bernus, pasteur à Bâle, vient de publier une *Notice bibliographique sur Richard Simon* (Bâle, Georg, in-8, 48 p.). On sait que Richard Simon (1638-1712) fut, en 1678, exclu de la congrégation de l'Oratoire pour avoir publié son *Histoire critique du Vieux Testament* et qu'il a ouvert de nouvelles voies à la critique biblique et à l'étude de l'histoire des églises orientales; son humeur agressive, ses opinions hardies lui suscitèrent beaucoup d'adversaires. Sa bibliographie était encore à faire; ce qui la rendait difficile, c'était le nombre de pseudonymes sous lesquels il se cachait, aussi bien que l'indication fausse du lieu d'impression de ses ouvrages.

M. Bernus a cherché à faire une bibliographie des publications de Richard Simon aussi complète, aussi exacte que possible (296 numéros), il donne d'abord sommairement la liste chronologique de ses publications, il indique, entre parenthèses, après le titre des ouvrages de Simon, les principaux comptes-rendus détaillés donnés par les journaux littéraires du temps; il mentionne les publications de ses adversaires, afin de mieux faire connaître l'action que le savant Dieppois exerça sur son siècle etc. Cette bibliographie faite avec soin et patience, et qui rendra des services, ne peut manquer d'être accueillie avec reconnaissance. M. Bernus y a joint les ouvrages projetés par Simon ou faussement attribués à l'ancien oratorien, les notices et écrits, soit manuscrits, soit imprimés, sur l'auteur de l'*Histoire critique du Vieux Testament* et un utile index des noms propres. (R. C.).

— Le tome XXXVI des *Mémoires et documents* publiés par la Société d'histoire de la Suisse romande, vient de paraître à Lausanne (Georges Bridel, in-8, 414 p.). Ce volume renferme surtout des extraits considérables tirés des *Manuaux*

du conseil de Lausanne (1512-1536), publiés et annotés par Ernest Chavannes. Cette publication avait été commencée déjà dans le tome XXXV.

La période à laquelle se rapportent ces extraits est d'une grande importance pour l'histoire de la Suisse romande. C'est une période d'agitation et de troubles, causés par les idées nouvelles de la Réformation. Il est intéressant de suivre, dans cette publication, les hésitations politiques de la ville de Lausanne, siège d'un évêché, dont le titulaire était loin de vivre toujours en bonne intelligence avec les bourgeois. Précisément deux extraits les plus intéressants, intitulés : *Mœurs lausannoises entre* 1528 *et* 1534, relatent longuement, le premier les plaintes de l'évêque et du clergé contre les citoyens de Lausanne ; le second les plaintes des citoyens de Lausanne contre l'évêque et le clergé ; ces deux pièces sont en français, et la naïveté du style, émaillé de locutions patoises et d'expressions du terroir, prête beaucoup de charme au récit des méfaits commis, au dire des bourgeois par les chanoines de Saint Maire ou *vice-versa*, par les bourgeois, si l'on veut écouter les chanoines (R. C.).

— L'éditeur Charpentier a mis en vente le 1er volume de l'ouvrage que M. E. Michaud, professeur à l'Université de Berne, publie sur *Louis XIV et Innocent XI*, d'après les correspondances diplomatiques inédites du ministère des affaires étrangères en France. Cet ouvrage aura quatre volumes. Le premier traite d'Innocent XI et de sa cour (in-8, 580 p.). Le second, qui paraîtra dans quelques semaines, traite de la politique générale de ce pape, de ses relations avec les principales puissances de l'Europe et particulièrement de son hostilité contre la France. Le troisième exposera le conflit politico-ecclésiastique de cette époque (1676-1689), et la quatrième les débats ecclésiastiques et théologiques : révocation de l'édit de Nantes, condamnation de Molinos, du P. Maimbourg, jésuite, du P. Noël Alexandre, dominicain, les quatre articles de 1682, l'infaillibilité du pape etc. (R. C.).

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS ET DIVERS.

A. Tagliaferri. — Saggi di critica filosofica e religiosa, 2 vol. Firenze, tip. M. Cellini e C., 1882.
10 l.

L. M. Sinistrari. — De la démonialité et des animaux incubes et succubes. Publié d'après le manuscrit original et traduit du latin. Paris, Liseux, 1882 (XXIV, 100 p. 32).
1 fr.

G. de Mortillet. — Le préhistorique, antiquité de l'homme. Paris, Reinwald, 1882 (646 p. 8 avec 64 fig.)
5 fr.

J. Happel. — Das Christenthum und die heutige vergleichende Religionsgeschichte. Leipzig, O. Schulze, 1882 (IV, 90 p. 8).
2 m.

J. Koch. — Die Siebenschläferlegende, ihr Ursprung und ihre Verbreitung. Eine mythologisch-literaturgeschichtliche Studie. Leipzig, Reissner, 1883 (VII, 215 p. 8).
5 m.

A. C. Lyall. — Asiatic studies, religious and social. London, Murray, 1882 (324 p. 8).
12 s.

F. Hommel. — Die Semitischen Völker und sprachen, als erster Versuch e. Encyclopadie der semit. Sprach und Alterthums-Wissenschaft II. Die vorsemitischen kulturen in Ægypten und Babylonien. Leipzig, O. Schulze, 1872 (424 p. m. e. eingedr. Kärtchen, 8).
7 m.

Schrader. — Die Keilinschriften und das Alte Testament. 2. aufl. Giessen, Ricker, 1883 (VII, 618 p. 8).
16 m.

JUDAISME.

G. F. Œhler. — Theologie d. Alten Testaments, 2 aufl. Stuttgart, G. F. Steinkopf, 1882 (1. abth. XII, 608 p. 8).
15 m.

A. Dillmann. — Die Genesis erklärt, 4. aufl. (kurzgefasstes exegetisches handbuch zum A. T. 11 Lieferung). Leipzig, Hirzel, 1882 (XX, 457 p. 8).
7 m. 50

M. Lerner. — Anlage und Quellen d. Bereschit Rabba. Berlin, Adolf Cohn, 1882 (148 p. 8).
3 m.

G. Schlemaner. — Die Bedeutung der Ausgrabungen in dem Euphrat und Tigrisgebiet für das Alte Testament. Wittenberg, Wunschmann, 1882 (30 p. 8). 0 m. 60

H. Daab. — Der Thalmud in Vorträgen. Leipzig, Bohme, 1883 (IV, 204 p. 8). 2 m. 50

CHRISTIANISME.

Th. J. Lamy. — Ephræmi syri sancti hymni et sermones... latinitate donavit, variis lectionibus instruxit, notis et prolegomenis illustravit (in 2 tomis) tom. I, Mechliniæ, 1882 (Mainz, Kirchheim, LXXXVIII et 716 p. 8). 22 m.

K. Werner. — Augustinische Psychologie in ihrer mittelalterlich-scholastichen Einkleidung und Gestaltung. Wien, Gerold's sohn, 1882 (62 p. 8).

F. W. Farrar. — The early days of christianity, 2 vol. London, Cassel, 1882 (8). 24 s.

Bernhard Weiss. — Das Leben Jesu, 2 band. Berlin, Hertz, 1882 (IV, 636 p. 8). 9 m. 40

A. Reichenbach. — Die Lehre d. Rabbi Jesus v. Nazareth. München, Merkoff, 1882 (VII, 104 p. 8). 1 m. 30

F. Maassen. — Ueber die Gründe d. Kampfes zwischen dem heidnisch-römischen Staat u. dem Christenthum. Inaugurationsrede. Wien, Toeplitz u. Deuticke, 1882 (36 p. 8). 0 m. 80

J. Martin. — Origin and history of the New Testament. With preface and critical notes by the Rev. David Brown. 4 th ed. London, Hodder, 188? (280 p. 8). 2 s. 6 d.

J. H. Beet. — A commentary on St. Paul's epistles to the Corinthians. London, Hodder, 1882 (556 p. 8). 10 s. 6 d.

R. T. Smith. — The church in Roman Gaul. London, Christian Knowledge society, 1882 (8). 3 s. 6 d.

G. W. Schmidt. — Der Bericht der Apostelgeschichte uber Stephanus. Universitätsprogramm, Leipzig, 1882 (34 p. 4).

R. A. Lipsius. — Die apocryphen Apostelgeschichten and Apostellegenden. Ein Beitrag zur altchristl. Literaturgeschichte. I Bnd. Braunschweig. Schwetschke u. Sohn, 1882 (IV, 633 p. 8). 15 m.

G. Volkmar. — Jesus Nazarenus und die erste christliche Zeit, mit den beiden ersten Erzählern. Zürich, Schmidt, 1882 (IX, 403 p. 8). 6 m. 50

M. Seidel. — Zur Zeit Jesu, Darstellungen aus der neutestamentlichen Zeitgeschichte. Leipzig, Drechsler, 1882 (V, 154 p. 8). 2 m. 40

A. Brüll. — Der Hirt der Hermas, nach Ursprung und Inhalt untersucht. Freiburg i. B. Herder, 1882 (IX, 62 p. 8). 1 m. 20

A. W. W. Dale. — The synod of Elvira, and christian life in the fourth century, historical essay. New-York, Macmillan, 1882 (XXVIII, 354 p. 12). 3 d.

A. C. Bang. — Bidrag til de sibyllinske Oraklers og den sibyllinske Orakedigtnings Historie in Middelalderen. I Lactanis og sibyllinerne. Christiania, Jacob Dybward, 1882 (24 p. 8).

C. Holsten. — Die drei ursprünglichen, noch ungeschriebenen Evangelien. Zur synoptischen Frage. Karlsruhe, Reuther, 1883 (VII. 79 p. 8). 1 m. 50

P. de Lagarde. — Die lateinischen Uebersetzungen des Ignatius, herausgegeben. Göttingen, Dieterich's Verlage, 1882 (s. 297-544, 8). 4 m.

INDE ET PERSE.

....— Buddhismus und Christenthum. Mit einem Anhang über das Nirvâna. Von einem Hindu. Zürich, Rudolphi und Klemm, 1882 (32 p. 8). 1 fr.

J. Davies. — Hindu philosophy, the Bhagavad Gita, or the sacred law : a sanscrit philosophical poem, translated with notes. London, Trübner, 1882 (202 p. 8). 8 s. 6 d.

Chattopadhyaya. — Indisch Essays. Zürich, Rudolphi und Klemm, 1883 (VI, 136 p. 8). 4 m.

L'éditeur gérant,
ERNEST LEROUX.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME SIXIÈME

Articles de fond.

PAGES.

L'Islam offre-t-il les caractères de l'universalisme religieux, par M. A. Kuenen ....

La légende d'Énée avant Virgile, par M. J.-A. Hild .... 41, 144 et 293

Considérations générales sur les religions des peuples non-civilisés, par M. Albert Réville 80

Le prétendu hénothéisme du Véda, par M. W.-D. Whitney. .. 129

Les origines politiques et religieuses de la nation israélite (premier article), par M. Maurice Vernes.................. 178

La Magie chez les Finnois (troisième et dernier article), par M. E. Beauvois 257

Bulletins critiques.

La religion juive (judaïsme ancien), par M. Maurice Vernes. 315

Mélanges.

La légende d'Alexandre chez les Musulmans, par M. Decourdemanche.................................. 98

L'histoire des religions en Belgique......................... 113

M. Paul Bert et l'enseignement de l'histoire des religions, par M. Maurice Vernes.............................. 123

La religion des Esquimaux, par M. Albert Réville....... 222

Encore l'enseignement supérieur de l'histoire des religions, par M. Maurice Vernes.......................... 357

Dépouillement des périodiques et des travaux des Sociétés savantes.

I. Académie des inscriptions et belles-lettres.......... 232 et 370
II. Revue critique d'histoire et de littérature.......... 236 et 372
III. Journal asiatique.......... 373
IV. Revue des études juives.......... 373
V. Bulletin critique d'histoire, de littérature et de théologie.......... 374
VI. Revue historique.......... 375
VII. Revue des questions historiques.......... 375
VIII. Theologisch Tijdschrift.......... 376
IX. Theologische Literaturzeitung.......... 240 et 376
X. Articles signalés dans différentes publications périodiques.......... 378

Chronique.

France.......... 243 et 379
Allemagne.......... 249 et 392
Angleterre.......... 250
Belgique.......... 250
Hollande.......... 393
Indes.......... 393
Italie.......... 251 et 393
Russie.......... 394
Suisse.......... 394

Bibliographie.

Généralités et divers.......... 254 et 396
Judaïsme.......... 254 et 396
Christianisme.......... 255 et 397
Inde et Perse.......... 256 et 398
Grèce et Italie.......... 256

Laval, Imp. et Stér. E. JAMIN, quai d'Avesnières, 42

PROBSTHAIN'S ORIENTAL CATALOGUE

No. XXV.

CHINA

AND HER NEIGHBOURS

PART II.

INDEX

		PAGES
V.	China in General—Mi to end	51–69
VI.	Religion in China	69–72
VII.	Chinese Texts and Translations	72–81
VIII.	Mongolia, Manchuria, Tibet, *Grammars*, Dictionaries, Philology, Translations	81–83
IX.	Mongolia, Manchuria, Tibet, History, Travels, Research	83–93
X.	Russo-Japanese War	93
XI.	Korea	94–95
XII.	Formosa	95
XIII.	Indo-Chinese Grammars, Dictionaries	96
XIV.	Indo-China and Siam, History, Travels	97
	ADDENDA	100

Customers having no previous Account should remit with order.

PROBSTHAIN & Co.,

Oriental Booksellers and Publishers.

41, GT. RUSSELL STREET, LONDON, W.C.

1912.

TELEPHONE 7044 CITY.

2255 **Davis** (Sir John) Poeseos Sinicæ Commentarii; the Poetry of the Chinese, New and Augmented Edition, 4to, pp. vii, 88, cloth. 1870 7s 6d
Chinese text and translations, with treatise on Chinese poetry.

2256 **Dingle** (E. J.) Across China on Foot: Life in the Interior and the Reform Movement, 8vo, pp. xvi, 446, with map and illustrations, cloth. 1911 16s
From Shanghai to Ichang—Ichang to Chung King—To Sui Fu—Chao T'ung Fu—The Chao T'ung Rebellion of 1911—Yün Nan Fu to Tali Fu—To the Mekong Valley to Bhamo—and Appendices.

2257 **Edkins** (Jos.) What did the Ancient Chinese know of the Greeks and Romans? 8vo, pp. 22. 1883 3s

2258 **Hannan** (Ch.) Chin Chin Wa: Seven Stories, 8vo, pp. 238, cloth. 1896 2s
I., Chin Chin Wa; IV., Ki Fo, a Chinese Story.

2259 **Little** (Arch.) Across Yunnan: a Journey of Surprises, including an Account of the French Railway Line now completed to Yunnan-fu, 8vo, pp. 184, with many illustrations and map, cloth. 1910 2s 6d

2260 **Martin** (R. M.) Past and Present State of the Tea Trade of England and of the Continents of Europe and America, 8vo, pp. vi, 222. *London*, 1832 7s
A most interesting monograph on the Development of Tea Trade with China.

2261 **Pourias** (M.) La Chine, Huit Ans au Yun-Nan, Récit d'un Missionnaire, Second Edition, roy. 8vo, pp. viii, 188, illustrated with a map. 1889 7s 6d

2262 **Robinson** (F. P.) The Trade of the East India Company, from 1709 to 1813, 8vo, pp. 186, cloth. 1912 3s 6d
Chapter V. on China and the Tea Trade.

2263 **TA TSING LEU LEE.**—Tseng sieou t'ong Tsouan tsi Tcheng, the Fundamental Laws and Subordinate Statutes of the Penal Code in China. In Chinese, 24 vols and Supplement, 4 vols, together 28 vols, 8vo. 1824 **£4 10s**
** Nice edition.

2264 ——— **The same, translated from the Chinese, accompanied with an Appendix, by Sir George Th. Staunton, 4to, pp. xxvi, 581, calf. 1810** **£4 10s**
** Good copy, with the Chinese title-page.

2265 **Thomson** (J.) Illustrations of China and its People, embracing 200 Permanent Photographs, with letterpress descriptions of the Place and People, 4 stately volumes, folio, gilt cloth. 1874 (pub. £12 12s) £8 8s
The work is out of print.

Probsthain's Oriental Series.

Vol. I., The Indian Craftsman, by A. K. Coomaraswamy, D.Sc. Cr. 8vo. **3s 6d** net.

Vol. II., Buddhism as a Religion: its Historical Development and its Present-Day Condition, by H. Hackmann, Lic. Theol. Cr. 8vo, pp. 320. **6s** net.

Vols. III. and IV., The Masnavi, by Jalalu 'd Din Rumi: Book II., translated for the first time into English Prose by Prof. C. E. Wilson, 2 vols: Vol. I., Translation from the Persian; Vol. II., Commentary (2,800 Notes). Cr. 8vo, cloth. **24s** net.

Vol. V., Essays, Indian and Islamic, by S. Khuda Bukhsh, M.A. Oxon. Cr. 8vo, pp. 295. **7s 6d** net.

IN PREPARATION.

LEGENDARY HISTORY OF PAGAN, by Prof. C. Duroiselle.

THE FIRST FIFTY DISCOURSES OF GOTAMA THE BUDDHA, from the Collection of the Majjhima Nikaya, by Bhikkhu Silacara, 2 vols. [*In the Press.*

BACTRIA: The History of a Forgotten Empire, by Prof. H. G. Rawlinson, M.A. [*In the Press.*



See No. 1306.

See No. 1583.

Twenty-fifth Catalogue of Valuable Books

OFFERED FOR SALE BY

PROBSTHAIN & CO.,

Oriental Booksellers and Publishers,

41, GREAT RUSSELL ST., BRITISH MUSEUM.

PART V.
CHINA IN GENERAL.
History, Description, Intercourse with Europe, Natural History, Medicine, &c.

1177 **Milne** (Rev. W. C.) Life in China, Second Edition, 8vo, pp. 517, *with 4 original maps*, full calf. *London*, 1857 6s

Western notions of Life in China—Real Chinese Life at Ningpo—Interior of China—Shanghai.

1178 —— The same, 8vo, pp. xii, 468, *illustrated*, calf. 1861 5s

1179 —— La vie réelle en Chine, avec Introduction par Panthier, 12mo, pp. 470, *with map*. 1860 3s

1180 **Miscellanea Curiosa**, containing a Collection of Curious Travels, Voyages and Natural Histories delivered to the Royal Society, Vol. III., 8vo, pp. 430, calf. 1727 25s

Includes: Voyage of the Emperor of China to Eastern Tartary, anno 1682, and to W. Tartary in 1683—J. Cunningham, Letter to the English at Chusan in China, his voyage thither—Account of the several sorts of Tea, &c.

1181 **Miscellaneous Pieces** relating to the Chinese, 2 vols, 16mo, half calf. 1762 6s

CONTENTS:—Dissertation on Chinese language—The Orphan of Chao, translated by Premare—On Chinese Drama—Description of the Emperor's Gardens, near Peking, &c.

1182 **MISSION LYONNAISE** (La) d'Exploration Commerciale en Chine, 1895 97, 4to, pp. xxxvi, 469, WITH MAPS, ILLUSTRATIONS & PLATES. *Lyon*, 1898 **£5 5s**

*** This is one of the most valuable works on China. It contains an Introduction: Account of the Voyage; Commercial Reports and various Notices, such as Trade in Canton, on the Mines, on Silk, on Cotton, on Coinage, on Banking, &c.

RARE WORK.

1183 **Mitford** (B. C. W., General) Orient and Occident: a Journey East from Lahore to Liverpool, *illustrated by the Author*, 8vo, pp. 359, cloth. 1888 4s

China, Japan, The States.

1184 **Mitford** (A. B.) The Attache at Peking, 8vo, pp. 58, 386, cloth. 1900 4s 6d

Letters on China and Chinese Life.

1185 **Mittheilungen** des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin, edited by Prof. Dr. E. Sachau: Vol. IX., Ostasiatische Studien, roy. 8vo, pp. viii, 422. *Berlin*, 1906 12s

Contains: Betz, Reise in Szechuan—Tschepe, Der Nan Kiang—Lun Heng: Chinese Essays, translated by A. Forke, &c.

1186 **Moges** (Marquis De) Recollections of Baron Gros's Embassy to China and Japan in 1857-58, 8vo, pp. viii, 358, *with tinted lithographs*, cloth. 1861 5s

Contains: Description of Hongkong, Bombardment of Canton, Treaty of Tientsin.

1187 —— Souvenir d'une Ambassade en Chine et au Japon, 12mo, pp. 350. *Paris*, 1860 3s

1188 **Mollendorff** (P. G. von) The Family Law of the Chinese, 8vo, pp. 60. *Shanghai*, 1896 2s 6d

1189 —— Le Droit de Famille Chinois, translated into French by R. de Castella, 12mo, pp. 106. 1896 5s

1190 **Montanus** (A.) Atlas Chinensis: being a Second Part of a Relation of Remarkable Passages in Two Embassies from the East India Company of the United Provinces to the Vice-Roy Singlamong and General Taising Lipovi and to Konghi Emperor of China and East Tartary, with a relation of the Netherlanders assisting the Tartar against Coxinga and the Chinese Fleet, and a more Exact Geographical Description than formerly, English'd and adorn'd with above 100 several Sculptures by J. Ogilby, folio, pp. 723, *with map*, calf. 1671 £4

1191 **Montalto de Jesus** (C. A.) Historic Macao, roy. 8vo, pp. vi, 358, *with 12 fine plates*, morocco. *Hong-Kong*, 1902 18s

1192 **Montfort** (Capt.) Voyage en Chine, avec un appendice histor. sur les derniers événements par G. Bell, 8vo, pp. 360, half calf. 1854 3s 6d

1193 **Moor** (Fl. de) Essai sur les Origines de l'Empire Chinois, 8vo, pp. 62. 1906 3s 6d

1194 **Morris** (T. M.) A Winter in North China, with Introduction by R. Glover, 8vo, pp. 256, *with map*, cloth. 1892 4s

1195 **Morrison** (G. E.) An Australian in China: Narrative of a Journey across China to Burma, 8vo, pp. xii, 299, *with map and illustrations*, cloth. 1902 2s

Dr. Morrison has a unique knowledge of China and Chinese Affairs, acquired during many years' residence.

1196 **Morrison** (J. R.) A Chinese Commercial Guide, consisting of Details respecting Foreign Trade in China, First Edition, 8vo, pp. xiv, 116, *interleaved*, *Canton*, 1834—Description of the City of Canton, with Appendix containing an Account of the Population of the Chinese Empire, 8vo, pp. vii, 108, *with a Chinese map*, *Canton*, 1834—Notices concerning China and the Port of Canton; also a Narrative of the Affair of the English Frigate *Topaze*, 1821-22, with Remarks on Homicides and Account of the Fire of Canton, 8vo, pp. xiv, 97. *Malacca*, 1823 £2 2s

All three rare works bound together in cloth.

1197 —— Chinese Commercial Guide, consisting of a Collection of Details respecting Foreign Trade in China, 8vo, pp. xii, 116, *interleaved*, cloth. *Canton*, 1834 10s 6d

The Author's own copy, with his corrections.

Contents:—Foreign Commerce with China—Duties on Goods in China—Regulations regarding Foreign Trade in China—Monies, Weights and Measures in China—Useful Tables—Statements of Trade.

1198 —— Chinese Commercial Guide, consisting of a Collection of Details and Regulations respecting Foreign Trade with China, Third Edition, 8vo, pp. viii, 311. *Canton*, 1848 10s

For Fourth and Fifth Editions—*see under* Williams, S. W.

1199 **Morrison** (R.) Chinese Miscellany, consisting of Original Extracts from Chinese Authors, in Native Character, with Translations and Philological Remarks, 4to, pp. 52, *with 12 plates*. 1825 7s 6d

It includes: Explanation of Symbols—Meaning of the Radicals. At the end a most useful and valuable article: Notice of European Intercourse with China, and of books concerning it.

1200 **Morrison** (R.) Memoir of the Principal Occurrences during an Embassy from the British Government to the Court of China, 8vo, pp. 96, calf. 1820 6s

1201 —— Regard to the Affairs of others, a Discourse, held 1825, 8vo, pp. 38. 1825 2s

1202 —— A Parting Memorial: Miscellaneous Discourses preached in China, at Singapore, in the Indian Ocean, at the Cape of Good Hope, with Remarks on Missions, 8vo, pp. 411, half calf. 1826 7s 6d

1203 —— Admonitions: a Sermon preached at Whampoa, in China, *Canton*, 1833—Memorial of R. Morrison, who died in 1834, *Canton*, 1834—Memoir of the Principal Occurrences during an Embassy to the Court of China, pp. 96, *London*, 1820—all three bound together in half calf 7s 6d

1204 —— Memoirs of his Life and Labours, by his Widow, with Critical Notices of his Chinese Works, and an Appendix containing Original Documents, 2 vols, 8vo, half calf, *with R. Morrison's portrait and picture of his tomb at Macao*. 1839 12s 6d

1204* —— The same, 2 vols, 8vo, cloth. 1839 9s

1205 —— Fletcher (J.) Funeral Discourse on the Death of the Rev. Robert Morrison, 8vo, pp. 75. 1835 2s

1206 **Morrison** (J. K.) The Currency of China, 8vo, pp. 40. 1895 2s

1207 **Morse** (H. B.) The Trade and Administration of the Chinese Empire, 8vo, pp. xii, 451, *with maps and illustrations*, cloth. 1908 7s 6d

1208 —— The International Relations of the Chinese Empire, the Period of Conflict, 1834-1860, 8vo, pp. xxxvii, 727, *with illustrations, maps and diagrams*, cloth. 1910 20s

I., The Government of China—II., Taxation in China—III., Early Foreign Relations—IV., The Canton Factories and the Co-Hong—The Opium Question—Russia and China, &c.

1209 —— The Gilds of China, with an Account of the Gild Merchant or Co-Hong of Canton, 8vo, pp. ix, 92, *with 2 plates*, cloth. 1909 3s 6d

1210 **Moseley** (W. W.) The Origin of the First Protestant Mission to China, 8vo, pp. 116, cloth. 1842 5s

1211 **Mosheim** (J. L.) Authentic Memoirs of the Christian Church in China, with a long Introduction by R. Gibbings, 8vo, pp. 111, cloth. *Dublin*, 1862 3s

Scarce.

1212 **Moule** (A. C.) A List of the Musical and other Sound-producing Instruments of the Chinese, 8vo, pp. 160, *with 13 plates. Shanghai*, 1908 18s

Being Vol 39 of the Journal of the Chinese Branch R.A.S.

1213 **Moule** (Rev. A. E.) Four Hundred Millions: Chapters on China and the Chinese, 8vo, pp. 11, 225, *illustrated by a Chinese Artist*, cloth. 1871 4s

1214 —— The Story of the Cheh-Kiang Mission, 8vo, pp. 175, *with map and illustrations*, cloth. 1885 3s 6d

1215 —— New China and Old: Personal Recollections and Observations of Thirty Years, 8vo, pp. xii, 312, *with 31 illustrations*, cloth, 1891 4s

Chapters on Buddhism, Ancestral Worship, Language and Literature.

1216 **Moule** (G. E., *Bishop in Mid-China*) Faith and Duty: Sermons preached in the English Cathedral, Shanghai, 8vo, pp. viii, 190, *Shanghai*, 1902 3s 6d

1217 **Moule** (Archdeacon) Young China, *with 17 illustrations by a Chinese Artist*, 8vo, pp. x, 82, cloth. 1908 2s 6d

1218 **Mudie** (Rob.) China and its Resources and Peculiarities, with a View of the Opium Question and a Notice of Assam, *with 2 maps*, 16mo, pp. viii, 198, cloth. 1840 5s

1219 **Murphy** (A.) The Orphan of China, a Tragedy, as it is performed at the Theatre-Royal in Drury Lane, 8vo, pp. viii, 96. 1759 5s

1220 **Murray** (Lieut. A., *18th Roy. Irish*) Doings in China: being Personal Experiences in the Chinese Expedition, from the Recapture of Chusan in 1841, to the Peace of Nankin, 1842, 8vo, pp. xi, 320, *with portrait of Commissioner Lin*, cloth. 1843 7s 6d

1221 **Murray** (H.) and others.—Historical and Descriptive Account of China, its History, Language, Literature, Religion, &c., 3 vols, 12mo, *with map and 36 engravings*, cloth. 1836 12s 6d

1222 —— The same, Third Edition. 1843 12s

1222* **My Start in Life**, by a Young Middy, 8vo, pp. 295, cloth. 1881 5s

The Letters from the China Station (about 1870) are on pages 55 to 158.

1223 **Nadaillac** (Marquis de) La Chine du XXe Siècle, 8vo, pp. 46. 1899 2s 6d

1224 —— Les Chinois, 8vo, pp. 19. *Paris*, 1900 2s 6d

1225 **Nagao Ariga** (Prof.) La Croix Rouge en Extrême-Orient (Société de la Croix-Rouge du Japon), 4to, pp. 149, *illustrated*. 1900 3s

1226 **Nan-Ning-Fu.**—Narrative and Commercial Report of an Exploration of the West River to Nan-Ning-Fu, April and July, 1870, by M. Moss, Delegate of the Hongkong Chamber of Commerce, roy. 8vo, pp. iv, 124, *with large map*, bds. *Hongkong*, 1870 12s 6d

At the end is the Chinese text and an English translation of an inflammatory placard.

1227 **Negroni** (Capt. M. J. L.) Souvenirs de la Campagne de Chine, 8vo, pp. 232. *Paris*, 1864 7s 6d

Chapters especially on Jade, Porcelain, Lacquer, Paintings, Bronzes, Silk, &c.

1228 **Nieuhoff** (J.) L'Ambassade de la Compagnie Orientale des Provinces Unies vers l'Empereur de la Chine, ou Grand Cam de la Tartarie, faite par Goyer et Keyzer, folio, *with map, plates and illustrations*, calf. *Leiden*, 1665 32s

1229 —— An Embassy from the East-India Company of the United Provinces to the Grand Tartar Cham, Emperour of China, delivered by De Goyer and Keyzer at his Imperial City of Peking, translated into English by J. Ogilby, folio, pp. 327, 88, 106, *with maps, plans, illustrations*, half calf. *London*, 1669 30s

1230 [**Nocentini** (L.)] La Morale nella Cina, 8vo, pp. 18. *Florence*, N.D. 2s 6d

1231 **Norman** (Commander Fr. M.) "Martello Tower;" in China and the Pacific, in H.M.S. *Tribune*, 1856-60, roy. 8vo, pp. xv, 299, *with illustrations*, cloth. 1902 (pub. 10s 6d) 8s

A record of an eventful commission on the China Station. It covers the period of the War in 1856-58.

1232 **Norman** (Henry) The People and Politics of the Far East: Travels and Studies in the British, French, Spanish and Portuguese Colonies, Siberia, China, Japan, Korea, Siam, and Malaya, roy. 8vo, pp. 608, *with illustrations and 4 maps*, cloth. 1895 12s

1233 **Notes** of a Journey from Canton to Wu-Chow-Fu, 8vo, pp. 6 2s 6d

1234 **Notes on Money Matters**, with special reference to China, 8vo, pp. 196. *Shanghai*, 1910 6s

1235 **Notice** descript. et statist. du Tché Li (Taku-Peking-Shan hai Kwan), 8vo, pp. 46. *Paris*, 1900 3s

1236 **Official Documents** (Supplement to American Journal of International Law), includes Chapters on Japan-Russian and Japan-Korean Situation from 1894 to 1905, 8vo, pp. 261. *Washington*, 1907 6s

1237 **Oesterreicher** (Capt. F.) Aus Fernem Osten und Westen, 8vo, pp. viii, 418, *illustrated*, half calf. *Wien*, 1879 5s
The Author visited Hongkong, Amoy, Shanghai, also Manila, Siam, &c.

1238 **Official Report** of the Missionary Conference of the Anglican Communion in 1894, 8vo, pp. xxx, 720, cloth. 1894 7s 6d
Deals with China, Japan, India, S. Africa, &c.

1239 **Okakura-Kabuzo.**—The Book of Tea, 8vo, pp. ix, 160, cloth. *New York*, 1906 7s 6d
The title is somewhat misleading. This is one of the best books on Taoism.

1240 **Old Nick.**—La Chine Ouverte: Aventures d'un Fan-Kouei dans le Pays de Tsin, *illustré par A. Borget*, 8vo, pp. vi, 396, cloth. *Paris*, 1845 16s
Voyage de l'étudiant Ping Si—Les études du Siaon Tsai—Le Fan Kouei à Peking.

1241 **Olearius** (A.) Voyages très curieux et très renommez faits en Moscovie, Tartarie et Perse, dans lequel on trouve une Description et la Situation des Pays et Etats, où il est parlé du Naturel, des Manières de Vivre, des Mœurs, &c., 2 vols in one, folio, *with many fine maps and illustrations*, calf. *Leide*, 1719 £2 5s

1242 **Oliphant** (L.) Narrative of the Earl of Elgin's Mission to China and Japan in 1857 to '59, 2 vols, roy. 8vo, *with illustrations and coloured plates*, cloth. *London*, 1859 14s

1242* —— The same, half bound, *library copy* 8s 6d

1243 —— The same, 2 vols, 8vo, *with illustrations and coloured plates*, calf. *London*, 1859 (pub. 42s) 18s
Very fine copy.

1244 —— The same, Second Edition, 2 vols, cloth. *London*, 1860 14s

1245 **Oliphant** (N.) Diary of the Siege of the Legations in Peking during the Summer of 1900, 8vo, pp. ix, 227, cloth. 1901 5s

1246 **Oliphant** (Sir O.) China: a Popular History, with Chronological Account of Events, from the Earliest Period to the Present Day, 8vo, pp. viii, 231, *with plan of Canton*, cloth. 1857 4s

1247 **Ollone** (Commandant d') Les Derniers Barbares — Chine — Tibet — Mongolie (Mission d'Ollone), 4to, pp. vi, 373, *with 146 illustrations, 4 maps, and portrait*. *Paris*, 1911 16s

OPIUM.

1248 **Broomhall** (B.) The Truth about Opium-Smoking, 8vo, pp. 124, *with illustrations*, cloth. 1882 2s 6d

1249 **Brereton** (W. H.) The Truth about Opium, 8vo, pp. 275, cloth. 1882 6s
A refutation of the fallacies of the Anti-Opium Society, and a defence of the Indo-China Opium Trade.

1249* —— The same, Second Edition, 8vo, pp. 183, cloth. 1883 4s

1250 **Calkins** (Dr. A.) Opium and the Opium-Appetite, 8vo, pp. 390, cloth. *Philadelphia*, 1871 7s 6d

1251 **Christlieb** (Th.) The Indo-British Opium Trade and its Effect: a Recess Study, Second Edition, 12mo, pp. 102, cloth. 1881 2s 6d
History of Opium Trade, India with China—Opium War with China—Effects of Opium Traffic on India, China.

1252 —— Le Commerce Indo-Britannique de l'Opium et ses Effets, 8vo, pp. 90. *Paris*, 1879 3s

1253 **Friend of China** (The) The Organ of the Anglo-Oriental Society for the Suppression of the Opium Trade, Vols. I. to IV., 8vo, bound in two half calf vols. *London*, 1875-79 12s

1254 —— The same, Vols. I., II., and VI., 8vo, cloth, 1875-83 each vol 4s

1255 **Hehir** (Dr. P.) Opium: its Physical, Moral, and Social Effects, 8vo, pp. 886, and Index of 40 pages, cloth. *Madras*, 1894 15s
Includes a large chapter on Indo-Chinese Opium Trade, &c.

1256 **Hill** (J. S.) The Indo-Chinese Opium Trade: its History, Morality, and Expediency, 12mo, pp. vii, 95, cloth, 1884 2s 6d

1257 **Imperial Maritime Customs.**—Opium, 4to, pp. 80. *Shanghai*, 1881 4s

1258 **Jones** (Dr. J., *Member College Physicians*) The Mysteries of Opium Revealed, 8vo, pp. 371, calf. *London*, 1701 14s
Accounts of Name, Make, Choice, Effects. The book was recommended by the College of Physicians.

1259 **M.**—The Chest of Opium, 8vo, pp. 168. *London*, N.D. 2s 6d
Experiences in Chinese Opium Traffic.

1260 **Opium in China.**—A Collection of Pamphlets:—**Fry** (W. S.) Facts and Evidence relating to the Opium Trade with China, 64 pages, 1840—**Opium Crisis**: Letter to Ch. Elliot, Chief Superintendent of British Trade with China, by an American Merchant at Canton, 82 pages, 1839—**Lindsay** (H.) Is the War with China a Just one? pp. 40, 1840—**Bullock** (C. H.) The Chinese Vindicated, or another View of the Opium Question, pp. 120, 1840—**Warren** (S.) The Opium Question,

Opium—*continued.*
pp. 130, 1840—**The Rupture** with China and its Causes, by a Resident in China, pp. 60, 1840—**Staunton** (Sir G.) Speech on the China Trade, with Appendix, pp. 38, 1840—**Graham** (Sir J.) Speech on the War in China, pp. 15, 1840—**Murray** (J. F.) The Chinese and the Ministry, pp. 52, 1840—all bound in one vol, half calf 21s

1261 **Rupture with China** (The) and its Causes, including the Opium Question: in a Letter to Lord Palmerston by a Resident in China, 8vo, pp. 60, 1840 3s 6d

1262 **Siebold** (G. Chr.) Commentatio de Effectibus Opii in corpus animale sanum maxime respectu habito ad eius analogiam cum Vino, 4to, pp. 83. 1789 5s

1263 **Thelwall** (A. S.) The Iniquities of the Opium Trade with China, 8vo, pp. x, 178, cloth. *London*, 1839 2s 6d

1264 **Tinling** (J. F. B.) The Poppy Plague and England's Crime, 8vo, pp. viii, 192, cloth. 1876 2s

Character and Effects of Opium—History—Review of British Opium Policy, &c.

1265 **Ordinances** passed in 1844 by the Chief Superintendent of British Trade in China, folio, *rare*. *London*, 1845 4s

1266 **Osbeck** (P.) Voyage to China and the East Indies, with an Account of Chinese Husbandry and a Faunula and Flora Sinensis, 2 vols, 8vo, *with illustrations*, calf. 1771 16s

1267 **Osborn** (Capt. Sh.) Past and Future of British Relations in China, 8vo, pp. vi, 184, *with maps*, cloth. 1860 4s 6d

1268 **Ouchterlony** (Lieut. J.) The Chinese War: an Account of all the Operations of the British Forces to the Treaty of Nanking, Second Edition, 8vo, pp. xx, 522, *with 53 illustrations from original drawings*, cloth. 1844 14s

1269 **Paderni** (R.) La Nuova Cina, roy. 8vo, pp. 87, *illustrated*. *Milan*, 1906 3s

Note e Ricordi.

1269* **Paintings by Old Chinese Masters** of the Sung, Ming, and Ta-Tsing Dynasties will be included in our next Catalogue. *This will be illustrated and only sent on special request.*
The price to Non-Buyers will be 5s

1270 **Paasch** (C.) Ein Attentat in Peking, Schutz deutscher Arbeit in China, 8vo, pp. xv, 415, *with portrait of Li Hung Chang*, gilt edges, calf. *Minden*, 1889 16s

Dedication copy to Li Hung Chang. The leaf is illuminated. Privately printed.

1271 PALAFOX.—History of the Conquest of China by the Tartars; together with an Account of several remarkable things concerning the Religion, Manners and Customs of both Nations, but especially of the latter, first writ in Spanish, now rendred English, 16mo, pp. xx, 588, full calf. 1671 £3 15s

1272 **Palafox** (Mons. de) Recueil de Voyages au Nord, 18mo, pp. 477, calf. *Amsterdam*, 1723 32s

1272* ——— The same work as above, with title: Histoire de la Conqueste de la Chine par les Tartares touchant la religion, les moeurs et les coutumes de ces deux Nations, 18mo, pp. xii, 477, vellum. *Amsterdam*, 1723 32s

1273 **"Papers on China,"** complete in 9 Numbers, with the Summary of Events in China and Japan during 1867, large 8vo, pp. 12, 144. *Hongkong*, 1867-68 24s

There is no title-page, which most likely was never published.
Including articles by Swinhoe, Mayers, Williamson and others.

1274 **Parker** (E. H.) China: her History, Diplomacy and Commerce, from the Earliest Times to the Present Day. 8vo, pp. xx, 332, *with maps and front. of Ricci and Paul Li*, cloth. 1901 8s

1275 ——— China, Past and Present, roy. 8vo, pp. xi, 424, *with map*, cloth. 1903 9s

Historical and Statistical—The Boxer Wars—Religions—Imperial Power—Foreigner in China—Mandarin or Official, &c.

1276 ——— John Chinaman and a few others, 8vo, pp. xx, 380, *with numerous illustrations*, cloth. 1901 6s

Births, Marriages and Deaths—The Innocents Abroad—Kings, Premiers, Philosophers—Pirates and Manilers, &c.

1277 ——— The same, Cheaper Edition, 8vo, pp. xx, 380, cloth. 1909 2s 6d

——— Opium War—see TRANSLATIONS.

1278 ——— Up the Yang-tse, 8vo, pp. 308, vi, *with sketch-maps*, half calf. *Shanghai*, 1899 10s 6d

Included: a List of Sz-Chuan Plants in Chinese and English.

1279 **Parker** (P.) A Funeral Sermon preached at Macao on the death of Mrs. Mary Sword, 8vo, pp. 12. *Canton*, 1845 1s 6d

1280 **Parker** (Sir Wm., *Admiral of the Fleet*): his Life, by Admiral A. Phillimore, Vols. I. and II., 8vo, *with a chart of the East Coast of China*, cloth. *London*, 1876-79 12s 6d

Sir Wm. Parker was Commander-in-Chief of East Indian, Chinese and adjacent Seas. The second vol contains the War with China. The third vol is missing, which, however, does not refer to China.

1281 **Parkes**.—Sir Harry Parkes in China, by S. Lane-Poole, 12mo, pp. xxvi, 386, *with portrait and maps*, cloth. 1901 4s

1282 **Patridge** (D.) British Captives in China: Account of the Shipwreck on the Island of Formosa of the *Brig Ann*, 8vo, pp. 63. 1876 4s

1283 **Pauthier** (G.) Œuvres Diverses, bound in two vols, 8vo, cloth. *Paris*, 1840-62 £2 2s

Contains: Le Thian-Tchu, traduit du Chinois—Lettre inédite de Premare s. le Monothéisme Chinois—Marco Polo—Voyage de K'hieou—Vindiciæ Sinicæ—Sinico Ægyptiaca—Inscription de Si-Ngan Fou—Memoire secret adressé à Hien Foung—Proclamations du Vice Roi Ho, &c. The collection was made by Dr. Bushell.

1284 —— Chine, ou Description historique, géographique et littéraire: Vol. I. (all published), contenant: Histoire de la Civilisation chinoise, 8vo, pp. 493, *with map and 71 plates*, bds. 1837 8s

1285 **Pauthier** (G.) et **Bazin**. Chine Moderne, ou Description historique, géographique et littéraire d'après des documents chinois, 8vo, pp. 675, *with 20 plates*, calf. *Paris*, 1853 8s

1286 **Pauthier** (G.) Mémoires sur l'antiquité de l'histoire et de la civilisation Chinoises d'après les écrivains et les monuments indigènes, 8vo, pp. 280, *Paris*, 1868 5s

1287 **Pauw** (De) Philosophical Dissertations on the Egyptians and Chinese, from the French by J. Thomson, 2 vols, 8vo, *with maps*, cloth. 1795 7s 6d

1288 **Peking**.—Guide to Peking and its Environs, by Fei Shi, 8vo, pp. vi, 139, *with map and illustrations*. *Tientsin*, 1909 7s 6d

1289 **Peter Parley's** Tales about China and the Chinese, 12mo, pp. xv, 240, *with map and illustrations*, cloth. 1843 8s

1290 —— Histoire de la Chine et des Chinois, 8vo, pp. 290, *with illustrations*, cloth. *Paris*, N.D. 6s

With notes on Superstitions, Religion, Law, Ceremonies, &c., of the Chinese.

1291 **Percival** (W. S.) The Land of the Dragon: my Boating and Shooting Excursions to the Gorges of the Upper Yangtse, 8vo, pp. 338, *with map and illustrations*, cloth. 1889 7s 6d

1292 **Pfeiffer** (I.) A Woman's Journey around the World, from Vienna to China, Hindostan, Persia, and Asia Minor, 8vo, pp. xii, 338, *with illustrations*, cloth. 1850 3s 6d

1293 **Pfizmaier** (A.) Die Fremdlaendischen Reiche zu den Zeiten de Sui, roy. 8vo, pp. 82, with Notes in French by M. Delondre. *Vienna*, 1881 3s 6d

1294 **Phillips** (E. C.) Peeps into China, or the Missionary Children, 8vo, pp. 224, *illustrated*, cloth. N.D. 2s 6d

1295 **Piolet** (J. P.) Les Missions Catholiques françaises au XIXe Siecle, 3 vols, imp. 8vo, *with numerous illustrations*. *Paris*, 1901 36s

Vol. I., Missions d'Orient
Vol. II., Abyssinie, Inde, Indo Chine
Vol. III., Chine et Japon

1296 **Pitman** (N. H.) Chinese Fairy Tales, 8vo, pp. 183, *illustrated*, cloth. *N.Y.*, 1910 5s

1297 **Planchut** (E.) China and the Chinese, translated by Mrs. A. Bell, 8vo, pp. xiv, 267, *with 58 illustrations*, cloth. 1889 2s

1298 PLAYFAIR (G. M. H.) The Cities and Towns of China, a Geographical Dictionary, large 8vo, pp. 417, 31, 58, cloth. Hongkong, 1879 24s

*** All names are given in Chinese and English. The Appendix contains: Synoptic Table of the Administrative Cities of China and a radical Index. *Nice copy.*

1299 **Playfair** (G. M. H.) The Cities and Towns of China, Second Edition, large 8vo, pp. xii, 582, 76, cloth. *Shanghai*, 1910 25s

1300 **Points and Pickings** of Information about China and the Chinese, 8vo, pp. xii, 316, *with 20 engravings from drawings by W. H. Prior*, calf. 1844 5s

1301 **Pollard** (S., *Missionary amongst the Miao Tribes*) Tight Corners in China, 12mo, pp. 167, *illustrated*, cloth. 1911 3s

Life among the Miaos.

1302 **Pourveur** (G.) Autour d'un Conflit: Russie ou Japon? 8vo, pp. iii. 1904 3s

Treats on the Supremacy in the Far East.

1303 **Porcelain Tower** (The), or Nine Stories of China, compiled from Original Sources by T. T. T., *illustrated by J. Leech* (*Cruikshank*), 8vo, pp. xii, 299, cloth. 1841 21s

Ho-Fi of the Yellow Girdle—Kublai Khan, or the Siege of Kinsai—The Emperor Hwang-Te—The Feast of Lanterns, &c.

1303* ——— The same. *Edition printed at Philadelphia*, 1842 21s

1304 **Power** (W. T.) Recollections of a Three Years' Residence in China, 8vo, cloth, pp. xv, 280, *with coloured plate, the anchor of Amoy*, cloth. 1853 7s 6d

1305 **Prichard** (T. C.) Researches into the Physical History of Mankind, Third Edition, Vol. IV., History of the Asiatic Nations, 8vo, pp. xv, 631, *with map and plates*, cloth. 1844 12s 6d

Contains: Of Ancient and Modern Population of Iran—History of India—History of the Nations of Great Tartary—History of the Chinese and Indo-Chinese Nations.

1306 **PRINT.**—The Opium Ships (one of which, the *Falcon*) at Lintin in China, 1824, a beautiful Colour Print from the Painting by W. J. Huggins, Marine Painter to William IV. *Pub. at London*, 1838 **£3 15s**

Size of the picture, 23 by 15½ in.

See illustration.

1306* **Proceedings** of Meeting after the Sungpu Massacre held at Hankow, 8vo, pp. 9. *Hankow*, 1893 3s

1307 **Pruen** (Mrs.) The Provinces of Western China, 8vo, pp. 232, *illustrated*, cloth. 1906 6s

Description of Life and Country.

1308 **Pumpelly** (R.) Across America and Asia: Notes of a Five Years' Journey around the World, and of Residence in Arizona, Japan and China, 8vo, pp. xvi, 454, cloth. 1870 12s 6d

Pages 200 to end deal with China and Siberia. Chapters on the Rebellion, and his return through Mongolia.

1309 **Punishments of China**, *illustrated by 22 engravings*, with explanations in French and English, 4to, bds. *London*, 1801 32s

The plates are beautifully coloured.

1310 **Quincey** (Th. de) Works, Vol. XVI., Supplementary, contains pp. 227-254 an Essay on China, 8vo, pp. 534, cloth. 1871 5s

1311 **Ralph** (J.) Alone in China, and other Stories, 8vo, pp. xi, 388, *illustrated by Weldon*, cloth. 1897 6s

Includes House-boating in China, the "Boss" of Ling Foo, &c. (charming illustrations).

1312 **Ransome** (J.) Story of the Siege Hospital in Peking, and Diary of Events from May to August, 1900, 8vo, pp. 125, cloth. 1902 2s 6d

1313 **Rapier** (R. C.) Remunerative Railways for New Countries, with some Account of the First Railway in China, 8vo, pp. 114, *with many illustrations and estimates*, cloth. 1878 18s

There are eight interesting photographs in connection with the Shanghai-Woosung Railway.

1314 **Rattle** (The), Vols. I. and II., 4to, pp. 188, 112, *illustrated with caricatures*, cloth. *Shanghai*, 1896-1902 £2 10s

The *Rattle* (now defunct) was the Anglo-Chinese *Punch.*

1315 **Rawlinson** (Prof. H. G.) Bactria from the Earliest Times to the extinction of Bactrio-Greek Rule in the Punjab. *In the press*

This work will be of extreme interest to the Chinese scholar, as the Chinese have given full accounts of the Scythian Tribes.

1316 **Ready** (O. G.) Life and Sport in China, 8vo, pp. xii, 238, *illustrated*, cloth. 1903 8s

Anglo-Chinese Life, Shooting, Riding, Sailing, Around Peking, The Marriage Tie, &c.

1317 **Records** of the Educational Association of China, Vols. I and II., 8vo. *Shanghai*, 1893-96 8s

1318 **Records** of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, 1877, *with maps*, 8vo, pp. iii, 492, half calf. *Shanghai*, 1878 21s

1319 ——— The same, May, 1890, *with map*, 8vo, pp. lxviii, 744, half calf. *Shanghai*, 1890 21s

1320 **Red Cross.**—La Société de Secours aux Blessés Militaires des Armées en Chine, 1900-01 (Croix Rouge Française), large 8vo, pp. x, 109, *with maps and illustrations*. 1901 7s 6d

1321 **Rees** (C. A.) Chun Ti-Kung: his Life and Adventures, a Novel, 8vo, pp. vi, 254, cloth. 1896 5s

1322 **Reid** (A.) From Pekin to Petersburg, 8vo, pp. vii, 300, *with portrait and map*, cloth. *London*, 1899 (pub. 7s 6d) 5s

Pekin, People of China, Mongolia, Siberia.
Record of a Journey through China, Mongolia, Siberia, with chapter on Mongol Custom.

1323 **Reinsch** (P. S.) Intellectual and Political Currents in the Far East, 8vo, pp. viii, 396, cloth. 1911 10s

Intellectual Tendencies in the Chinese Reform Movement—The New Education in China—Parliament for China, &c.

1324 **Reinaud**.—Relation des Voyages faits par les Arabes et les Persans dans l'Inde et à la Chine dans le IXe siècle, Vol. II., Arabic Text and French Notes, 12mo, pp 202, 105. *Paris*, 1845 10s 6d

1325 —— The same, 2 vols, with the French Translation. *Paris*, 1845 21s

1326 —— Relations politiques et Commerciales de l'Empire Romain avec l'Asie Orientale (l'Hyrcanie, l'Inde, la Bactriane et la Chine), 8vo, pp. 339, *with 4 maps*, half calf. *Paris*, 1863 15s
Scarce.

1327 —— Mémoire sur le Royaume de la Mésène, et de la Kharacène, d'après les Témoignages Arabes, Persans, Chinois, &c., 8vo, pp. 104. 1861 5s

1328 —— Lettre à M. Ch. Lenormant sur les Antiquités Chrétiennes de la Chine, 8vo, pp. 8. *Paris*, N.D. 2s

1329 **Reise** von London nach China und Rückkehr nach England, 16mo, pp. 192, bds. 1824 12s
An early German original work on China. The Author (unnamed) arrived in London in 1805, and went in the ss. *Wexford* to Canton.

1330 REMUSAT (Abel) Melanges Asiatiques, ou Choix de Morceaux critiques et de Memoires relatifs aux Religions, aux Sciences, aux Coutumes, etc., des Nations Orientales, 2 vols—Nouveaux Melanges Asiatiques, 2 vols—Melanges Posthumes, 1 vol—together 5 vols, 8vo, half calf. Paris, 1825-43 £5 5s
*** An extremely rare series.

1331 **Rémusat** (Abel) Mélanges Asiatiques, ou Choix de Morceaux critiques relatifs aux Religions, aux Sciences, à l'histoire, &c., des Nations Orientales, Vol. I., 8vo, pp. viii, 456. *Paris*, 1825 24s
Sur la vie de Lao Tse—Sur les livres sacrés de Buddha—Uranographie Mongole—Médecine des Chinois—Ambassade Chinoise en Tartarie, &c.

1332 **Renaudot** (Eus.) Ancient Accounts of India and China, by Two Mohammedan Travellers who went to those parts in the 9th Century, translated from the Arabic of Masudi, 12mo, pp. xxvii, 99, 260. *London*, 1733 21s

1333 **Renodozio** (Eus.) Antiche Relazione dell' India e della China di due Maomettani che nel secolo nono v'andarono, trad. dall' Araba nella lingua francese, Fatto Italiano per un' Anonymo, 8vo, pp. vi, 276, cloth. *Bologna*, 1749 £2 2s
Rare Italian edition, enlarged.

1334 **Richard** (Mrs. T.) Chinese Music, 8vo, pp. 43, *illustrated*. *Shanghai*, 1907 3s

1335 **Rennie** (D. F.) The British Arms in North China and Japan: Peking, 1860; Kagosima, 1862, 8vo, pp. xvi, 408, cloth. 1864 7s 6d
Dr. Rennie took part in the expedition to Peking under Sir Hope Grant.

1336 —— Peking and the Pekingese during the first year of the British Embassy at Peking, 1861-62, 2 vols, 8vo, *with maps and illustrations*, cloth. 1865 12s
Includes plan of Peking, interesting information on the life and manners of the Chinese, and notices of Chinese Statesmen.

1337 **Report** of the East India and China Association, 1839, 8vo, pp. 40. 1839 2s 6d

1338 **Report** of the Mission to China of the Blackburn Chamber of Commerce, 1896-97: F. S. A. Bourne's Section: H. Neville and H. Bell's Section, 2 vols, 8vo, pp. xii, 152; vii, 386, *with maps and front.*, cloth. *Blackburn*, 1898 12s
A most valuable report on the less-known parts of China—Inland Taxation—Facts about Trade not generally known to Merchants and Manufacturers.

1339 **Rhind** (W. G.) China: its Past History and Future Hopes, 16mo, pp. 198, *with map*, cloth. 1850 2s

1340 **Ricalton** (J.) China through the Stereoscope: a Journey through the Dragon Empire at the time of the Boxer Uprising, cr. 8vo, pp. 358, *with 8 maps*, cloth. 1901 6s

1341 RICHTHOFEN (Baron F.) China. Erlebnisse eigener Reisen und darauf gegrundeter Studien, Vols. I., II., IV. [all issued], with 13 maps, many plates and illustrations, 4to, cloth £14
Vol. I., Introductory Vol.
Vol. II., Northern China.
Vol. IV., Palaeontological Vol.
Vol. III. will not be published.
*** This is one of the most valuable and rarest works on China.

1342 **Richthofen** (Baron) Letters, 1870-72, Second Edition, folio, pp. 211, cloth. *Shanghai*, 1903 21s
On the Province of Hunan—On the Han River—On the Provinces of Honan and Shansi—On Che Kiang and Nganhwei—On Nanking and Chinkiang—The Mohammedan Rebellion in Kansu, &c. A most valuable work.

1343 **Richard** (L.) Comprehensive Geography of the Chinese Empire and Dependencies, translated into English by M. Kennelly, roy. 8vo, pp. xviii, 713, *with maps, diagrams, and illustrations*, cloth. *Shanghai*, 1908 20s

A physical and political description, each Province is treated separately; the area, population, mountains, rivers, geology, flora and fauna, people, race, language, industry, and commerce are methodically described. The political part describes the government, religions, army and navy, educational system, railways, trade, international relations. Each chapter is followed by a library of reference.

1344 **Ridgeway** (Wm.) The Origin of Metallic Currency and Weight Standards, 8vo, pp. xii, 417, *illustrated*, cloth. 1892 12s

Chapters on Primitive Systems of Currency—Primeval Trade Routes—Weight Systems of China and Further Asia, &c.

1345 **Rivers** (W. A.) Anglo-Chinese Sketches, sm. 4to, pp. 132. 1903 4s

Being observations of Anglo-Chinese life.

1346 **Roberts** (Emma) Views in India, China, and on the Shores of the Red Sea, drawn by Prout and others from Original Sketches by Commander Robert Elliott, R.N., with descriptions, 2 vols, 4to, morocco. 1833 15s

It includes the coloured frontispiece by Baxter.

1347 **Robinson** (Commander Ch.) China of To-day, or the Yellow Peril, illustrating the Principal Places, Incidents, and Persons connected with the Crisis in China, large oblong 8vo, pp. iv, 92, cloth. 1900 7s 6d

1348 **Rochechouart** (Comte de) Pékin et l'Intérieur de la Chine, 8vo, pp. 355, *with illustrations*, cloth. 1878 5s

Includes: Mongolia, Shansi, Ste Kien fu, Hankow.

1349 **Rocher** (E.) La Province Chinoise du Yü-Nan, 2 vols, imp. 8vo, pp. xv, 288, 291, *with maps and plates*. *Paris*, 1879 24s

The first vol deals with the Geography and History. The second vol deals with the Mohammedan Rebellion in Yünnan, the Aborigines, Metallurgy and Commercial Routes.

1350 **Rockhill** (W. W.) Treaties and Conventions with or concerning China and Korea, 1894-1904; together with various State Papers and Documents affecting Foreign Interests, large 8vo, pp. v, 555, *with maps*, full calf. *Washington*, 1904 £3 15s

Scarce.

1351 **Roe** (A. S.) China as I saw it, 8vo, pp. vii, 331, *with* 39 *illustrations*, cloth. 1910 12s 6d

A woman's letters from the Celestial Empire.

1352 **Ronaldshay** (Earl) Some Problems of Western China: Commerce, Communications and Reform, 8vo, pp. 28. 1908 2s 6d

1353 **Rondot** (N.) Notice du Vert de Chine et de la Teinture en Vert chez les Chinois, roy. 8vo, pp. 207, *with plates*, cloth. 1858 24s

Imprimé par ordre de la Chambre de Commerce de Lyon.

1354 —— Pe-king et la Chine, Mesures, Monnaies et Banques chinoises, imp. 8vo, pp. 19. *Paris*, 1861 5s

1355 **Rosny** (L. de) Variétés Orientales, historiques, géographiques, scientif., bibliogr. et littéraires, 8vo, pp. viii, 360, *with* 6 *plates*. *Paris*, 1869 7s 6d

Contains: Le Lao—Porcelaine en Chine—E. Kaempfer, sa vie, ses voyages—Franc-Maçonnerie chez les Chinois—Hiouen Thsang—Kanghi—Géographie de la Corée, &c.

1356 **Rosser** (W. H.) Short Notes on the Winds, Weather and Currents, with Sailing Directions in the China Sea and Indian Archipelago, 8vo, pp. 40, 112, *with maps and illustrations*, cloth. [1873] 5s

1357 **Rosthorn** (A. von) Ausbreitung der Chinesischen Macht bis zum IV. Jahrhundert nach Chr., 8vo, pp. 57. *Vienna*, 1895 4s

1358 **Rouffart** (A.) The Yellow River: Report presented to the Throne, translated from the Chinese, 8vo, pp. 12. *Shanghai* 2s

1359 **Sabine** (De) Les nouveaux Voyageurs en Chine et au Japon: Beautés et merveilles de ces délicieuses contrées, 8vo, pp. 298, *with* 2 *plates*, bds. 1847 3s 6d

1360 **Saint-Maurice** (Col.) Etat actuel de l'Art et de la Science Militaire à la Chine, Tiré des livres militaires des Chinois, 12mo, pp. 288, *with* 9 *plates*. *Paris*, 1773 18s

1361 **Salmon**.—Modern History: State of all Nations, describing their Situations, Persons, Habits, Buildings, Religion, Arts and Sciences, &c.: Vol. I., The Empire of China, the Kingdoms of Japan, Siam and Philippine Islands, 8vo, pp. 464, *with maps and illustrations*, calf. *London*, 1725 21s

1362 **Salter** (Jos.) The Asiatic in England: Sketches of 16 years' Work among Orientals, 8vo, pp. viii, 303, *with illustrations*, cloth. 1873 5s

Dealing with the "Strangers' Home for Asiatics" (Chinese, Hindus, Mohammedans) in London.

1363 **Sargent** (A. J.) Anglo-Chinese Commerce and Diplomacy (mainly in the Nineteenth Century), 8vo, pp. xi, 332, *with diagrams*, cloth. 1907 (pub. 12s 6d) 10s

1364 **Saunders** (E. and E.) The Sister Martyrs of Ku Chang: Memoir and Letters, edited by D. M. Berry, 8vo, pp. 13, 308, *illustrated*, cloth. 1896 5s

1365 **Saurin.**—La Chine, l'Opium et les Anglais, Documents historiques s. la Campagne, s. le commerce en Chine, &c., 8vo, pp. 46, 113, *with maps and illustrations*. *Paris* [1844] 4s

1366 [**Scarth** (John)] Twelve Years in China, the People, the Rebels, and the Mandarins, 8vo, pp. xviii, 328, *with map and illustrations*, cloth. 1860 7s 6d

Journeys in the Country—Fuchow—Swatow—Religion in China—Character—The Mandarin—Princes—The Tai Ping Rebellion, &c.

1367 **Scenes in China**, or Sketches of the Country, Religion, and Customs of the Chinese, 16mo, pp. 223, *illustrated*, cloth, size 4½ by 3 in. 1852 4s

1368 **Schaalje** (M.) De Kleine Voeten der Vrouwen in China, 8vo, pp. 25. *Batavia*, 1870 3s

On the small feet of Chinese women.

1369 —— Bijdrage tot de Kennis den Chineesche Geheime Genootschappen, 8vo, pp. 6. 1870 2s

On Chinese Secret Societies, with a picture.

1370 **Scherzer** (F.) La Puissance Paternelle en Chine, Étude de Droit Chinois, 16mo, pp. vii, 80, half calf. 1878 4s

1371 **Schlegel** (G.) Problèmes Géographiques, Les peuples étrangers chez les historiens chinois, 20 parts as issued, *with title-page and index*, large 8vo. 1892-95 24s

1372 —— Geographical Notes, XVI.: the Old States in the Island of Sumatra, roy. 8vo, pp. 97. (*Reprint from the Toung Pao*), 1901 5s

Includes a note on Itsing's Itinerary, with Chinese text throughout.

1373 —— Jets omtrent de Betrekkingen der Chinezen met Java, 8vo, pp. 34, bds. *Batavia*, 1870 3s 6d

Chinese text and Dutch translation.

1374 **Schofield** (R. H., *first Medical Missionary to Shan-Si, China*) Memorials, compiled by his Brother, 8vo, pp. 13, 257, *with portrait*, cloth. 1898 4s

1375 **Schumacher** (R.) Kiautschou und die Ostasiatische Frage, 8vo, pp. 144, 1898 2s

1376 **Scidmore** (E. R.) China, the Long-lived Empire, 8vo, pp. xv, 466, *with illustrations*, cloth. 1900 7s 6d

1377 **Scott** (Beresford) An Account of the Destruction of the Fleets of the celebrated pirate chieftains, Chui-Apoo and Shap-Ng-Tsai, on the Coast of China in September and October, 1849; to which is appended the Account of the First Encounter with Shap-Ng-Tsai, cr. 8vo, pp. 255, cloth, 1851 8s

1378 **Scott** (J. L.) Narrative of Imprisonment in China after the Wreck of the *Kite*, 12mo, pp. ix, 131, *with plates*, cloth. 1842 3s 6d

1379 **Scott** (J. W.) The People of China: their Country, History, Life, Ideas, Relations with the Foreigner, 12mo, pp. xi, 198, *with map*, cloth. 1900 3s 6d

1380 **Seigneurie** (A.) Le Tour du Monde d'un Epicier (1886-1887), 12mo, pp. xvi, 432, *illustrated*, cloth. *Paris*, 1897 7s 6d

De Toulon à Obock—Singapore—Saigon—Haiphong—Hanoi — Le Tonkin — Hongkong, &c. Being a Commercial Mission to the East.

1381 **Serjeant** (C.) A Tale of Red Pekin, 8vo, pp. 105, cloth. 1900 2s

1382 **SEMEDO (E. A.) The History of that great and renowned Monarchy of China, wherein all the particular Provinces are accurately described, &c., translated into English by a Person of Quality, and illustrated with several maps and figures to satisfie the curious, folio, pp. 308, bds. 1655 £3 3s**

*** With a History of the late Invasion and Conquest of that flourishing kingdom by the Tartars.

1383 **Seward** (G. F., *U.S. Minister to China*) Chinese Immigration in its Social and Economical Aspects, 8vo, pp. xv, 420, cloth. *New York*, 1881 12s

The Number of Chinese in the United States—Material Results of Chinese Labor in California—Objections which have been advanced against Chinese Immigrants—Fears of Overflowing Immigration of the Chinese.

1384 **Seward** (W. H.) Travels around the World, edited by O. R. Seward, roy. 8vo, pp. xii, 788, *with map and illustrations*, calf. *New York*, 1873 14s

Part II. deals with Japan, China, Cochinchina, 440 pages.

Part III. deals with the Eastern Archipelago, Straits of Malacca, 60 pages.

SHANGHAI.

1385 **Browett Foreshore Case** (The): Report on a Law Suit against the Shanghai Munic. Council, 8vo, pp. 14. 1899 2s

Shanghai—*continued.*

1386 **Darwent** (C. E.) Shanghai: a Handbook for Travellers and Residents to the Chief Objects of Interest in and around the Foreign Settlements and Native City, 8vo, pp. xx, 222, *with map and 64 illustrations*, cloth. *Shanghai* (1911) 7s 6d

1387 **Dyce** (Ch. M.) Personal Reminiscences of Thirty Years' Residence in the Model Settlement, Shanghai, 1870-1900, 8vo, pp. 238, cloth. 1906 5s

1388 **Moidrey** (J. de) Notes on the Climate of Shanghai, 1873-1902, 8vo, pp. 39. *Shanghai*, 1904 2s

1389 **Montalto de Jesus** (C. A.) Historic Shanghai, pp. 28, 257, cloth. *Shanghai*, 1909 12s 6d

Contents:—The Opening of China—Rise of the Foreign Settlements—Shanghai under the Rebels—Fiscal Reform and Municipal Short-comings—The Taipings at Shanghai—The Thirty Mile Radius Campaign—From Burgevine's Fall to Gordon's Master-Stroke—The Fall of Soochow—Municipal Evolution—Haley on Times.

1390 **Rivers** (W. A.) Eurasia: a Tale of Shanghai Life, 8vo, pp. 263. *Shanghai* (1907) 4s

1391 **Shanghai** by Night and Day, *illustrated by 22 reproductions from photographs*, Vol. I. (all out), 8vo, pp. 168, cloth. *Shanghai* 7s 6d

1392 **Shanghae Almanac** for 1854 and Miscellany, 8vo. *Shanghae*, 1854 30s

Includes Poetical Translations from the Chinese by Bowring—Notes on Man. Tartary—Extracts from *Peking Gazette*, &c.

1393 —— for 1856 and Miscellany, 8vo. *Shanghae* 21s

Contains Abstracts from *Peking Gazettes*—Buddhism in China—Origin of the Kwang-Si Insurrection—Nestorian Tablet, &c.

1394 —— for 1857, Miscellany only 21s

Contains: Wade, Historical Sketch of the Rebellion in China—Chinese Worship of the Stars—Fate of the Manchus foreshadowed in 1781—History of the Treaty between Russia and China, and many other interesting articles.

1395 **Shanghai Municipal Council.**—Report for the year ending Dec. 31, 1888, and Budget for the year ending Dec. 31, 1889, 8vo, pp. iv, 279; xxiv, calf. *Shanghai*, 1889 7s 6d

1396 —— Health Department: Annual Report, 1907, 1908, 1909, by A. Stanley, folio. *Shanghai*, 1908-10 12s

Including articles on the Plague in China.

1397 **Shantung** (China). — A General Outline of the Geography and History of the Province, 8vo, pp. iv, 57, *with map*, cloth. *Shanghai*, 1894 3s 6d

1398 **Sketches** in and around Shanghai, &c., 4to, pp. vi, 183, *with 10 photographs*, cloth. *Shanghai*, 1894 21s

Includes: A Trip on the Yang Tse Kiang—Description of Peking—Temple of Kwang Ti—Journey to the West of China—Chinese Printers—Chinese Noises. The photographs are very interesting.

1399 **Shaw** (N.) The Soya Bean of Manchuria, 4to, pp. 32, *with a map and plates*. *Shanghai*, 1911 5s

Chinese I. Maritime Customs Publ.

1400 **Shen Tun Ho.**—Recollections of a Chinese Official, with some Sidelights on recent History, large 8vo, pp. 26, *illustrated, with the Author's portrait*. *Shanghai*, 1903 3s

1401 **Shore** (H. N.) The Flight of the Lapwing: a Naval Officer's Jottings in China, Formosa, and Japan, 8vo, pp. xv, 549, *with map*, cloth. 1881 7s 6d

SILK.

1402 **Dandolo** (Count) The Art of Rearing Silk Worms, 8vo, pp. xxiv, 364, *with front. and 2 plates*, bds. *Rare. London*, 1825 12s

1403 **Dewhurst** (H. W.) Treatise on the Natural History of the Phalena Bombyxmori, or Common Silk-Worm, Second Edition, 12mo, *with plate*, cloth. 1839 4s

1404 **Extrait** d'un ancien Livre Chinois, qui enseigne la Manière d'élever et de nourrir les vers à Soie, 8vo, pp. 25. N.D. 3s

1405 **Homergue** (J. d') The Silk Culturist's Manual, or Treatise on Planting and Cultivation of Mulberry Trees, Rearing of Silk Worms, &c., 8vo, pp. xxxvi, 408, *with a plate*, cloth. *Philadelphia*, 1839 8s

1406 **Lardner** (Dr.) Treatise on the Origin, Progressive Improvement, and Present State of the Silk Manufacture, 16mo, pp. xv, 330, *illustrated, with front.*, cloth. 1831 5s

With chapters on the Silkworm.

1407 **Silva** (M. Alves de) Catecismo da Doutrina Christa, em Portuguez e Galoli, 8vo, pp. vii, 289. *Macao*, 1903 5s

1408 —— Evangelhos das Domingas e de outras Festas do Anno, em Portuguez e Galoli, 8vo, pp. 157. *Macao*, 1904 4s

1409 **Simon** (G. E.) La Cité Chinoise, cr. 8vo, pp. 390, cloth. *Paris*, 1886 5s

La Famille—Le Travail—L'Etat—Gouvernement—La Famille Ouang Ming-Tse, with appendix on the house, furniture, dress, &c.

1410 **Simpson** (Wm.) Meeting the Sun: a Journey round the World, through China, Japan, California, with an Account of the Marriage Ceremonies of the Emperor of China, roy. 8vo, pp. xii, 413, *illustrated*, cloth. 1874 14s

Deals almost exclusively with China. Chapters on Temple of Heaven—Literature and Education in China—Civilisation—Audience Question, &c.

1411 **Sirr** (H. C.) China and the Chinese: their Religions, Character, Customs, and Manufactures, 2 vols, 8vo, *with 2 plates*, cloth. 1849 30s

With a glance at our religious, moral, political, and commercial intercourse with the country. Rare work.

Sirr belonged to the disclaimers of Hongkong as being an unhealthy, pestilential, and unprofitable barren rock.

1412 **Slade** (J.) Narrative of the late Proceedings and Events in China, 8vo, pp. vi, 183, with Appendix, pp. 75. *China [Canton]*, 1839 12s 6d

Title-page is mended.

1413 **Sladen** (Major E. B.) Official Narrative of the Expedition to explore the Trade Routes to China *viâ* Bhamo, with connected Papers, roy. 8vo, pp. vi, 187; xcv, bds. *Calcutta*, 1870 10s

Records of the Government of India.

1414 **Smith** (A.) To China and back, 8vo, pp. 72, *illustrated*. *London* 3s 6d

A diary kept out and home, with a coloured plate of Howqua's Garden at Canton.

1415 **Smith** (A. H.) Chinese Characteristics, Second Edition, revised, 8vo, pp. 341, *with illustrations*, cloth. 1895 7s 6d

1416 —— Chinese Characteristics, Fifth Edition, revised, 8vo, pp. 342, *illustrated*, cloth. 1897 6s

A standard work on China.

1417 —— Village Life in China, Sixth Edition, 8vo, pp. 360, *illustrated*, cloth. *Chicago* 9s

The Village, its Institutions, Wages, and Public Characters—Village Family Life—Regeneration of the Chinese Village.

1418 —— Rex Christus: an Outline Study of China, 8vo, pp. xi, 256, wrappers. *New York*, 1903 3s

Religions, History, Missions of China.

1419 **Smith** (F. Porter) Vocabulary of Proper Names, in Chinese and English, of Places, Persons, Tribes, and Sects in China, Japan, Korea, Siam, &c., large 8vo, pp. vi, 68; ix, bds. *Shanghai*, 1870 10s 6d

1420 **Smith** (J. J.) In Eastern Seas, or the Commission of H.M.S. *Iron Duke*, Flag Ship in China, 1878-83, 12mo, pp. 233, vi, *with front.*, cloth. *Devonport*, 1883 6s

1421 **Smith** (Geo.) A Narrative of an Explanatory Visit to each of the Consular Cities of China, and to the Islands of Hong Kong and Chusan, Second Edition, roy. 8vo, pp. xviii, 532, *with plates and maps*, cloth. 1847 6s

1422 —— The same, 8vo, pp. xv, 467, *with plates and maps*, cloth. 1857 6s

1433 **Smith** (S. P.) China from Within, or the Story of the Chinese Crisis, roy. 8vo, pp. viii, 251, cloth. 1901 6s

1434 **Smith** (W. L. G., *U.S. Consul at Shanghai*) Observations on China and the Chinese, 8vo, pp. 216, cloth. *New York*, 1863 9s

Position of America in opening the Commerce of China—Foreign Trade of Canton—The Yangtze Kiang—The Shepherds of China, and other interesting chapters. Scarce.

1435 **Sonnerat**.—Voyage aux Indes Orientales et à la Chine, fait par ordre du Roi, depuis 1774, jusqu' en 1781, dans lequel on traite des Mœurs, de la Religion, des Sciences et des Arts des Indiens, des Chinois, 2 vols, 4to, *with many plates and maps*, calf. *Paris*, 1782 36s

Plate 49 is missing.

First and best edition. The work deals mostly with the Antiquities, Natural History, and Manners and Customs of the Chinese.

1436 SOUSA (M. de Faria) Imperio de la China y Cultura Evangelica en el, por los Religiosos de la Compania de Jesus, folio, pp. xvi, 252, vellum. Lisbon, 1731 £4 4s

1437 **Spizel** (Th.) De re Literaria Sinensium Commentarius, in quo Scripturæ pariter ac Philosophiæ Sinicæ Specimina exhibentur, 12mo, pp. xx, 306, and Index, pp. 18, vellum. *Leiden*, 1660 24s

1438 **Staunton** (Sir G.) Authentic Account of an Embassy from the King of Great Britain to the Emperor of China, including Observations made and Information obtained in travelling, with a relation of the Voyage chiefly from the Papers of the Earl of Macartney, Second Edition, 2 vols in 4to, *with an atlas of 44 plates in folio*, calf. *London*, 1797 £2 2s

1439 —— The same (without the atlas) 21s

1440 **Staunton** (Sir G.) Authentic Account of an Embassy from the King of Great Britain to the Emperor of China, 3 vols, 8vo, half calf. 1797 12s

1441 —— The same, 2 vols, 8vo, calf. *Dublin*, 1797 7s 6d

1442 —— The same, 2 vols, 8vo, calf. *Dublin*, 1798 7s 6d

1443 —— The same, 8vo, pp. 475, *with 33 plates and illustrations*, calf. 1797 6s

1444 —— The same, 12mo, pp. xii, 288, *with front. and map*, calf. 1797 3s 6d

1445 —— Miscellaneous Notes relating to China and on Commercial Intercourse with that Country, including Translations from the Chinese, Second Edition, 8vo, pp. x, 432, bds. 1850 12s 6d

1446 —— The same, Third Edition, 8vo, pp. 432, bds. 1850 15s

This is a most interesting work. It includes translations of a portion of the Emperor's Yong-tching's book of Sacred Instructions—Notice of a popular Chinese game: Tsoey-moey—Chinese Account of Macao—Dispute between Americans and Chinese, &c.

1447 —— Select Letters written on the occasion of the Memoirs of Sir G. T. Staunton by his Private Friends, 8vo, pp. 77. 1857 4s

With Sir George Staunton's autograph.

1448 —— Memoirs of the Chief Incidents of his Public Life, 8vo, pp. 7, 232, *with portrait*, cloth. 1856 8s

Privately printed.

1449 **Stevens** (Th.) Around the World on a Bicycle: from Teheran to Yokohama, roy. 8vo, pp. xiv, 477, *illustrated*, cloth. 1888 12s

Persia, India, China, Japan.

1450 **Stewart** (Major-General N.) My Service Days: India, Afghanistan, Suakim '85, and China, 8vo, pp. 402, cloth. 1908 10s 6d

The Author took part in the Campaign against Tientsin and Peking in 1900.

1451 **Stewart** (Robert and Louisa) A Missionary Memoir, by M. E. Watson, 8vo, pp. x, 242, *with map and illustrations*, cloth. 1895 4s

1452 **Stock** (E.) The Story of the Fuh-Kien Mission of the Church Mission Society, *with map and illustrations*, 12mo, pp. 272, cloth. 1877 3s 6d

1453 **Stories from China**, 8vo, pp. iv, 219, *with 25 illustrations*, cloth. 1878 5s

1454 **Strauss** (L.) La Chine, son Histoire, ses Ressources, roy. 8vo, pp. xxvii, 452. *Brussels*, 1874 9s

1455 SUN YAT SEN.—Kidnapped in London, the Story of my Capture by, Detention at, and Release from the Chinese Legation in London, 12mo, pp. 134, with portrait. Bristol, 1897 2s 6d

1456 **Szechenyi** (Graf Bela) Im Fernen Osten: Reisen in Indien, Japan, China, Tibet und Burma, 1877-80, von G. Kreitner, 8vo, pp. vi, 1013, *with 200 illustrations and 3 maps*, cloth. 1887 12s 6d

1457 **Suyematsu** (Baron) Chinese Expansion Historically Reviewed, 8vo, pp. 35, 1905 2s 6d

1458 **Swainson** (Mrs.) Letters from China and Japan, 8vo, pp. vi, 210. 1875 4s

1459 **Swinhoe** (R.) Narrative of the North China Campaign of 1860, with Experiences of Chinese Character, of the Moral and Social Condition of the Country, with a Description of Pekin, roy. 8vo, pp. viii, 391, *with illustrations*, cloth. 1861 8s

TAIPING REBELLION.

1460 **Blue Book.**—Papers relating to the Rebellion in China and Trade in the Yang tse River, folio, pp. iv, 158, *with map*. 1862 7s 6d

The lower half of page 45 is cut out, but this part does not refer to the Taipings.

1461 —— Further Papers relating to the Rebellion in China, folio. 1869 3s 6d

1462 **Brine** (Commander L.) The Taiping Rebellion in China: a Narrative of its Rise and Progress based upon Original Documents and Information obtained in China, 8vo, pp. ix, 394, *with map and plans*, cloth. 1862 10s 6d

1463 **Callery and Yvan.**—History of the Insurrection in China, with Notices on Christianity, &c., translated from the French, 8vo, pp. 328, *with map and portrait of Tien Te*, cloth. 1853 4s

1464 —— The same, Second Edition, 8vo, pp. 351, *with map and portrait*, cloth 4s

1465 —— The same, Third Edition, 8vo, pp. v, 351, *with portrait and map*, calf. 1854 7s 6d

1466 **Gordon.**—Barnes (R. H.) & Brown (C. E.) Charles George Gordon: a Sketch, 8vo, pp. 104. 1885 1s 6d

Taiping Rebellion—*continued.*

1467 **Gordon**.—Forbes (Arch.) Chinese Gordon: a Succinct Record of his Life, 8vo, pp. 292, cloth. 1886 4s

1468 —— Hake (A. E.) The Story of Chinese Gordon, Vol. I., Fourth Edition, roy. 8vo, pp. 407, *with portraits and maps*, cloth. 1884 7s 6d

1469 —— The same, 2 vols. 1884/85 (pub. 30s) 15s

Vol. I. includes Gordon's Campaigns in China. Vol. II. deals with the Sudan.

1470 —— Lister (Thos., *Lieut. Roy. Engineers*) With Gordon in China, 8vo, pp. 295, *with portrait*, cloth. 1891 5s

1471 **Hake** (A. E.) Events in the Taiping Rebellion: being Reprints of MSS. copied by General Gordon, 8vo, pp. 531, *with portrait, map, and a plate of Gordon's Chinese Seal*, cloth. 1891 18s

1472 **Hamberg** (Rev. Theo.) The Chinese Rebel Chief, Hung-Siu Tsuen, and the Origin of the Insurrection in China, 12mo, pp. xii, 98. 1855 7s 6d

The "Heavenly King" died at Nanking in 1860.

1473 **Howard** (W. C.) Short Sketch of the Taiping Rebellion, 1848 to 1864, 8vo, pp. 18. *Shanghai*, 1901 2s

1474 **Lauture** (Comte E. de) Considérations sur le Passé et l'Avenir de la Chine, Examen de la Rébellion Actuelle, 8vo, pp. 32. *Paris*, 1862 3s 6d

Privately printed.

1475 **Lin-Le**.—Ti Ping Tien-Kwoh: the History of the Ti Ping Revolution, including a Narrative of the Author's Personal Adventures, 2 vols, roy. 8vo, *with many plates and illustrations*, cloth. 1866 25s

1476 **Macfarlane** (Ch.) The Chinese Revolution, with Details of the Habits, Manners, &c., of the Chinese, 16mo, pp. vii, 243, *with map*, bds. 1853 5s

1477 **Meadows** (Th. T.) The Chinese and their Rebellions, viewed in connection with their National Philosophy, Ethics, Legislation, and Administration, roy. 8vo, pp. xl, 656, *with 3 maps*, cloth. 1856 30s

With full account of the military and political proceedings and military history of the Tae Pings. Scarce—*see* Mayer's Reader's Manual, page x, Meadow's admirable dissertation on the philosophy of the Chinese.

1478 **Moule** (Archdeacon) Personal Recollections of the Tai Ping Rebellion, 1861-63, 8vo, pp. 28. *Shanghai*, 1898 2s

1479 **Pamphlets** issued by the Chinese Insurgents at Nan-King; to which is added a History of the Kwang-Se Rebellion, gathered from Public Documents and Sketch of the Connection between Foreign Missionaries and the Chinese Insurrection, with a Review of the Pamphlets, translated and compiled by W. H. Medhurst, 8vo, pp. 115. *Shanghai*, 1853 36s

Extremely rare, in the original wrappers.

1480 **Wilson** (A.) The "Ever-Victorious Army:" a History of the Chinese Campaign under Lt.-Col. C. G. Gordon and of the Succession of the Tai-ping Rebellion, *with 5 maps*, 8vo, pp. xxxii, 395, cloth. 1868 10s 6d

1481 **Worthington** (J. W.) The Taipings as they are, by "One of them," with an Introduction by J. W. W. ——, 8vo, pp. vi, 64. 1864 7s 6d

---

1482 **Taou-Kwang** (late Emperor of China): his Life, with Memoirs of the Court of Peking, including a Sketch of the Principal Events in the History of the Chinese Empire during the last fifty years by Ch. Gutzlaff, 8vo, pp. xvi, 279, cloth. 1852 10s 6d

1483 **Tavernier, Bernier, and others**.—Collection of Travels through Turkey into Persia and the East Indies, with full relation of the Five Years' War between Aureng Zebe and his Brother . . . with a relation of the Kingdom of Japan and Tunkin; to which is added a Description of the Grand Seignior's Seraglio, &c., *complete work, with map and illustrations*, calf. *London*, 1680/84 £3 2s

Our copy curiously enough states on the title-page: Second volume instead of first volume. It is a misprint.

1484 **Taw Sein Ko**.—Suggested Reforms for China, 8vo, pp. vii, 32. 1898 2s 6d

1485 **Taylor** (B.) A Visit to India, China, and Japan, newly edited by G. F. Pardon, 8vo, pp. xv, 288, *with a front.*, cloth. 1859 3s 6d

1486 **Taylor** (J. H.) Days of Blessing in Inland: an Account of Meetings held in the Province of Shan-Si, 8vo, pp. 188, *with map*, cloth. 1887 3s

1487 —— China's Spiritual Need and Claims, 4to, pp. iv, 41, *with map and illustrations*, cloth. 1884 3s

1488 **Taylor** (Mrs. H.) One of China's Scholars: the Culture and Conversion of a Confucianist, 8vo, pp. viii, 1[illegible], *illustrated*. 1905 2s 6d

1489 —— The same, 8vo, pp. xii, 280, cloth. 1900 4s

1490 **Taylor** (W. Cooke) Popular History of British India: Commercial Intercourse with China and the Possessions of England in the Eastern Seas, 8vo, pp. 508, cloth. 1842 5s

1491 **Tcheng-Ki-Tong** (General) Bits of China, translated from the French by J. Millington, 8vo, pp. 226, bds. 1890 5s

Sketches of Chinese Life.

1492 —— Chin-Chin, or the Chinaman at Home, translated from the French, 8vo, pp. xii, 270, cloth. 1895 6s

An authentic and charming book on Chinese customs and social life, including two chapters on games.

TEA.

1493 **Ball** (S.) Account of the Cultivation and Manufacture of Tea in China, *illustrated by the best authorities, Chinese and European*, 8vo, pp. xix, 382, cloth. 1848 8s

Mr. Ball was Inspector of Teas to the E. India Co. in China.

1494 **Buc'hoz** (J. P.) Histoire Naturelle du Thé de la Chine, de ses différentes Espèces, de sa Récolte, de ses Préparations, &c., 8vo, pp. 92, calf. *Paris*, 1806 15s

1495 **Houssaye** (J. G.) Monographie du Thé, description Botanique, Torréfaction, &c., large 8vo, pp. 160, *with 18 plates, showing how Tea is prepared in China*, cloth. *Paris*, 1843 8s

1496 **Money** (Col. Edw.) Cultivation and Manufacture of Tea, Third Edition, much enlarged, 8vo, pp. xii, 189, cloth. *London*, 1878 6s

1497 **Reade** (A.) Tea and Tea-drinking, 12mo, pp. 154, *illustrated*. 1884 2s 6d

Cultivation, Tea Meetings, How to make Tea, &c.

1498 **Sigmond** (Dr. G. G.) Tea: its Effects, Medicinal and Moral, 18mo, pp. viii, 144, cloth. 1839 4s 6d

1499 **Stables** (W. G.) Tea: the Drink of Pleasure and Health, sm. 4to, pp. 111. *London*, N.D. 3s

1500 **Townend** (E.) Tables showing the Cost of Tea, with all Charges, as bought in Hankow and sold in London at the several Exchanges, for the use of Importers, large 8vo, pp. 43, half calf. 1863 7s

1501 **Tea Planter's Vade Mecum**: a Volume of Important Articles, Correspondence and Information regarding Tea, Tea Blight, Tea Cultivation and Manufacture, compiled by the Editor of *Indian Tea Gazette*, roy. 8vo, pp. xxviii, 200, half calf. *Calcutta*, 1885 (pub. 21s) 12s 6d

1502 **Tsiology**, a Discourse on Tea: being an Account of that Exotic, Botanical, Chymical, Commercial and Medical, by a Tea Dealer, 8vo, pp. viii, 147, *with one plate*, bds. 1827 6s

It includes a list of Chinese Provinces where Tea is found.

1503 **Ten Months from Home**, 1874-75, *with map*, 8vo, pp. 183. 1876 2s

America, Japan, Shanghai.

1504 **Teskey** (A. M.) The Yellow Pearl: a Story of the East and the West, 8vo, pp. 208, cloth. 1911 3s 6d

The Authoress describes herself as the daughter of an American and a Chinese Woman.

1505 **THEVENOT.—Relations de Divers Voyages Curieux qui n'ont pas point este publiees, ou qui ont este traduites d'Hacluyt, de Purchas et d'autres Voyageurs, Troisieme Partie, folio, calf. 1666 £4 4s**

*** This volume deals with China exclusively. *Brunet* says: Collection intéressante dont il est difficile de trouver des exemplaires complets, parceque chaque est composée de pièces separées.

Our volume contains: Voyage des Ambassadeurs de la Comp. Holland, vers le Grand Chan de Tartarie, à Péking, 8 pp.—Voyage des Ambassadeurs de la Comp. Holl. envoyés l'an 1656 en la Chine, pp. 31-66 (complete)—Route du Voyage des Hollandois à Pekin, 28 pp., *with map*—Description géographique de l'Empire de la Chine, traduite d'un auteur Chinois, par le P. M. Martinius, 216 pp., *with a map*—Rapport que les Directeurs de la Comp. Holland. ont fait touchant l'estat des affaires dans les Indes Orient, 12 pp.

1506 **Thomson** (J.) The Straits of Malacca, Indo China and China, or Ten Years' Travels Abroad, 8vo, pp. xv, 546, *with illustrations and maps*, cloth. *London*, 1875 (pub. 21s) 12s 6d

Descriptions of Cambodia, Hongkong, Canton, Formosa, Chepoo. Chapters on Chinese Charitable Institutions, Productions, Life of the Chinese.

1507 **Three Weeks** on the West River of Canton, compiled from the Journals of Dr. Legge, Dr. Palmer and Mr. Tsang Kwei-Hwan, 8vo, pp. 69. *Hongkong*, 1866 7s 6d

1508 **Thwing** (E. P.) En Oriente: Studies of Oriental Life and Thought, 8vo, pp. 119, cloth. ca. 1900 8s
Asiatic Thought—Oriental Characteristics—Religion and Language in the East, &c. Results of a Tour in India, China, Japan. Only 300 copies were issued.

1609 **Tillot** (M.) et **Fischer** (E. S.) Notes sur la Monnaie et les Metaux Precieux en Chine, 8vo, pp. 40. *Shanghai*, 1898 3s 6d

1510 **Timkowski** (G.) Travels of the Russian Mission through Mongolia to China and Residence in Peking, in 1820-1821, with Corrections and Notes by J. Klaproth, 2 vols, roy. 8vo, *with maps and plates*, bds. 1827 14s

1511 **Tomlin** (J.) Missionary Journals and Letters written during Eleven Years' Residence among the Chinese, Siamese, Javanese, 8vo, pp. xxiv, 284, *with map*, cloth. 1844 7s 6d

1512 **Townley** (Lady Susan) My Chinese Note Book, 8vo, pp. xiii, 338, *with illustrations and maps*, cloth. 1904 8s
Early History of China—China in the M. A.—China under the Manchus—Confucianism—Taoism—Buddhism—The Chinese Language—On the Yang-tse River, &c.

1513 **Trachsel** (A.) L'Incendie de la Bibliothèque Impériale de Pékin, ou les admirables Beautés de la Civilisation Européenne, 12mo, pp. 30. 1901 2s 6d

1514 **Tragett** (G. H.) Notes on the History of the Jesuits, 1540-1773, 8vo, pp. 103, cloth. 1865 4s 6d
Includes St. Fr. Xavier—Jesuits in Siam, China, Japan.

1515 **Travels** by Land and Sea, 16mo, pp. iv, 373, cloth. *London*, N.D. 3s
China, Indo-China, India.

1516 **Treaty** between the Netherlands and China, signed at Tientsin, the 6th October, 1863, in Dutch and English, folio, pp. 9 3s

1517 TREVE (Capt. Ate.) Notre Situation en Chine, Souvenir du Japon (Relation confidentielle d'une Mission diplomatique a Pekin, etc.), folio, pp. 183. Paris, 1863 30s
*** Private publication.

1518 **Tronson** (J. M.) Narrative of a Voyage to Japan, Kamtschatka, Siberia, Tartary, and various parts of China, roy. 8vo, *with charts and views*, cloth. *London*, 1859 (pub. 18s) 7s 6d

1519 **Tsingtau**.—Behme (Fr.) and Krieger (M.) Führer durch Tsingtau und Umgebung, Third Edition, 8vo, pp. 222, *with 12 maps and 120 illustrations*. 1906 4s

1520 **Turner** (J. A.) Kwang Tung, or Five Years in South China, 12mo, pp. 175, *with map and illustrations*, cloth. 1905 3s 6d
Canton Life — Religions — Industries, Trade — Hongkong and Macao—Chinese Family Life.

1521 TWENTIETH CENTURY Impressions of Kongkong, Shanghai, and other Treaty Ports of China: their History, People, Commerce, Industry and Resources, edited by A. Wright, 4to, pp. 848, with map, portraits and illustrations, full morocco. 1908 £5 5s
*** Copies are quite unobtainable.

1522 **Typhoon** (The) of September, 1874: a Short Notice, *with 35 photographs* and letterpress, oblong folio, half calf. *Hong Kong* 15s
The photographs illustrate some of the worst features of the destruction at Hong Kong and Macao.

1523 **Ujfalvy** (Ch.) L'Ethnographie de l'Asie, roy. 8vo, pp. 23. *Paris*, 1875 2s

1524 **Ular** (Alex.) Die Gelbe Flut, Ein Rassen-Roman, 8vo, pp. 417. 1908 4s
A novel from the Yang Tse.

1525 **Upton** (Major-General, *U.S.A.*) The Armies of Europe and Asia, embracing Official Reports on the Armies of Japan, China, India, Persia, Russia, France, Germany, England, accompanied by Letters descriptive of a Journey from Japan to the Caucasus, 8vo, pp. ix, 446, cloth. *Portsmouth*, 1878 (pub. 14s) 8s

1526 **Upward** (B.) The Sons of Han: Stories of Chinese Life and Mission Work, 4to, pp. 191, *with 74 illustrations*, cloth. 1908 2s 6d

1527 **Variétés Sinologiques, No. 3.**—Gaillard (L.) Croix et Swastika en Chine, Second Edition, imp. 8vo, pp. x, 250, *illustrated*. *Shanghai*, 1904 12s
Contains:—Swastika et ses Analogues—La Croix—La pierre de Si Ngan Fou—Traditions anciennes sur la Croix.

1528 —— **No. 4.**—Gandar (D.) Le Canal Impérial, etude historique et descriptive, imp. 8vo, pp. 77, *with Chinese map and illustrations*. *Shanghai*, 1903 7s

1529 **Variétés Sinologiques, No. 5.**—Zi (Etienne) Pratique des Examens littéraires en Chine, imp. 8vo, pp. iii, 278, *with plates, illustrations, and plans. Shanghai*, 1894 18s

1530 —— No. 8.—Petillon (C.) Allusions littéraires, 1er Fascicule, Classifiques 1 à 100, Second Edition, imp. 8vo, pp. v, 305. *Shanghai*, 1909 15s

1531 —— No. 9.—Zi (Etienne) Pratique des Examens militaires en Chine, imp. 8vo, pp. ii, 132, *with illustrations. Shanghai*, 1896 10s 6d

1532 —— No. 10.—Tschepe (A.) Histoire du Royaume de Ou (1122-473 B.C.), imp. 8vo, pp. xvii, 175, *with* 15 *Chinese illustrations and* 3 *maps. Shanghai*, 1896 10s 6d

1533 —— No. 15.—Hoang (P.) Exposé du Commerce public du Sel, imp. 8vo, pp. 18, *with* 14 *maps. Shanghai*, 1898 7s 6d

1534 —— No. 16.—Gaillard (L.) Nankin d'alors et d'aujourd'hui: Plan de Nankin (Décembre, 1898), with 4 pp. text in imp. 8vo. *Shanghai*, 1899 6s

1535 —— No. 18.—Gaillard (L.) Nankin d'alors et d'aujourd'hui: Nankin Port ouvert, imp. 8vo, pp. xii, 484, *with maps and illustrations. Shanghai*, 1901 18s

A complete account of Nanking.

1536 —— No. 22.—Tschepe (A.) Histoire du Royaume de Tch'ou (1122-223 A.C.), roy. 8vo, pp. ii, 402, *with a map. Shanghai*, 1903 18s

1537 —— No. 24.—Tchang (M.) Synchronisms chinois: Chronologie complète ou Concordance avec l'Ère chrétienne de toutes les Dates concernant l'Histoire de l'Extrême-Orient (Chine, Japon, Corée, Mongolie, &c.), imp. 8vo, pp. lxxxiv, 530. *Shanghai*, 1905 30s

1538 **Varin** (Paul) Expédition de Chine de 1860, *with plans and plates of Peking*, 8vo, pp. 318, wrappers. *Paris*, 1862 9s

1539 —— The same, brown half morocco 12s 6d

Fine copy.

1540 **Vaughan** (Col. H. B.) St. George and the Chinese Dragon: Account of the Relief of the Pekin Legations, 8vo, pp. 205, *with illustrations*, cloth. 1902 3s 6d

1541 **Vaughan** (J. D.) The Manners and Customs of the Chinese of the Straits Settlements, large 8vo, pp. 119, half calf. *Singapore*, 1879 10s 6d

There is an article on Chinese Chess, with a folding plate in black and red; on the Game of Poh; on Chinese Playing Cards, well illustrated; on Secret Societies, &c.

1542 **Vigneron** (L.) Deux Ans au Se-Tchouan (Chine Centrale), 8vo, pp. x, 299, *with map and illustrations*. 1883 5s

With Chinese title-page.

1543 **Vincent** (H.) Newfoundland to Cochin China, by the Golden Wave, New Nippon, and the Forbidden City, with Reports on British Trade and Interests in Japan and China, 12mo, pp. 374, *illustrated*, cloth. 1892 4s

1544 **Vissering** (W.) On Chinese Currency, Coin and Paper Money, 8vo, pp. xv, 228, *with plates*. 1877 18s

Out of print.

Contents:—First Notions of Money—Money under the Han Dynasty—Tang-Sung Dynasty, with many Chinese texts and translations.

1545 **Vladimir.**—Russia on the Pacific and the Siberian Railway, 8vo, pp. xii, 373, *with maps and illustrations*, cloth. *London*, 1899 15s

Scarce.

1546 **Voyages** au Japon et en Chine: Lettres de St. François Xavier, avec une notice géographique, politique et historique, 2 vols in one, *with* 40 *plates*, cloth. *Paris*, N.D. 6s

Includes eleven letters of Fr. Xavier on his project of going to China.

1547 **Wade** (H. T.) and **Villard** (De) Map of the Shooting Districts lying between Shanghai and Wuhu, with the Distance Tables to accompany the Map, mounted on cloth. *Shanghai*, 1893 12s 6d

The Distances are given in Chinese Li.

1548 **Waddell** (L. A.) Report on the Excavations at Pataliputra (Patna) the Palibothra of the Greeks, 8vo, pp. 83, *with fine plates and a map*, cloth. *Calcutta*, 1903 5s

With descriptions of the City from Chinese Records.

1549 **Walton** (Jos.) China and the Present Crisis, with Notes on a Visit to Japan and Korea, *with map*, Second Edition, 8vo, pp. xii, 319. 1900 5s

1550 **Water-Colour.**—The "Samarang," drawn for Robert Morrison by Mr. Baylis, the First Officer, March, 1833, China, 14 by 10 in. 21s

1550* —— by F. J. Slinger: English Missionary—Mr. Lay (?)—holding discourse with a group of Chinamen on Biblical questions in Bible depôt, with street scenes, artistically drawn, in vivid colours, facial expressions very clearly depicted, 10 by 12 in. £3 15s

1551 **Watteville** (B. de) L'Evangile et La Chine, Trois Discours sur les Missions Evangeliques en Chine, pp. 190, half calf. 1844 5s

1552 **Weale** (B. L. P.) Indiscreet Letters from Peking (Story of the Siege in 1900), 8vo, pp. xii, 310, *with front.*, cloth. 1900 7s 6d

1553 **Weale** (B. L. Putnam) The Coming Struggle in Eastern Asia, 8vo, pp. 640, *with illustrations and a map*, cloth, 1908 10s 6d

I. Russia beyond the Baikal
II. The New Problems of Eastern Asia
III. The Struggle round China

1554 —— Manchu and Moscovite: Letters from Manchuria during Autumn, 1903, with an Historical Sketch, giving an Account of the Manchurian Frontiers, from the Earliest Days, 8vo, pp. xx, 552, *with maps and illustrations*, cloth. 1904 8s

1555 **Weber.**—Tales of the East: Vol. III., Mogul, Turkish, Tartarian, Chinese Tales and History of Abdalla, 8vo, pp. 736, calf. 1812 7s 6d

1556 **Wen Ching.**—The Chinese Crisis from Within, edited by G. M. Reith, 8vo, pp. xvi, 355, cloth. 1901 4s

The Reform Movement—The Dowager Empress and her Advisers—Europe and China.

1557 **Whitehead** (T. H.) Expansion of Trade in China, 8vo, pp. 55. 1901 3s

1558 **Whitney** (W. D.) On the Views of Biot and Weber respecting the Relations of the Hindu and Chinese Systems of Asterisms, with an Addition of Müller's Views, 8vo, pp. 94. *Reprint*, 1884 7s 6d

1559 **Who's Who in the Far East** for 1907-08: a Biographical Dictionary, with Lists of Publications, 8vo, pp. 352, cloth. *Hongkong*, 1907 7s 6d

1560 **Whyte** (W. A.) Land Journey from Asia to Europe: an Account of a Journey from Canton to St. Petersburg, through Mongolia and Siberia, 8vo, pp. xv, 336, *with maps*, cloth. 1871 10s 6d

1561 **Wilfert** (T.) Die Chinesen wie sie sind, 12mo, pp. 236, *with 20 plates*. 1844 8s

Includes a translation of Lay's Chinese.

1562 WILLIAMS (E. T.) Recent Chinese Legislation relating to Commercial Railway and Mining Enterprises, with Regulations for Registration of Trade Marks, translated from the Chinese, Second Edition, 8vo, pp. 145, bds. Shanghai, 1905 7s 6d

1563 **Williams** (Cl.) Through Burmah to Western China, *with map and illustrations*, 8vo, pp. xiv, 213, cloth. 1868 7s 6d

Notes of a journey in 1863 to establish the practicability of a Trade Route between the Irawaddi and the Yangtse Kiang.

1564 **Williams** (Fr. W.) Chinese Folklore and some Western Analysis, 8vo, pp. 26. *Washington*, 1901, *reprint* 3s

1565 **Williams** (S. Wells) Chinese Commercial Guide, consisting of a Collection of Details and Regulations respecting Foreign Trade with China, Fourth Edition, revised and enlarged, 8vo, pp. 376, bds. *Canton*, 1856 12s 6d

The previous editions were issued by Mr. R. Morrison. This vol includes Sailing Directions for the Coast of China, Foreign Commerce with China, &c.

1566 —— Chinese Commercial Guide, containing Treaties, Tariffs, Regulations, &c., useful in the Trade to China and Eastern Asia, with an Appendix of Sailing Directions, Fifth Edition, 8vo, pp. xvi, 387 and 266, cloth. *Hongkong*, 1863 14s

These guides are full of valuable information.

1567 —— The Middle Kingdom: a Survey of the Geography, Government, Education, Social Life, Arts, Religion, &c., of the Chinese Empire and its Inhabitants, Fourth Edition, *with illustrations and map of China*, 2 vols, 8vo, cloth. *New York*, 1881 36s

One of the most valuable works on China. The Author as co-editor of the *Chinese Repository* was in a better position than most writers to judge the people and their character. It is quite an exhaustive work. Dedicated to Gen. Nye, Jun., of Canton—see No. 960.

1568 **Williamson** (Rev. A.) Journeys in North China, Manchuria and Eastern Mongolia, with some Account of Corea, 2 vols, 8vo, pp. xx, 444; viii, 442, *with illustrations and two maps*, cloth. 1870 £2 2s

This is one of the finest and most authoritative works on China.

1569 **Williamson** (I.) Old Highways in China, 8vo, pp. 227, *with map and illustrations*, cloth. 1884 6s

Observations of every-day life during intercourse with the people. Includes illustrations by Chinese Artists.

1570 **Winterbotham** (W.) An Historical, Geographical and Philosophical View of the Chinese Empire, with an Account of Lord Macartney's Embassy, 8vo, pp. 435, 114, *with map and plates*, calf. 1795 15s

Description of the fifteen Provinces of China, Chinese Tartary, Tributary States, Natural History, Religion, Laws, Arts, Sciences. A scarce book.

1571 **Willis, Bailey, C. D. Walcott, and others.—Research in China**, in 3 vols, and Atlas, Vol. I. in 2 parts £2

PART 1.—Descriptive Topography and Geology, by Willis, Eliot Blackwelder, and R. H. Sargent, 4to, pp. xiv, 353 and 16, *with 51 plates and 65 text figures*

PART 2.—Petrography and Zoology, by Eliot Blackwelder, Syllabary for the Transcription of Chinese Sounds by Friedrich Hirth, 4to, pp. vi and 355 to 528; and xvii-xxiv, *plates 52 to 68 (including 6 plates of birds coloured to life)*

ATLAS, by Willis and Blackwelder and Sargent, folio, 42 *maps and 21 other illustrations*

VOL. II.—Systematic Geology, by Bailey, Willis, 4to, v, 133, 5 pages, *and 8 plates* 10s

VOL. III.—Paleontology, by Charles D. Walcott, Stuart, Weller, and George H. Girty, 4to *In preparation*

1572 **Wingfield** (Hon. L.) Wanderings in the Far East, 2 vols, 8vo, half bound. *London*, 1889 12s 6d

China, Japan, Philippine Islands.

1573 **Wise** (H.) Analysis of a Hundred Voyages to and from India, China, &c., with an Appendix, 8vo, pp. 25, 120, *with 5 plates*. 1839 6s

1574 **Wissenschaftl. Ergelnisse** der Expedition FILCHNER [Lieut. Filchner] nach China et Tibet. 1903-05

Bd. III.—Karte der chinesischen Provinz Kansu, mit Text. 1910 17s

Bd. VI.—Ergänzungsband zum Kartenwerk Han-Kiang und Ts' in ling. 1910 17s 6d

Bd. VII.—Katalog. der ethnograph. Gegenstände in China. 1909 20s

Bd. VIII.—Katalog der ethnograph. Gegenstände in Tibet. 1910 22s 6d

Bd. IX.—Barometrische Höheumessungen & Meteol. Beobachtungen. 1909 18s

Bd. X.—1, Zoologische & Botanische Sammlungen. 1908 22s

Vols. I., II., IV. and V. are not yet published.

1575 **Wo Chang**: England through Chinese Spectacles, 8vo, pp. 291, cloth. *London*, N.D. 6s

Comparison of English Institutions with those of China.

1576 **Wyld** (J.) Map of China, compiled from Original Surveys and Sketches, canvas, *mounted on cloth*, in case. *London*, 1840 5s

1577 **Wolseley** (Col. G. J.) Narrative of the War with China in 1860; to which is added the Account of a Residence with the Taiping Rebels at Nankin, 8vo, pp. xiv, 415, cloth. 1862 6s

Binding rather worn.

1578 —— The same, *nice copy* 12s

1579 **Wolverstan** (B.) The Catholic Church in China, from 1860 to 1907, roy. 8vo, pp. xxxvii, 470, *with map*, cloth. 1909 10s 6d

The Chaos of Creeds—China and the Christian Nations—Catholic Missions.

1580 **Wylie** (A.) On the Nestorian Tablet of Se-gan Foo, 8vo, pp. 60. *Reprinted from the "N. China Herald"* 6s

1581 **Yan Phou Lee** (A Native of China) When I was a Boy in China: an Autobiography, 8vo, pp. 111, *with portrait*, cloth. *London*, N.D. 2s 6d

1582 **Yates** (M. T.) Ancestral Worship [in China], 8vo, pp. 48. *Shanghai*, 1878 3s 6d

1582* **Young** (W. C.) The English in China, 12mo, pp. xii, 147. 1840 4s

Views on British Intercourse with China.

1583 PAINTING IN OIL of a British Three-masted Schooner signalling off the China Coast, Chinese Junks and a Pagoda in the background, 57 by 70 in. £4 10s

See illustration.

PART VI.

RELIGION IN CHINA.

1584 **Alabaster** (H.) The Modern Buddhist: being the Views of a Siamese Minister of State on his own and other Religions, translated from the Siamese, 8vo, pp. 91, cloth. 1870 8s

1585 **Asvagosha.**—The Awakening of the Faith in New Buddhism, Chinese Text and English Translation by T. Richard, 8vo, cloth. *Shanghai*, 1907 6s

The most important book in all Buddhist Literature which reveals the source of the success of Buddhism in China, Japan and Korea.

1586 **Avadana Cataka.**—Cent Légendes Bouddhiques: Traduites du Sanskrit, by L. FEER, 4to, pp. 38, 491. *Paris*, 1891 18s

1586* **Beal** (S.) Abstract of Four Lectures on Buddhist Literature in China, 8vo, pp. xvi, 185, *with 5 plates*, cloth. 1882 16s

1587 **Beal** (S.) A Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese, 8vo, pp. xiii, 436, cloth. *London*, 1871 15s

Contents:—Part I., Legends and Myths—Part II., Buddhism as a Religion—Part III., Scholastic Period—Part IV., Mystic Period—Part V., Decline and Fall—Indices.

1588 —— The Romantic Legend of Sakya Buddha from the Chinese-Sanskrit, 8vo, pp. xii, 395. *London*, 1875 21s

1589 **Boyer** (A. M.) L'Epoque de Kaniska, 8vo, pp. 56. *Paris*, 1900 3s

According to Chinese sources.

1590 **Carus** (Paul) Amitabha: a Story of Buddhist Theology, 8vo, pp. 121, bds. 1906 2s 6d

1591 —— Buddhism and its Christian Critics, 8vo, pp. 316, cloth. *Chicago*, 1897 5s

Title-page cut.

1592 **Chalmers** (J.) Chinese Natural Theology, 8vo, pp. 26, xv. 1878 2s 6d

1593 **Chantepie de la Saussaye** (P. D.) Manual of the Science of Religion, translated by B. S. C. Ferguson (daughter of Max Müller), 8vo, pp. xiii, 672, cloth. *London*, 1891 (pub. 12s 6d) 8s

Phenomenological, Ethnographic, and Historical—The Chinese, Egyptians, Babylonians—The Hindus: Vedic Times—Jainism—Buddhism.

1594 **Dhammapada.** — Texts from the Buddhist Canon, commonly known as Dhammapada, translated from the Chinese by S. Beal, 8vo, pp. viii, 176, cloth. 1878 12s

1595 **Douglas** (R. K.) Confucianism and Taoism, 8vo, pp. 287, *with a map*, cloth. *London*, 1879 2s 6d

1596 **Dubose** (H.) The Dragon Image and Demon, or the Three Religions of China: Confucianism, Buddhism, and Taoism, giving an Account of the Mythology, Idolatry, and Demonolatry of the Chinese, 8vo, pp. 463, *illustrated*, cloth. 1886 16s

Scholarly work.

1597 **Eby** (Ch. S.) Christianity and Humanity: a Course of Lectures delivered in Meiji Kuaido, Tokio, 8vo, pp. xvi, 296, cloth. *Yokohama*, 1883 7s 6d

Christianity and Civilization—The Scientific View—Christianity and other Religions: Buddhism.

1598 **Edkins** (J.) Chinese Buddhism: Sketches, Historical and Critical, Second Edition, revised, 8vo, pp. xxxiii, 453, cloth. 1893 18s

1599 —— Religious Condition of the Chinese, 12mo, pp. viii, 288, cloth. 1859 5s

1600 **Edkins** (J.) Religion in China, containing an Account of the Three Religions in China, Third Edition, 8vo, cloth. 1884 7s 6d

1601 **Edmunds** (A. G.) Buddhist and Christian Gospels: being Gospel Parallels from Pali Texts, now first compared from the Originals, edited, with Parallels and Notes from the Chinese Buddhist Tripitaka, by Prof. M. Anesaki, 8vo, pp. 230. *Philadelphia*, 1908 9s

1602 **Eitel** (E. J.) Feng Shui, or the Rudiments of Natural Science in China, 8vo, pp. 84. *Hongkong*, 1873 7s 6d

1603 —— Three Lectures on Buddhism, 8vo. *Hongkong*, 1871 3s 6d

1604 —— Handbook for the Student of Chinese Buddhism, 8vo, pp. iii, 223. 1870 15s

Part II. contains Indices: Chinese, Pali, Singhalese, Tibetan, Mongolian, Burmese, Siamese.

1605 —— Handbook for the Students of Chinese Buddhism: being a Sanskrit-Chinese Dictionary, with Vocabularies of Buddhist Terms, Second Edition, 8vo, pp. 223. *Hongkong*, 1888 18s

1606 **Faber** (E.) Introduction to the Science of Chinese Religion, 8vo, pp. xii, 154. *Hongkong*, 1879 7s 6d

1607 —— Systematical Digest of the Doctrines of Confucius, with an Introduction on the Authorities upon Confucius, Second Edition, enlarged, 8vo, pp. 137, bds. *Shanghai*, 1902 6s

Fa Hien—*see* Nos. 1702-3.

1608 **Feer** (L.) Le Chaddanta-Jataka, 8vo, pp. 20. *Paris*, 1895 4s

French translation.

1609 **Forlong** (Major-General) Faiths of Man: a Cyclopædia of Religions, 3 vols, large 8vo, cloth. 1906 £3 3s

These volumes contain a mass of information on Religion of all Countries, including, of course, China, Japan, Tibet, Mongolia, &c. It would be difficult to find in any other work of similar size the amount of literary, historical and philological references as in this.

1610 **Foucaux** (P. E.) Parabole de l'Enfant Égaré, formant le Chapitre IV. du Lotus de la Bonne Loi, publiée en Sanskrit et en Tibétain, avec traduction française, roy. 8vo. *Paris*, 1854 12s 6d

1611 **Franks** (A. W.) On Some Chinese Rolls, with Buddhist Legends and Representations, 4to, pp. 6, *with folding plate*. *Westminster*, 1892 5s

1612 **Franz** (A.) Libri qui poenitentiae adhortationes, &c., 8vo, pp. 74. *Vienna*, 1893 3s 6d

Being a Review of B. Nanjio's Catalogue of the Buddhist Tripitaka.

1613 **Goss** (L. A.) The Story of We-Thandu-ya, a Buddhist Legend, sketched from the Burmese Version of the Pali Text, *illustrated by a Native Artist*, sm. 4to, pp. 30. *Rangoon*, 1886 4s

---

1614 **GROOT (J. J. M. de) Religious System of China: its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect, Manners and Customs, Vols. I. to V. (all issued), roy. 8vo, with numerous illustrations and plates. Leyden, 1892 to 1907 £5**

Vols. I. to III., Disposal of the Dead.

Vols. IV. and V., On the Soul and Ancestral Worship.

1615 **Groot** (J. M. de) Buddhist Masses for the Dead at Amoy, 8vo, pp. 120. 1884 6s

1616 —— Het Kongsiwezen van Borneo: a Treatise (in Dutch) on the Chinese Political Societies in the Colonies, 8vo, pp. 193, *with 2 maps*. 1885 7s 6d

Including some Chinese text.

1617 —— De Lijkbezorging der Emoy Chineezen, 8vo, pp. 114. 1892 5s

1618 —— Heerscht er in China Godsdienstvrijheid? 8vo, pp. 30. *Reprint*, 1901 3s

1619 **Grünwedel** (A.) Buddhistische Studien, folio, pp. 136, *illustrated*. *Berlin*, 1897 25s

CONTENTS:—Glasuren von Pagan—Das Suppāradschātaka in Padmananda-Chara's Legendenbuch—Posten et Skulpturen aus Pagan.

1620 —— Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei, 4to, pp. 35, 244, *with a photograph and 188 illustrations*. 1900 8s

1621 **Guriya.**—Buddhism and Christianity and Salvation, in Russian, roy. 8vo, pp. 313. *Kasan*, 1908 5s

1622 **Gutzlaff** (Rev. C.) On the Present State of Buddhism in China, 8vo, pp. 20. 1851 2s 6d

1623 **Hackmann** (H.) Buddhism as a Religion and its Present-Day Conditions, 12mo, pp. xii, 315, cloth. 1910 6s

The only work dealing with Buddhism as a whole. CONTENTS:—Doctrine of the Buddha—History of Buddhism—S. Buddhism—Lamaism—Eastern Buddhism.

1624 **Happel** (J.) Die altchinesische Reichsreligion, 8vo, pp. 45. 1882 2s 6d

1625 **Hardwick** (Ch.) Christ and other Masters: an Historical Inquiry into the Contrasts between Christianity and the Religious Systems of the Ancient World: Part II., Religions of India, 8vo, pp. vi, 212, cloth. 1857 5s

Section III., Schools of Philosophy, including Buddhism.

1626 —— The same, Part III., Religions of China, America and Oceania, 8vo, pp. 208, cloth. 1858 5s

1627 **Harlez** (C. de) Les Religions de la Chine, 8vo, pp. 270. 1891 10s 6d

CONTENTS:—Religions des premiers Chinois—Second Period—Sacrificial Rites—Kong-fou tse—Taoism—Buddhism—Modern Religion.

1628 —— Religion Nationale des Tartares Orientaux Mandchous et Mongols comparée à la religion des anciens Chinois, avec le rituel tartare de l'empereur Kien Long, traduit du Chinois, 8vo, pp. 216, *with plates*. 1887 10s 6d

1629 —— La Religion en Chine, 8vo, pp. 33. *Gand*, 1889 2s 6d

1630 —— Vocabulaire Bouddhique Sanskrit-Chinois, Han-Fan Tsit-yao, Précis de Doctrine Bouddhique, 8vo, pp. 66. 1897 4s

1631 **Havret** (H.) Tien Tchou, "Seigneur du Ciel," à propos d'une stèle bouddhique du Tch'eng Tou, 8vo, pp. 30, *with 3 plates*. *Shanghai*, 1901 3s 6d

Hiuen Tsiang—see No. 1718.

1632 **Jataka.**—Buddhist Birth Stories, or Jataka Tales, the Oldest Collection of Folklore extant: being the Jatakatthavannanā, for the first time edited in Pali, now translated by T. W. Rhys Davids, Vol. I. (and all issued), 8vo, pp. 103, 347, cloth. *London*, 1880 30s

Very rare.

1633 **Kingsmill** (T. W.) Recent Discoveries regarding Early Buddhism and the finding of the Relics at Peshawar, 8vo, pp. 20. *Shanghai* 2s

1634 **Kistner** (O.) Buddha and his Doctrines, a Bibliographical Essay, 4to, pp. iv, 32. 1869 3s 6d

1635 **Koppen.**—Tibet et der Lamaismus bis zur Zeit der Mongolenherrschaft, 4to, pp. 27. 1859 6s

1636 **Laffitte** (P.) Buddha, his part in Human Evolution, 8vo, pp. ii, 57. *Kobe*, 1901 2s 6d

1637 **Lanjuinais** (J. D.) Notice du Panthéon-Chinois du Docteur Hager, 8vo, pp. 15. *Paris*, 1807 2s

1638 **Legge** (J.) The Religions of China: Confucianism and Taoism described and compared with Christianity, 8vo, pp. ix, 310, cloth. 1880 10s 6d

1639 —— The Notions of the Chinese concerning God and Spirits, 8vo, pp. iii, 166, bds. *Hongkong*, 1852 8s

1640 —— Confucianism in relation to Christianity, 8vo, pp. 12. *Shanghai*, 1877 2s 6d

1641 **Minayeff** (T. P.) Recherches sur le Bouddhisme, traduit du russe, large 8vo, pp. xiii, 316. *Paris*, 1894 3s

1642 **Monier-Williams** (Sir M.) Buddhism in its connexion with Brahmanism and Hinduism, and in its contrast with Christianity, roy. 8vo, pp. xxx, 563, *with front.*, cloth. *London*, 1889 21s

1643 **Müller** (Max) Buddhism and Buddhist Pilgrims: a Review of Julien's Voyages des Pelerins Bouddhistes, 8vo, pp. 54. 1857 7s 6d

1644 **Parker** (E. H.) China and Religion, 8vo, pp. xxv, 317, *with illustrations*, cloth. 1905 10s

China's Primitive Religion—Taoism—Confucianism—Buddhism—Fire Worship—Nestorianism—Islam—The Jews—The Roman Church—Protestantism—Russian Church.

1645 —— Studies in Chinese Religion, roy. 8vo, pp. xiv, 308, *with 14 illustrations*, cloth. *London*, 1910 10s 6d

The old Chinese Spiritual Life—Taoism—Confucianism—Buddhism—Islam—The Nestorians—Paper and Printing.

1646 **Reinaud**.—Question scientifique sur la Géographie et l'Histoire de l'Inde (Hiouen Thsang), 8vo, pp. 38. *Paris*, 1859 2s

1647 **Richard** (T.) Guide to Buddhahood: being a Standard Manual of Chinese Buddhism, translated from the Chinese (Hsuan Fo Pu), 8vo, pp. xxiii, 108, bds. *Shanghai*, 1907 6s

1648 **Ross** (J.) The Original Religion of China, 8vo, pp. 327, cloth. 1909 5s

Primal Period—Mid-Ancient—Character of God—Inferior Deities—Sacrifice—Li Chi—Mencius Ritual.

1649 **Saint Hilaire** (J. B.) Le Bouddha et sa Religion, cr. 8vo, pp. 27, 24, 441, half calf. *Paris*, 1862 10s 6d

Origines du Bouddhisme—Bouddhisme au VIIe siècle—Bouddhisme Actuel de Ceylan.

1650 **Severini** (A.) Il Dio dei Cinesi, 8vo, pp. 27. *Firenze*, N.D. 3s

1651 **Summer** (M.) Les Religieuses bouddhistes depuis Sakya Muni jusqu'à nos jours, 12mo, pp. xii, 70. *Paris*, 1873 3s

1652 **Temple** (Sir R. C.) The Thirty-seven Nats: a Phase of Spirit-Worship prevailing in Burma, folio, pp. 71, *with full-page and other illustrations in beautiful colours*, cloth. 1906 £3 3s

1653 **Thomas** (l'Abbé) Le Bouddhisme dans ses rapports avec le Christianisme, 2 parts, 8vo. *Paris*, 1898 6s

1654 **Udanavarga**.—A Collection of Verses from the Buddhist Canon, compiled by Dharmatrâta: being the Northern Buddhist Version of Dharmapada, translated from the Tibetan of the Bhak-hgyar, by W. W. Rockhill, 8vo, pp. xvi, 224, cloth. 1883 15s

1655 **Waddell** (L. A.) Lamaism in Sikhim, 4to, pp. 156, *with 21 plates*, cloth. 1894 15s

Is contained in Risley's Gazetteer of Sikhim: Col. Waddell's Article treats of Monasteries—The Temple and its Contents—Monkhood—Magic Rites—Demonolatry.

1656 **Watters** (T.) Kapilavastu in the Buddhist Books, 8vo, pp. 39. *London*, 1898 2s 6d

Kapilavastu, the Birthplace of Buddha.

1657 —— The Eighteen Lohan of Chinese Buddhist Temples, roy. 8vo, pp. 30. *Shanghai*, 1899 2s 6d

1658 **Yetts** (Dr. W. P.) Notes on the Disposal of Buddhist Dead in China, 8vo, pp. 27, *with 3 plates*. *Reprint*, 1911 3s

---

PART VII.

CHINESE TEXTS AND TRANSLATIONS.

Readers who have not received our Catalogue XV., Chinese Texts and Translations, will receive a copy on demand.

Our copy of the Twenty-four Dynastic Histories of China, in Chinese, in 126 stout half calf volumes, £75, is still available.

1659 **Avalokitesvara Sutra**. Traduction Italienne de la Version Chinoise avec Introduction et Notes par C. Puini, Texte Chinois et Transcription Japonaise par Fr. Turrettini, 4to, *with large plate of the Goddess Kuan-Shi-Yn*, cloth. *Geneva*, 1873 12s

The Chinese text is printed in blue.

1660 **Abel-Rémusat**, Histoire de la Ville de Khotan, Tirée des Annales de la Chine, 8vo, pp. xvi, 240. *Paris*, 1820 16s
Traduit du Chinois, avec Appendice Recherches sur la Pierre de Ju et le Jaspe des Anciens.

1661 **Ball** (Dyer) The Pith of the Classics: the Chinese Classics in Every-day Life, or Quotations from the Chinese Classics in colloquial use, First Series, all issued, 8vo, pp. vii, 98; xxxv, bds. *Hongkong*, 1905 6s
Chinese, with English renderings.

1662 **Bible.**—Evangile selon St. Luc, Texte Chinois, avec Traduction interlinéaire par A. M. H., 8vo, pp. ii, 228. *Rennes*, 1871 10s
Lithographed.

1663 **Byng** (L. C.) The Never-Ending Wrong, and other Renderings of the Chinese, cr. 8vo, pp. 132, cloth. 1902 5s

1664 —— A Lute of Jade: being Selections from the Classical Poets of China, 12mo, pp. 116, cloth. 1909 2s
Mr. Byng is one of the finest poets of England of the present day.

1665 **Callery** (J. M.) Correspondance diplomatique chinoise relative aux Négociations du Traité de Whampoa entre la France et la Chine en 1844, 8vo, pp. 306. *Paris*, 1879 £2 2s
Chinese text, with French translation.
Only 100 copies printed.

1666 **CANTONESE LOVE SONGS, Chinese Text, with an English Translation, Introduction, Notes and a Vocabulary, by C. Clementi, 2 vols, 8vo, cloth. 1905 21s**

*** These Poems are delightful reading, and express a depth of sentiment which should be taken note of by those who wish to form a proper judgment of the Chinese people. The work has not had the wide-spread popularity which it deserves. We hope it will be read and re-read.

1667 **Chang Chih Tung** (Viceroy of Liang Hu) "Learn!" translated from the Chinese by S. T. Woodbridge, pp. 75. *Shanghai* 6s

1668 —— (Her Greatest Viceroy) China's Only Hope, an Appeal, translated from the Chinese Edition by S. Woodbridge, 8vo, pp. 151, cloth. 1900 3s 6d

1669 **Chavannes** (Ed.) Voyageurs Chinois chez les Joutchen, 8vo, pp. 80. *Paris*, 1898 2s 6d
Translation from the Chinese.

1670 **Tchang Tche-t'ong**, K'ien-hio P'ien (Exhortations à l'Etude), traduit du Chinois par J. Tobar, avec une Notice biographique, par J. E. Lemière, 4to, pp. vii, 70, *with portrait*. *Shanghai*, 1898 6s

1671 **Ch'eng Yü K'ao** (a Chinese Work): Manual of Chinese Quotations, the Chinese text, with English Translation, Notes, Explanations and English and Chinese Indices for easy reference, by J. H. Stewart Lockhart, roy. 8vo, pp. viii, 645, 117. *Hongkong*, 1903 £2
The work may be considered as a kind of supplement to Mayers' Chinese Readers' Manual.

1672 **Chih-louh-Kouoh-Kiang-yuh-tchi.** — Histoire géographique de seize Royaumes, French translation, with Notes by Abel des Michels, 2 vols, imp. 8vo. *Paris*, 1891-92 15s

1673 **Chiang Nan Yuan.**—Rambles of the Emperor Ching Tih in Këang Nan, a Chinese Tale, translated by Tkin Shen, with a Preface by James Legge. 2 vols, 8vo, cloth. 1843 15s

1674 **Chinese Classics** (The), Chinese Text, with a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena and copious Indexes, by James Legge:—

Vol. I.—Confucian Analects, the Great Learning and the Doctrine of the Mean, 8vo, pp. xiv, 376, bds. *Hongkong*, 1861 32s

1675 Vol. II.—The Works of Mencius, 8vo, pp. vii, 497, half calf. *Hongkong*, 1861 32s

1676 Vol. III.—Part I., containing the First Parts of the Shoo King, the Books of T'ang, the Books of Yu, Books of Hea, of Shang and the Prolegomena, 8vo, pp. xii, 208, 279, cloth. *Hongkong*, 1865 32s

1677 Vol. IV.—Part I., containing First Part of the She King, and Prolegomena, 8vo, pp. xii, 182, 243, cloth. *Hongkong*, 1871 25s

1678 Vol. V.—Part I., containing Dukes Yin, Hwan, Min, &c., and the Prolegomena 25s

1679 —— **The same, a complete set in 8 vols (Vols. I. to III. in half calf, IV. to VIII. in cloth). Hongkong, 1861-72 £15**

Surely no higher praise could be bestowed on the learned Author than the fact that the *China Review* began its existence with a full and critical review (of 11 pages) by E. J. Eitel, of which may only be cited: "We owe what we know of Chinese Classical Literature to the help our Author's works gave us in reading the Chinese Classics in the Original."—[*China Review*, Vol. I., Article I.]

1680 **Chinese Penal Code.** — Le Leggi Penali degli Antichi Cinesi, Discorso sul Diritto e sue Limiti del Punire, translated from the Chinese into Italian by A. Andreozzi, roy. 8vo, pp. viii, 193. *Firenze*, 1878 20s

The first part is a treatise on the Code. The second part contains the original translations.

1681 **Chuang-Tsze** (the Taoist Philosopher) The Divine Classic of Nan-Hua, translated from the Chinese, with an Excursus and copious annotations in English and Chinese, by F. H. Balfour. 8vo, pp. 38, 425, cloth. *Shanghai*, 1881 21s

1682 —— Mystic, Moralist and Social Reformer: an English Translation of this Chinese Classic of the 14th Century, by H. A. Giles, 8vo, pp. 400, cloth. 1889 16s

1683 —— Musings of Chinese Mystic, translated by L. Giles, 12mo, pp. 112, cloth. 1906 2s

CONFUCIUS.

We refer readers to the excellent work No. 650 *in* CAT. XXIV.

1684 **Sinarum Philosophus**, sive Scientia Sinensis latine exposita, edd. Intorcetta, Couplet, &c., folio, *with portrait*, calf. *Parisiis*, 1687 36s

Contains the Ta hio, Chum Yum, Lun Yu.

1685 **The Analects**, Chinese Text, with Translation and a long valuable Introduction by W. E. Soothill, 8vo, pp. vi, 1028, *with map and portrait of Confucius*, cloth. *Yokohama*, 1910 15s

At the end is a Radical index and a topographical list. The notes fill half the book.

1686 —— A Translation, with annotations and an Introduction by W. Jennings, 8vo, pp. 224, *with portrait of Confucius*, cloth. 1895 5s

1687 **The Morals of Confucius**, a Chinese Philosopher, who flourished above 500 years before Jesus Christ, Second Edition, 12mo, pp. xvi, 136, calf. 1724 10s

1688 **La Morale de Confucius**, Philosophe de la Chine, traduit du Chinois avec Preface par J. de la Brune, 16mo, pp. xx, 100, vellum. *Amsterdam*, 1688 20s

Edition originale, fort rare.

1689 —— The same, 12mo, pp. 236, *with fine portrait*, cloth. *Paris*, 1783 21s

Another edition. The copy is in an exceptional condition, on large paper, uncut, and includes Lettre sur la Morale de Confucius, pp. 169 to end.

1690 **La Morale**, Nouvelle traduction, 16mo, pp. 197, *with a portrait*, calf, gilt edges. *Paris*, 1783 6s

Authorized reprint of the edition of 1688.

1691 **Discourses and Sayings**: a New Special Translation, with Quotations from Goethe and other Writers, roy. 8vo, pp. x, 182, half calf. *Shanghai*, 1898 (*by Ku Hung Ming*) 10s 6d

1692 **Sayings**: being a New Translation of the greater part of the Analects, by L. Giles, 12mo, pp. 132, cloth. 1910 2s

1693 **The Sayings of Confucius**, translated by L. A. Lyall, imp. 8vo, pp. xiii, 126, cloth. 1909 3s 6d

1694 **The Wisdom of Confucius**: being his Sayings re-arranged by B. D. Stocker, 16mo, pp. vii, 161, cloth. 1909 2s 6d

1695 **Khoung-Fou-Tseu.**—Le Tá Hio, ou La Grande Etude, le premier des quatre livres de philosophie morale et politique de la Chine, par G. Pauthier, large 8vo, pp. viii, 104. *Paris*, 1837 12s

Chinese text, with French and Latin translation, and notes.

1696 **Life and Morals of Confucius**, a Chinese Philosopher, who flourished about 500 years before the coming of Jesus Christ, reprinted from the edition of 1691 and edited by J. Tela, 8vo, pp. 115. *London*, 1818 6s

Uncut copy, the margins are slightly ink-stained.

1697 **Faber** (E.) Quellen zu Confucius und dem Confucianismus, 8vo, pp. 27. *Hongkong*, 1873 4s

1698 **Some of the Analects of Confucius**, *illustrated by Mrs. C. F. R. Allen*, folio, bds. *Shanghai*, 1887 10s 6d

Chinese and English, with illustrations adapted to modern life.

1699 **Faber** (E.) Systematical Digest of the Doctrines of Confucius, 8vo, pp. viii, 131. *Hongkong*, 1875 9s

Large paper copy.

According to the Analects, Great Learning, and Doctrine of the Mean, with introduction on the authorities of Confucius.

1700 **Davis** (J. Fr.) Poeseos Sinensis Commentarii: On the Poetry of the Chinese; to which are added Translations and detached Pieces, 8vo, pp. 198. *Macao*, 1834 6s

Includes Embassy to Peking—Extracts from the History of the Three States. Chinese text, with English translation.

1701 **Douglas** (Rob. K.) Chinese Stories, 8vo, pp. 37, 348, *illustrated*, cloth. 1893 (pub. 12s 6d) 8s

These stories are not translated literally from the original, but while the incidents have been retained they have been adapted for Western readers.

1701* **Early Chinese Texts.**—I., The Calendar of the Hsa Dynasty, Text, Translation, and Notes by R. K. Douglas, 4to, pp. 60, *with* 8 *plates.* 1882 10s 6d

Being the only part issued of Chinensia Antiqua.

1702 **Fah-Hian** (originally surnamed Kung Fuh Kwo Chi) Travels of Fah-Hian and Sung-Yun, Buddhist Pilgrims, from China to India (400 A.D. and 518 A.D.), translated from the Chinese by S. Beal, 8vo, pp. 72, 210, *with map,* cloth. 1869 25s

Very rare. Fine copy.

1703 **Fa Hsien.**—Fo Kuo Chi: Record of the Buddhist Kingdom, translated from the Chinese by H. A. Giles, 8vo, pp. x, 129. *Shanghai* 12s 6d

1704 **Fan Hy Cheu,** a Tale, in Chinese and English, with Notes and a Short Grammar of the Chinese Language by St. Weston, roy. 8vo, pp. 47, *with* 6 *plates,* bds. 1814 21s

The first and the last plates are not numbered, the others are numbered 1 to 6, but no other plates were issued. It is a very rare book.

1705 **Fan he Chow.**—The Affectionate Pair, or the History of Sung-Kin: a Chinese Tale, translated by P. P. Thoms, 12mo, pp. 104, cloth. *London,* 1820 7s 6d

1706 **Freeland** (H. W.) Chinese Bridal Songs, Chinese Text and Translation, 8vo, pp. 12. N.D. 2s 6d

1707 **Giles** (H. A.) Strange Stories from a Chinese Studio, translated and annotated, Vol. II. only, 8vo, pp. 403, cloth. 1880 10s 6d

This vol comprises stories 63 to 164, with the notes and Index.

1707* —— The same, Second Edition, in one vol, 8vo, pp. xxiii, 490, cloth. 1909 8s

1708 —— Chinese Poetry in English Verse, roy. 8vo, pp. 212. 1898 10s 6d

Being translations from the Chinese, with notes and an index of poets.

1709 **Hau Kiou Choaan,** or the Pleasing History: a Translation from the Chinese Language, with a Collection of Chinese Proverbs, Fragments of Chinese Poetry, and Notes, by Bishop Percy, 4 vols, cr. 8vo, calf. 1761 18s

1710 —— Histoire Chinoise, Traduite de l'Anglois (par M. Eidous), 4 vols in 2, 12mo, *with* 4 *fronts.,* calf. *Lyon,* 1766 18s

Nice copy.

1711 **Harlez** (C. de) Fleurs de l'antique Orient (Extraits des Quatre plus anciens Philosophes de la Chine), 8vo, pp. 57. *Paris,* 1896 3s 6d

1712 **Hao Kew Chuen.**—The Fortunate Union: a Romance, translated from the Chinese Original, with Notes and Illustrations; to which is added A Chinese Tragedy, by J. F. Davis, 2 vols, 8vo, bds. 1829 21s

1713 **Hao-Khieou-Tchouan,** ou la Femme Accomplie, Roman Chinois traduit sur le Texte original par G. d'Arcy, 8vo, pp. x, 558, half calf. 1842 21s

1713* —— The same, in paper covers 18s

1714 **Hedde** (Isidore) Hoa-fa-ti-li-tchi, Géographie Chinoise et française, imp. 8vo, pp. lxxxvii, 365. *Paris,* 1876 18s

Contains notes on Geography and Mineral Geography of China, and a Chinese-French Geographical Vocabulary.

1715 **Hien Wun Shoo.**—Chinese Moral Maxims, Chinese, with a Free and Verbal Translation: examples of the Grammatical Structure of the Language, by J. F. Davis, 8vo, pp. 198, cloth. *Macao,* 1823 6s

1716 **Hirth** (Friedr.) Aus der Ethnographie des Tschau Ju-kua, 8vo, pp. 30. 1898 2s

Chinese text with German translation.

1717 **Histoire** des Relations de la Chine avec l'Annam-Viêtnam du XVIe au XIXe siècle, D'après des Documents chinois traduits et annotés par G. Devéria, imp. 8vo, pp. x, 102, *with map,* half morocco. *Paris,* 1880 10s 6d

1718 **Hiuen Tsiang.**—Si-Yu-Ki: Buddhist Records of the Western World, translated from the Chinese by S. Beal, 8vo, 2 vols, *with map,* cloth. 1884 £3 3s

Original edition.

1719 —— The same, reprint, 2 vols, cloth. 1910 24s

1719* —— His Life, by the Shaman Hwui Li, translated from the Chinese, with an Introduction containing an Account of the Works of I Tsing by S. Beal, New Edition, 8vo, pp. 47, 218, cloth. 1911 10s 6d

---

1720 **HIOUEN THSANG.**—**Voyages des Pèlerins Bouddhistes, Mémoires sur les Contrées occidentales, Traduites du Sanskrit en Chinois, et du Chinois en Francais, par St. Julien, 3 vols, 8vo, half morocco. Paris, 1853-58 £6 6s**

1721 **Hiouen-Thsang.**—Mémoires sur les Contrées Occidentales, Traduits en Chinois, et du Chinois en Français par St. Julien (in 2 vols), Vol. I., containing Books I. to VIII., roy. 8vo, pp. 78, 493, *with a map*, half calf. *Paris*, 1857 35s

Fine copy on large paper.

1722 —— The same, Ordinary Edition 25s

1723 **Hoa Tchou Ko** (Chinese National Air), freely paraphrased in English and other Languages, 8vo, pp. 8. N.D. 2s 6d

1724 **Hoei-Lan-Ki,** ou l'Histoire du Cercle de Craie, Drame, translated from the Chinese into French by Stan. Julien, imp. 8vo, pp. xxxii, 149, *with Chinese plate*, cloth. 1832 7s 6d

1725 **Hwa Tsien Ki**: the *Flowery Scroll*, a Chinese Novel, translated and with Notes by Sir J. Bowring, 8vo, pp. viii, 309, cloth. 1868 10s 6d

Scarce.

1726 **Imbault-Huart** (C.) Histoire de la Conquête de la Birmanie par les chinois sous le Règne de Tc'ienn Long (Khien Long), translated from the Chinese, 8vo, pp. 48. 1878 2s 6d

1727 —— Anecdotes, Historiettes et Bons Mots, Texte chinois avec traduction et notes, 12mo, pp. 124, bds. *Péking*, 1882 5s

1728 —— Histoire de la Conquête du Népâl par les Chinois, 8vo, pp. 32. *Paris*, 1879 2s 6d

Translated from the Chinese.

1729 —— Les Instructions Familières du Dr. Tchou Pô-Lou, 8vo, pp. xx, 133. *Péking*, 1881 10s 6d

1730 **I Tsing**: a Record of the Buddhist Religion as practised in India and the Malay Archipelago (A.D. 671-695), translated from the Chinese by J. Takakusu, 4to, bds., pp. 64, 240, *with map*. 1896 14s

1731 **Julien** (J.) La Visite de l'Esprit du Foyer à Jo-Kong, Tradait du chinois, 8vo, pp. 14. 1854 3s

1732 **Kang-Hi.**—Litteræ Patentes Imperatoris Sinarum Kang-Hi, Sinice et Latine cum Interpret. J. Koegleri, edidit Chr. Th. Murr, 4to, pp. 55, *with 2 Chinese plates*, half calf. 1802 30s

1733 **Kang-He.**—Shing yu Kwang heun: the Sacred Edict, containing Sixteen Maxims of the Emperor Kang-He, amplified by his son the Emperor Yoong-Ching, translated from the Chinese by W. Milne, 8vo, pp. 299, half morocco. *London*, 1817 21s

Fine copy.

1734 **K'ang Hi.**—Sacred Edict, Chinese text, with a translation of the Colloquial Rendering, Notes and Vocabulary, by F. W. Baller, 2 vols, 8vo, half calf. *Shanghai*, 1892 18s

1735 **Khang-Hsi.**—The Sacred Edict, with a Translation of the Colloquial Rendering, Notes and Vocabulary, by F. W. Baller, 8vo, pp. vii, 216, half calf. *Shanghai*, 1892 8s

1736 —— Piry (A. T.) Le Saint Edit, Etude de Littérature Chinoise, 4to, pp. xix, 317, cloth. *Shanghai*, 1879 21s

Chinese text, with French translation and copious notes.

1737 **Kang Ho.**—NOCENTINI (Di L.) Il Santo Editto di K'añ-Hi e l'amplificazione di Yun-cen, large 8vo. *Firenze*, 1883 10s

The Sacred Edict, in Manchu.

1738 **K'an-hi.**—Il Santo Editto di K'an-hi e l'amplificazione di Yun-cen, translated into Italian, with Notes, by L. Nocentini, imp. 8vo, pp. xix, 75. *Firenze*, 1880 7s 6d

1739 **Kia-Li.**—Livre des Rites Domestiques Chinois de Tchou-Hi tradait avec commentaires par C. de Harlez, 12mo, pp. 167. 1889 3s 6d

1740 **Kien Long.**—The Imperial Epistle, from Kien Long, Emperor of China, to King George III., &c., in 1794, translated from the Original Chinese, with Notes, &c., 8vo, pp. viii, 32. 1796 5s

1741 **Kin Kang pan jo po lo mi King** (Vajra Chedika) The Diamond Sutra, in Chinese, *well printed* 20s

1742 **Kin-ting-cheou-chi-thong-Khao.**—Résumé des principaux traités chinois sur la Culture des Muriers et l'éducation des vers à soie, traduis par S. Julien, 8vo, pp. xxii, 224, *with 10 plates and Chinese sample page*, half calf. 1837 16s

The illustrations are by Chinese Artists.

1743 **King-te-chin-thao-lu.**—Histoire et Fabrication de la Porcelaine Chinoise, traduit du Chinois de Ching-thing-Kuei, par S. Julien, avec Notes et Additions, 8vo, pp. 123, 320, *with 14 plates*. *Paris*, 1856 18s

1744 —— The same, Chinese text, *with the same illustrations*, 4 parts in one 25s

1745 **Klaproth** (J.) San Kokf Tsou Ran To Sets, ou Aperçu Général des Trois Royaumes, traduit du Japonais-Chinois, 8vo, *with an atlas in 4to*. 1832 21s

Account of the Korean Kingdom.

1746 **Ku Chin Lieh Nu Chuan.**—Typical Women of China, translated from the Native Work on the Virtues, Words, Deportment and Employment of the Women of China of LIU HIANG, by A. C. Safford, sm. 4to, pp. x, 192, *illustrated*, cloth. *Shanghai*, 1899 6s

1747 —— The same, in Chinese, 4 vols, *illustrated* 18s

1748 **Kung Han I Yao.**—Important Official Letters, Chinese text, with English Translation and Notes by W. G. Lay, 4to. *Shanghai*, 1903 12s 6d

1749 **Lao tze.**—Tao Teh King, literally translated, with Notes, by T. W. Kingsmill, 8vo, pp. 19. *Shanghai*, 1899 2s6d

1750 **Lao Tse.** Tao Te King: Le Livre de la Voie et de la Vertu, Texte chinois avec traduction et un commentaire perpetuel, par S. Julien, 8vo, pp. 45, 303, half morocco. *Paris*, 1842 18s

1751 **Lao Tze.**—Giles (L.) The Sayings of Lao Tzŭ, translated from the Chinese, with an Introduction, 12mo, pp. 54, cloth. 1909 1s

1752 —— MOELLER (N.) De la Métaphysique de Lao-Tseu, 8vo, pp. 21. *Tirlemont*, 1850 2s 6d

1753 **Laou Seng-Urh,** or "An Heir in his Old Age:" a Chinese Drama, with a brief View of the Chinese Drama and of their Theatrical Exhibitions, 12mo, pp. l, 115, half calf. 1817 6s

1754 **Laurence** (F. P.) Dragon and Coronet: a Poem founded on an Antique Chinese Play, 12mo, pp. 195. *Singapore*, 1906 4s

From the Annals of the Tong Dynasty, B.C. 2000.

1754* **Li Ki.**—Ou Mémorial des Rites, traduit pour la première fois du Chinois, par J. M. Callery, avec des Notes, et le Texte Chinois, 4to, pp. xxxii, 199, and the Chinese text, cloth. *Turin*, 1853. *Rare* 30s

See Wylie's Literature, p. xiv.

1755 **Li Sao Poem** (The) and its Author: II., The Poem; III., The Chinese Text and Translation, by Prof. Legge, 8vo. *London*, 1895 5s

1755* **Lieh tzu.**—Taoist Teaching, translated from the Chinese by L. Giles, 12mo, pp. 123, cloth. 1912 2s

1756 **Lun Heng.** by Wang Ch'ung: Essays, translated from the Chinese and annotated by A. Forke, 2 vols, large 8vo. 1907/11 each vol, 15s

Vol. I., Philosophical, including Strictures on Confucius and Mencius.
Vol. II., Miscellaneous.
A most learned work. Each vol has an Index of subjects and one of Proper Names.

1756* **Martin** (W. A. P.) Chinese Legends, and other Poems, 12mo, pp. 87, cloth. *Shanghai*, 1894 2s 6d

Mostly translations from the Chinese.

1757 **Ma-Touan-Lin.** — Hervey de St. Denys (Marquis) Ethnographie des Peuples Étrangers à la Chine (ouvrage composé au XIIIe Siècle), traduit du Chinois avec commentaire, par Hervey de St. Denys, 4to. pp. ix, 510. *Geneva*, 1876 £2 2s

1757* **Meng Tseu.** vel Mencium inter Sinenses Philosophus, ingenio, doctrina nominisque claritate Confucio Proximum edidit St. Julien, 3 vols in two. *Paris*, 1824-29 21s

Vols. I. and II. contain the Latin Translation and Notes.
Vol. III. the Chinese text.

1758 —— The same, Latina Interpretatione, *illustrated by S. Julien*, roy. 8vo. *Paris*, 1824-26 18s

Fine copy, uncut.

1759 —— The same, editit, Latina Interpretatione, *illustrated by S. Julien*, Pars Prior, 8vo, pp. xvii, 137, calf. *Lutetiæ, Paris*, 1824 8s 6d

1760 **Mukden.** — Eloge de la Ville de Mukden et de ses environs, Poème, composé par Kien Long Empereur de la Chine et de la Tartarie, actuellement régnant, accompagnée de notes sur la Géographie, sur l'Histoire naturelle de la Tartarie Orientale, sur les anciens usages des Chinois, composées par les Editeurs chinois, traduit en Français par C. P. Amiot, 8vo, pp. xxxviii, 381, calf. *Paris*, 1770 £2 2s

Rare.

1761 **Parker** (E. H.) A Thousand Years of the Tartars, 8vo, pp. iv, 371, cloth. *Shanghai*, 1895 16s

Translations from Chinese sources concerning the History of the Tartars previous to the Conquests of Genghis Khan.

1762 —— Chinese Account of the Opium War, 8vo, pp. ii, 82, bds. *Shanghai*, 1888 4s

Being a Translation from the Shêng Wu-Ki, by Wei Yüan.

1763 —— China's Intercourse with Europe, 8vo, pp. ii, 128, bds. *Shanghai*, 1890 4s

Being a Translation from the Si Chung Ki Shi, or Record of Chinese and Western Relations.

1764 **Pauthier** (G.) Documents Officiels Chinois sur les Ambassades étrangères envoyées près de l'Empereur de la Chine, traduits du chinois, 8vo, pp. 24. *Paris*, 1843 2s 6d

1765 —— Cérémonial observé dans les Fêtes et les Grandes Réceptions à la Cour de Khoubilaï-Khaan, traduit du chinois, 8vo, pp. 15. 1862 2s

1766 **Peking Gazette.**—English Translation for 1872, 1873, 1874, 1876, and 1877, 5 vols, cloth. *Shanghai*, 1873-78
each vol, 12s

Vol 1872 is the first volume published. In vol 1874 is an introduction by W. Mayers on the Status, Antiquity, &c., of the *Peking Gazette*.

All these vols are rare.

1767 —— Extracts from the *Peking Gazette* for 1824, by J. F. Davis, 4to, pp. 32. 1826 2s 6d

1768 **Ping-chan-ling-yen**, ou les Deux Jeunes Filles Lettrées, Roman chinois traduit par Stan. Julien, 2 vols, 8vo. 1860 14s

Avec Index des mots Chinois les plus remarquables.

1769 **Portfolio Chinensis**, or a Collection of Authentic Chinese State Papers illustrative of the Present Position of Affairs in China, Chinese text, with a Translation, Notes, and Introduction by J. L. Shuck, 8vo, pp. xvi, 191, cloth. *Macao*, 1840 18s

1770 **Prémare** (P. de) Vestiges des Principaux Dogmes Chrétiens, tirés des anciens livres chinois, 8vo, pp. xv, 511. *Paris*, 1878 18s

With reproductions of the Chinese texts.

1771 **Push Him Out** (the Manchu by the Chinese), or a Book of Chinese Prophecy, translated from the Chinese, 8vo, pp. vii, 18. *Shanghai*, 1895 2s

1772 **Sainson** (C.) Nan-Tchao-Ye-Che: Histoire Particulière du Nan-Tchao, traduction d'une histoire de l'Ancien Yun-nan, avec carte et lexique geograph. et historique, large 8vo, pp. iii, 294. *Paris*, 1904 12s

French translation of the Chinese work.

1773 **St. John** (in Roman characters) Kông-Ka Jih-Nyi P'in, 8vo, pp. viii, 157, cloth. *Long-Tong*, 1875 3s

1774 **San-Tsze-King**, or the Tri-literal Classic of China put into English, with Notes by S. C. Malan, 8vo, pp. 78, cloth. 1856 4s

1775 **San-tse King.**—Lehrsaal des Mittelreiches: Encyclopædie der Chines. Jugend und das Buch des Ewigen Geistes und der Ewigen Materie, Chinese text, with German Translation, by C. Fr. Neumann, 4to, pp. 18, 45, *with front.* 1836 6s

1776 —— Kuo (J. M.) San-tché-K'im, Doctrina trisillaba cum Dictionario Sinico-Latino adjuncto, 8vo, 30 pp. *Naples*, 1869 6s

Chinese texts, with vocabulary word for word.
Lithographed, published by the Chinese College, which was founded by Father Ripa.

1777 **San Tzu Ching.**—The Three Character Classics, Chinese text, with English Translation and Notes by H. A. Giles, 8vo, pp. v, 178. *Shanghai*, 1900 10s 6d

1778 **Selby** (T. G.) The Chinaman in his own Stories, 8vo, pp. 210, cloth. 1895 5s

Translated from the Chinese.

1779 **Se ma Tsien.**—Le Traité sur les Sacrifices Fong et Chan, translated from the Chinese into French by Ed. Chavannes, roy. 8vo, pp. xxxi, 95. *Peking*, 1890 7s 6d

1780 **She King** (The), or the Book of Ancient Poetry, the CHINESE TEXT as arranged in Dr. Legge's Translation; also The Shu King, or Book of History, marked off according to Dr. Medhurst, 8vo, half calf 18s

1781 —— The same, translated in English Verse, with Essays and Notes, by Jas. Legge, 8vo, pp. vi, 431, cloth. 1876 10s 6d

Being Vol. III. of Chinese Classics.

1782 —— or the Book of Chinese Poetry: being the Collection of Ballads, Sagas, Hymns, metrically translated by C. F. R. Allen, roy. 8vo, pp. 28, 528, cloth, *out of print.* 1891 16s

1783 **Shi King**, the Old Poetry Classic of the Chinese: a Metrical Translation, with Notes by W. Jennings, 8vo, pp. 383, cloth. 1891 6s

1784 **Shu King**: the Religious Portions of the SHIH KING, the HSIAO KING, translated from the Chinese by Jas. Legge, 8vo, pp. xxx, 492, cloth. (*Sacred Books of the East*), 1879

1785 **Shoo King.**—Le Chou King, un des livres sacrés des Chinois, Ouvrage recueilli par Confucius, traduit et enrichi de Notes, par Gaubil, revu avec des notes par M. de Guignes, 4to, pp. 144, 474, *with 4 plates*, half bound. *Paris*, 1770 18s

1786 —— Chou King, ou Livre des Vers, Classique Chinois, traduit, avec des notes, par H. Otto, 8vo, pp. 217. *Hong Kong*, 1907 4s

1787 **Show she t'ung K'aou.**—Julien (St.) Résumé des principaux Traités Chinois sur la Culture des Muriers et l'Education des Vers à Soie, 8vo, pp. xxii, 224, *with 10 plates*, half morocco. *Paris*, 1837 14s

Translations from the Chinese.

1788 **Shueypingsin.**—A Story from the Chinese Romance, Haoukew Chuen, by an Englishman, 8vo, pp. 97, cloth. 1899 4s

1789 **Si-Siang-Ki**, ou l'Histoire du Pavillon d'Occident, Comédie en 16 Actes, traduit du Chinois par St. Julien, 4to, pp. 333. *Geneva*, 1872-80 £2

1790 **Smith** (A. H.) Proverbs and Common Sayings from the Chinese; together with much related and unrelated matter, interspersed with Observations on Chinese things in general, New and Revised Edition, roy. 8vo, pp. vii, 374, xix, half calf. *Shanghai*, 1902 15s

1791 **Steele** (J.) Translation into English of the Logomachy (43rd Chapter of the Three Kingdom Novel), with the Chinese Commentator's Introduction, 8vo, pp. 20. *Shanghai*, 1907 2s 6d

1792 **Stent** (G. C.) The Jade Chaplet in Twenty-four Beads: a Collection of Songs and Ballads, translated from the Chinese, 8vo, pp. viii, 164, cloth. 1874 10s

1793 —— Entombed Alive, and other Songs, Ballads, &c., translated from the Chinese, 8vo, pp. viii, 232, with Illustrations and Annotations, cloth. 1878 10s 6d

1794 **Stevens** (Rev. H. F.) Cantonese Apothegms, classified in 24 Chapters, Chinese Translation and Explanatory Notes, cr. 8vo, pp. ii, 155, cloth. *Canton*, 1902 6s

1795 **Sun Tzu**.—Book of War: the Military Classic of the Far East, translated from the Chinese by Capt. E. T. Calthrop, 8vo, pp. 132, cloth. 1908 2s 6d

1796 —— The same, translated from the Chinese, with Introduction and Critical Notes, by L. Giles, 8vo, pp. 259. 1910 10s 6d

1797 **Sze Shoo**.—The Chinese Classical Work commonly called the Four Books, translated and with Notes by D. Collie, 8vo, cloth. *Malacca*, 1828 12s 6d

1798 —— Confucius and Mencius: Die vier Bücher der Moral-et Staatsphilosophie Chinas, Aus dem Chinesischen nach Pauthier von J. Cramer, 16mo, pp. viii, 364. *Crefeld*, 1844 5s

1799 —— Abel-Rémusat: Notice sur les quatre Livres moraux attribués communément à Confucius, 4to, pp. 168. *Paris*, extract 16s

With Chinese and Manchu texts and French translation.

1800 **Tan Lun Hsin Pien**.—Chats in Chinese, translated from the Chinese, with an English-Chinese and Chinese-English Vocabulary, by C. H. Brewitt-Taylor, 8vo, pp. 253. *Peking*, 1901 12s

1801 **T'ae Shang Kan ying peen**.—Livre des Récompenses et des Peines, en chinois et en français accompagné de quatre cents legendes, anecdotes et histoires, qui font connaitre les doctrines, les croyances et les mœurs de la secte des Tao-ssé, traduit du Chinois, par St. Julien, 8vo, pp. xvi, 531, cloth. *Paris*, 1835 21s

Chinese text with French translation and notes.

1802 **Tchou-Chou-Ki Nien**, traduit par M. Edouard Biot, 8vo, pp. 79, abstract. 1841 5s

Being a short history of China, from Hoang ti till 299 B.C.—see Wylie, p. xvii.

1803 **Tchou Po-lou** (Dr.) Instructions Familières: Traité de Morale pratique, publié avec deux Traductions françaises, l'une juxta-linéaire, l'autre littérale, avec Commentaire, Notes et Vocabulaire par C. Imbault-Huart, roy. 8vo, pp. xx, 132. *Peking*, 1881 10s

1804 **Tchoung-hoa Kou-kin Tsai**.—Textes Chinois anciens et modernes, translated into French by L. de Rosny, 8vo, pp. 118. *Paris*, 1886 5s

Doctrine of Lao Tse—Confucius—Buddhist—Philosophical—Geograph.—Scientific.

1805 **Thai Kih Thu** (des Tscheu-Tsi) Tafel des Urprinzipes, mit Tschu-Hi's Commentar, Chinese Text with Manchu and German Translations and Notes by G. v. d. Gabelentz, roy. 8vo, pp. viii, 88. 1876 6s

1806 **Thom** (R.) The Chinese Speaker, or Extracts from Works written in the Mandarin Language as spoken in Peking, Chinese Text and English Translation, Part 1 (all published), 8vo, 101 double pages. *Ningpo*, 1846 21s

Contains English and Chinese-Manchu title-pages. At the end: Extracts with translations from the Hung-Low-mang and the Kea-Paou Tseuen Tsih. The Roman characters are also given as help to the Student of Chinese.

1807 **Tin-Tun-Ling**, La petite Pantoufle (Thou-Sio-Sié), Roman chinois, French Translation by Ch. Aubert, 8vo, *with 6 original Chinese illustrations*. *Paris*, 1875 25s

1808 **Translation**.—Notes on the Imperial Chinese Mission to Corea, 1890, by a Private Secretary of the Imperial Commissioners, 8vo, pp. 32. *Shanghai*, 1892 3s

1809 **Tseen Han Shoo**.—History of the Heung-Noo in their relations with China, translated from the Chinese by A. Wylie, 8vo, pp. 52, abstract 4s

1810 **Turrettini** (F.) Histoire des Taira, tirée du Nit-pon Gwai-Si, traduit du Chinois, 4to, pp. 90. 1874-75 7s 6d

1811 T'UNG KEEN KANG MU.—Histoire Générale de la Chine ou Annales de cet Empire. Traduites du Tong-Kien-Kang-Mou, par de Moyriac de Mailla, publiées par Grosier, 13 vols, 4to, calf and half calf. Paris, 1777-85 £6 6s

, The volume of maps is missing.

1811* **Translations** from the Chinese and Armenian, with Notes and Illustrations by Ch. F. Neumann, roy. 8vo, cloth. 1831 12s

Fine copy on large paper, uncut.

CONTENTS:—History of the Pirates who infested the China Sea, 1807 to 1810—Catechism of the Shamans, or Laws of the Priesthood of Buddha in China.

1812 **Tseu-tsi**, T'ung-su, mit Cu-hi's Commentare nach dem Sing-li tsing-i, Chinese, with Manchu and German Translations and Notes, by W. Grube, 2 parts, 8vo. 1882 6s

1813 **Tsian Dsu Wen**, sive Mille Literae Ideographicae, Opus Sinicum cum Interpretatione Kooraiana in Peninsula Koorai impressum, Ed. Ph. Fr. de Siebold et J. Hoffmann, 2 vols, folio, half morocco. *Lugd. Bat.*, 1833-40 £3 10s

Contains the Chinese text, with Japanese and Korean interlinear text and English and German translations. Only 125 copies were printed.

1814 **Visit** of the Teshoo Lama to Peking, Ch'ien Lung's Inscription, Chinese Text, with English Translation by R. Ludwig, 12mo, pp. 88. *Peking*, 1904 3s 6d

1814* **Vitale** (Baron G.) Chinese Folklore: Pekingese Rhymes, first collected and edited, with Notes and English Translation, 8vo, pp. xvii, 220. *Peking*, 1896 15s

1815 —— Chinese Merry Tales, collected and edited in Chinese: a First Reading Book for Students of Colloquial Chinese, Second Edition, 8vo, pp. viii, 118. *Peking*, 1908 7s 6d

1816 **Wang Keaou Lwan Pih Neen Chang Han**, or the Lasting Resentment of Miss Keaou Lwan Wang: a Chinese Tale founded on fact, translated from the Chinese by Robert Thom, Resident at Canton, sm. 4to, pp. viii, 66, *with a plate*. *Canton*, 1839 15s

1817 —— The same, Die blutige Rache einer jungen Frau, übersetzt, von A. Boettger, 8vo, pp. 111, *with Chinese front.* *Leipzig*, 1847 7s 6d

From the English translation by Thom.

1817* **Wade** (Th. Fr.) The Hsin-Ching-Lu, or Book of Experiments, with the Peking Syllabary, 7 parts, folio. *Hong Kong*, 1859 £2 10s

Contains:—Part I., Chinese text of the Category of T'ien—Part II., Chinese text of the Sheng yü Kwang Hsün—Chapter I., Part III., Chinese text of Exercises in the tones of the Peking Dialect, Chinese and Roman characters side by side; also English translations and the syllabary. Rare work, complete.

1818 —— The same, English Translations, with Notes, folio. *Hong Kong*, 1859 21s

The work is dedicated to M. Th. T. Meadows, author of the famous work on the Rebellion (No. 1477).

1819 **Wa-Kan-San Sai Tu-Ye.**—Enciclopedia Sinico-Giapponese, Notizie estratte per C. Puini, 4to, pp. 84. *Florence*, 1877 7s 6d

1820 **Watters** (T.) Stories of Every-day Life in Modern China, told in Chinese and now done into English, 8vo, pp. viii, 226, cloth. 1896 6s

1821 **Weston** (St.) Siao çu lin, or a Small Collection of Chinese Characters analysed and decompounded, with the English prefixed, in the order of the Alphabet, by way of Introduction to the Language of China, roy. 8vo, *printed on 27 steel plates*, bds. 1812 25s

1822 **Wieger** (L.) Folklore Chinois Moderne, 12mo, pp. 422, *illustrated*, half calf. *Shanghai*, 1909 12s

Chinese text, with French translation.

1823 **Williams** (John) Observations of Comets, from B.C. 611 to 1640, extracted from the Chinese Annals, translated with Introductory Remarks and an Appendix, comprising the Tables necessary for reducing Chinese Time to European Reckoning, and a Chinese Celestial Atlas, 4to, *with 16 plates*, cloth. 1871 £2 2s

See Mayer's Reader's Manual, p. xii.

1824 **Woodbridge** (S. I.) The Golden-horned Dragon King, or the Emperor's Visit to the Spirit World, translated from the Chinese, 8vo, pp. 18. *Shanghai*, 1895 3s

1825 **Ye Ming-shin.**—Translation of an Inscription on a Tablet in the Polo Temple, near Canton, by H. S. Parker, 8vo, pp. 5, extract. 1852 2s

1826 **Y King**, Antiquissimus Sinarum liber, quem ex latina interpretatione P. Regis, edidit J. Mohl, 2 vols, 8vo. *Stuttgart*, 1834 12s

1827 —— The same, Vol. I., 8vo, pp. xvi, 474, bds. 1834 7s

With four Chinese plates.

1828 **Y King**, ou Livre des Changements de la Dynastie des Tscheou, traduit par Philastre, Vol. I., 4to, pp. 490, half calf. *Paris*, 1885 20s

1829 —— Haupt (J. Th.) Auslegung des von dem Stifter und ersten Kaiser des Chinesischen Reichs Fohi hinterlassenen Buches Ye-Kim genant, 12mo, pp. xviii, 212, bds. 1753 24s

1830 —— Schumacher (M. Joh. H.) Die verborgenen Alterthümer der Chineser aus dem uralten canonischen Buche Ye King, 8vo, pp. 208, bds. *Wolfenbüttel*, 1763 15s

1831 **Yuan Hsiang-Fu**.—Those Foreign Devils: a Celestial on England and Englishmen, translated by W. H. Wilkinson, 12mo, pp. xxii, 191, cloth. 1891 5s

1832 **Yu Kiao-Li**. — Two Fair Cousins (The): a Chinese Novel, from the French of M. Abel-Remusat, 2 vols, 8vo, pp. xxxv, 269, 290, bds. 1830 15s
Extremely rare translation.

1833 —— Roman Chinois (traduit par Abel-Remusat), Texte Autographié et publié par J. C. V. Levasseur, with an Introduction in French, 8vo, bds. *Paris*, 1829 12s

1834 **Yü**.—Inschrift des Yü, translated into German, with Notes, by J. von Klaproth, 4to, pp. 42, *with Chinese plate*. *Halle*, 1811 18s

1835 **Yü-Li**, or Precious Records, translated from the Chinese by G. W. Clarke, 8vo, pp. 168, *with Chinese illustrations*, cloth. *Shanghai*, 1897 6s
Being Journal China Branch, R.A.S.

PART VIII.

MONGOLIA, MANCHURIA, TIBET.

GRAMMARS, DICTIONARIES, PHILOLOGY, TRANSLATIONS.

For Texts—see our Catalogue XV.

1836 **Abel-Remusat**.—Notice sur le Dictionnaire intitulé Miroir des Langues Mandchoue et Mongole, 4to, pp. 128, half morocco. *Paris*, 1838 21s
Extrait des "Notices et Extraits des MSS. de la Bibliothèque du Roi."
Includes Mancho-Mongolian texts printed in black and red, with French translations.

1837 —— Recherches sur les Langues Tartares, ou Mémoires sur grammaire et littérature des Mandchous, des Mongols, Ouigours, et des Tibétains Vol. I. (and all), 4to, pp. 51, 398, half vellum. *Paris*, 1820 £2 2s
Fine copy.

1838 **Amyot**.—Dictionnaire Tartare-Mantchou-Francais composé d'après un Dictionnaire Mantchou-Chinois, 3 vols bound in two, 4to, half calf. *Paris*, 1788-90 £3 15s

1839 **Bell** (C. A.) Manual of Colloquial Tibetan, 8vo, pp. xiv, 451, *with a map*, cloth. *Calcutta*, 1905 18s

1840 **Bible**.—Books of Kings, Chronicles, Ezra, Nehemiah and Esther, translated into Mongol by Swan and Stallybrass, in two parts, 4to, bds. *Khodon (i.e. Selenginsk in Siberia)*, 1838-39 8s

1840* —— The same, Books of Joshua to Samuel, translated into Mongol by Swan and Stallybrass, 4to, bds. *Khodon*, 1836 8s

1841 —— New Testament, translated into Mongolian by Swan and Stallybrass, large 8vo, calf. *London*, 1846 8s

1842 **Bimbayeff**. — Russian - Mongolian Manual, entirely in Russian characters (Chalcha Dialect), 12mo, with Tables. *Troitz Kossavsk*, 1910 4s

1843 **Bkah Hgyour**.—Rgya Tch'er Rol Pa (Lalita Vistara), ou Développement des Jeux, contenant l'Histoire du Bouddha Cakya-Mouni ed. par Ph. Ed. Foucaux, Texte tibétain et Traduction franc., 2 vols, 4to. *Paris*, 1847-48 £2 10s

1844 **Cordier** (Paul) Catalogue du Fonds Tibétain de la Bibliothèque Nationale, second part, Index du Bstan-Hgyur, large 8vo, pp. vii, 402. *Paris*, 1909 20s
The first volume will be published shortly.

1845 **Donner** (O.) Sur l'origine de l'Alphabet Turc du Nord de l'Asie, *roy.* 8vo, pp. 71, *with a plate*. *Helsingfors*, 1896 4s

1846 **Duka** (Th.) An Essay on Ugor Languages, 8vo, pp. 67, *with map and Bibliography*. 1889 7s

1847 **Feer** (L.) Textes tirés du Kandjour, 11 parts: being Fragments of the Sacred Books of Tibet, 8vo. *Paris*, 1864-1871 £2 2s
Tibetan, Sanskrit and Pali texts.

1848 **Foucaux** (Ed.) Grammaire de la langue tibétaine, 8vo, pp. xxxii, 231, half calf. *Paris*, 1858 7s 6d

1849 **Gabelentz** (H. C. de la) Élémens de la Grammaire Mandchoue, 8vo, pp. x, 156, *with 6 plates*, half calf. 1832 14s
There is an ink-spot on the index, page 155.

1850 **Gospel of St. Matthew**, in linguam Calmucco-Mongolicam, translatum ab I. J. Schmidt, 4to, calf. *Petropoli*, 1815 7s 6d

1851 **Gesser Chan.**—Die Thaten Bogda Gesser Chan's, des Vertilgers der Wurzel der zehn Uebel in den zehn Gegenden, Eine Ostasiatische Heldensage, translated from the Mongolian into German by I. J. Schmidt, 8vo, pp. 287. *St. Petersburg*, 1839 15s

1852 **Harlez** (C. de) Manuel de la Langue Mandchoue Grammaire, Anthologie et Lexique, 8vo, pp. 232. *Paris*, 1884 14s

The Manchu is in Roman characters only, except the Anthology which is in both.

1853 —— Dergi Hese Jakôn Gûsa de Wasimbuhangge, Extraits traduits, reprint, 8vo, pp. 7. *Leiden*, 1884 2s

1854 **Heeley** (S.) Ellie and the China Lady: a Tibetan Fairy Tale, 12mo, pp. 150, cloth. 1898 3s 6d

1855 **Hoffmann.**—Grammatica Mancese (Manchu) Prima Parte, 8vo, pp. 37. *Florence*, 1883 3s 6d

1856 **Huth** (Dr. G.) Die Inschriften von Tsaghan-Baisin, large 8vo, pp. 63. 1894 4s

Tibetan-Mongolian text, with German translation and notes.

1857 **Ihre** (J.) Lexicon Lapponicum-Suecum-Latinum, cum Indice Suecano-Lapponico, et Grammatica Lapponica, 4to, pp. 30, 716, calf. *Holmia*, 1780 24s

1858 **Jigs-med nam-mk'a.**—Geschichte des Buddhismus in der Mongolei, Part I., Preface Tibetan, Text and Critical German Notes, edited by G. Huth, roy 8vo. 1893 16s

1858* —— The same, Part II., German Translation, 8vo, pp. 32, 456. 1896 30s

1859 **Julg** (B.) Mongolische Marchen, Erzählung aus der Sammlung Ardschi Brodschi, 8vo, pp. 37. 1867 5s

In Mongolian and German.

1860 **Kaulen** (Fr.) Linguæ Mandshuricæ Institutiones, with Chrestomathy and Vocabulary, 8vo, pp. viii, 152, half morocco. 1856 12s 6d

1861 **Koros** (Al Csoma de) Essay towards a Dictionary, Tibetan and English, 4to, pp. xviii, 351, half morocco. *Calcutta*, 1834 35s

Fine copy.

1862 **Lalita Vistare.**—Specimen de Gya-Tcher-Rol-Pa, partie du Chapitre VII. contenant la naissance de Sakya-Muni, Tibetan Text, with French Translation by E. Foucaux, 8vo, half calf. *Paris*, 1841 7s 6d

1863 **Langlès** (L.) Alphabet Mantchou, Third Edition, 8vo, pp. xv, 208, with Tables. *Paris*, 1807 10s

1864 **Leontieff** (A.) Kitaiskoye Ulozheniye: Laws and Constitution of China, translated from the Manchu by A. L. into Russian, Vol. II., 8vo, pp. xvi, 239, half calf. *St. P.*, 1779 15s

This vol includes the Penal Code.

1865 **Lewin** (Major Th. H.) Manual of Tibetan: being a Guide to the Colloquial Speech of Tibet, in a Series of Progressive Exercises, oblong 4to, pp. xi, 176, cloth. *Calcutta*, 1879 21s

The Tibetan in the Native and Roman characters side by side.

1866 **Mollendorff** (P. G.) Manchu Grammar, with Alphabetical Texts, 4to, pp. 53. *Shanghai*, 1892 8s

1867 **Radloff** (W.) Atlas der Alterthümer der Mongolei, Parts I. and II., folio, pp. 20, *with 82 plates und map in portfolio*. *St. P.*, 1892-93 (61-50) £2 10s

Arbeiten der Orchon Expedition.

1868 **Rapson** (E. J.) Specimens of the Kharosthi Inscriptions discovered by Dr. Stein at Niya (Chinese Turkestan), 4to, pp. 18, *with 3 plates*, Transcription and Translation. 1905 4s

1869 **Sandberg** (Gr.) Handbook of Colloquial Tibetan: a Practical Guide to the Language of Central Tibet, roy. 8vo, pp. 372, cloth. *Calcutta*, 1894 28s

1870 **Schiefner** (A.) Heldensagen der Minussinschen Tataren, 8vo, pp. xlvii, 432, half calf. *St. P.*, 1859 12s

Poetical Translations from the Tartar into German.

1871 **Schlegel** (G.) La stèle funéraire du Teghin Giogh et ses copistes et traducteurs chinois, russes et allemands, 8vo, pp. 57, *with Chinese plate*. 1892 4s

1872 **Schmidt** (I. J.) Mongolish-Deutsch-Russisches Würterbuch, 4to, pp. viii, 613, half morocco. *St. P.*, 1835 £3 18s

Fine copy.

1873 —— Die Volksstämme der Mongolen, Part I., pp. 69. *St. Petersburg*, 1834 4s

Consists mostly Translations from the Mongolian. An abstract.

1874 **Schrœter** (F. C. G.) Dictionary of the Bhotanta or Boutan Language; to which is prefixed a Grammar, 4to, pp. 35, 6, 475, half calf. *Serampore*, 1826 30s

1875 **Shajrat ul Atrak**, or Genealogical Tree of the Turks and Tartars, translated by Col. Miles, 8vo, pp. xv, 383, *with map*, cloth. 1838 15s

This work is an abridgment of the Moghul History made by order of Alugh Bey Mirza. The merit of it consists chiefly in the details given of the life and conquests of Chingiz Khan and his descendants.

1876 **Shaw** (R. B.) Sketch of the Turki Language as spoken in Eastern Turkistan (Kashgar and Yarkand), with a Collection of Extracts and Vocabulary, Turki-English, 2 parts, 8vo. *Lahore and Calcutta*, 1875-80 35s

Scarce. Turki was the Language of Emperor Baber.

1877 **Vambery** (H.) Etymolog. Worterbuch der Turko-Tartarischen Sprachen, 8vo, pp. xxiv, 228. 1878 8s

1877* **Vitale** (Baron) and **Sercey** (de) Grammaire et Vocabulaire de la langue Mongole (Dialecte des Khalkhas), 8vo, pp. viii, 68. *Peking*, 1897 4s

1878 **Whitaker** (H.) Eastern Turki as spoken in Turkistan, Grammar Vocabulary, with English Phonetic Pronunciation, 8vo, pp. 22, 22, 15, cloth. *Chaubattia*, 1909 5s

The Turki is in Roman characters.

1879 **WYLIE** (A.) Translation of the Ts'ing wan k'e Mung, a Chinese Grammar of the Manchu Tartar Language, with Introductory Notes on Manchu Literature, 8vo, pp. lxxx, 310, half morocco. Shanghai, 1855 **£3 3s**

*** Fine copy.

1879* **Zwick** (H. A.) Grammatik der West-Mongolischen, das ist der Oirad oder Kalmükischen Sprache, sm. 4to, pp. 147. *Königsfeld*, 1851 25s

Lithographed.

There are also Mongolian Texts and German Translations.

PART IX.

MONGOLIA, MANCHURIA, SIBERIA, TIBET.

HISTORY, TRAVELS, RESEARCH.

1880 **Abel-Rémusat** (M.) Observations sur l'Histoire des Mongols Orientaux de Sanang-Setsen, 8vo, pp. 88, half calf. *Paris*, 1832 12s 6d

1881 **Abulgasi-Bayadur-Chan.**—Histoire généalogique des Tatars, avec de Remarques sur l'Asie septentrionale, *with 2 maps*, 12mo, pp. 814, calf. *Leyde* (1726) 25s

1882 **Annales** de la Congregation de la Mission ou Recueil de Lettres édifiantes, Tome VII., 8vo, pp. xv, 286, *with portrait of J. G. Perboyre martyrisé en Chine*, 1840. *Paris*, 1842 7s

Includes Notice s. la vie et la mort de J. G. Perboyre. Traduction d'une lettre écrite en chinois par des Chrétiens du Hou Pe, &c.

1883 ——— The same, Tome XIII., No. 1. *Paris*, 1848 4s

Includes Rapport s. les Missions en Chine par M. Gabet, Missionnaire en Mongolie.

1884 **Atkinson** (T. W.) Travels in the Regions of the Upper and Lower Amoor and the Russian Acquisitions, large 8vo, pp. xiii, 570, *with map and illustrations*, cloth. *London*, 1860 (pub. 42s) 16s

1885 ——— Oriental and Western Siberia: Narrative of Seven Years' Explorations and Adventures in Siberia, Mongolia, the Kirghis Steppes, Chinese Tartary, and Part of Central Asia, large 8vo, pp. 611, cloth. 1858 16s

1886 **Atkinson** (Mrs.) Recollections of Tartar Steppes and their Inhabitants, 8vo, pp. xvi, 351, *with illustrations*, cloth. 1863 4s

1887 **Baber.**—Talbot (Lieut.-Col. F. G.) Memoirs of Baber, Emperor of India, with an Introduction, Notes and some Account of his Successors, large 8vo, pp. xv, 254, *with numerous illustrations and a map*, cloth. 1909 18s

1888 **Benyowski** (Count M. A.) Memoirs and Travels in Siberia, Kamchatka, Japan, the Liukiu Islands and Formosa, from the Translation of his MS. by W. Nicholson, 8vo, pp. 399, *with portrait*, cloth. 1898 3s 6d

1889 **Bergmann** (B.) Voyage chez les Kalmucks, 8vo, pp. xxviii, 361, *with front. and 8 philological Kalmuck plates*, half calf. *Chatillon*, 1825 9s

Pages 299 to end: Essai sur la fuite des Kalmucks des Bords du Volga.

1890 **Beveridge** (A. J.) The Russian Advance, 8vo, pp. 485, *with 2 maps*, cloth. 1904 10s 6d

Russia on the Pacific, Russia and Japan, Manchuria.

1891 **Bishop** (I. L.) Among the Tibetans, 8vo, pp. 159, *illustrated*, cloth. 1894 2s 6d

1892 **Boulger** (D. C.) Central Asian Questions: Essays on Afghanistan, China and Central Asia, 8vo, pp. xvi, 457, cloth, *with portrait and maps*. 1885 8s

Includes chapters: The Future of China—The Mongols—The Chinese in Central Asia—Russia and China—The Chinese Art of War—Tso Tsung Tang.

1893 **Bretschneider.**—Itinéraires en Mongolie, Traduit du russe par P. Boyer, 8vo, pp. 51. *Paris*, 1893 2s

1894 **Buel** (J. W.) A Nemesis of Misgovernment: Journey of Research to the Countries of Europe for the purpose of observing the different Conditions resulting from the various forms of Republican, Monarchical and Empirical Governments, 4to, pp. 582, *with numerous illustrations*, calf. *Philadelphia*, 1902 12s

Deals especially with Siberia.

1895 **Burrard** (Col. S. G.) and **Hayden** (H.) Sketch of the Geography and Geology of the Himalaya Mountains and Tibet, 3 parts, 4to, *with maps and plates*. *Calcutta*, 1907 15s

Part I., The High Peaks of Asia.
Part II., The Principal Mountain Ranges of Asia.
Part III., The Rivers of the Himalaya and Tibet.

1896 **Bushell** (S. W.) Notes on the Old Mongolian Capital of Shangtu, 8vo, pp. 10, *with a plate*. 1875 2s

1897 **Candler** (E.) The Unveiling of Lhasa, 8vo, pp. xvi, 304, *with map and illustrations*, cloth. 1905 (pub. 15s) 10s

Account of the British Expedition to Tibet.

1898 **Carey** (Wm.) Travel and Adventure in Tibet, including the Diary of Miss Taylor's Journey from Tauchau to Ta-Chian-Lu through the Forbidden Land, 8vo, pp. 285, *with 75 illustrations*, cloth. 1902 7s 6d

1899 **Capus** (G.) A travers le Royaume de Tamerlan (Asie Centrale), Voyage dans la Sibérie Occidentale, le Turkestan, la Boukharie, aux Bords de l'Amou-Daria, à Khiva et dans l'Oust-Ourt, roy. 8vo, pp. xvi, 434, *with 2 maps and illustrations*. *Paris*, 1892 12s 6d

1900 **Catrou** (Père F.) Histoire Generale de l'Empire du Mogol depuis sa fondation sur les Memoires Portugais de M. Manouchi, 16mo, pp. 380, *with map*, calf. *La Haye*, 1708 12s

Tamerlane, Babar, Akbar, Jahanguir, Shah Jahan.

1901 **Chappe d'Auteroche.**—Voyage en Sibérie fait par ordre du Roi en 1761, contenant les Mœurs, les Usages des Russes, la description géograph. de la route de Paris à Tobolsk, l'Histoire naturelle de la même route, &c., *enrichi de cartes géograph. de plans, de gravures qui représentent les Divinités des Calmoucks, &c.*, 2 vols in 3, 4to, half calf. *Paris*, 1768 £4

Vol. III. contains description of Kamtchatka.

1902 **Cobbold** (R. P., *60th Rifles*) Innermost Asia: Travel and Sport in the Pamirs, 8vo, pp. xviii, 354, *with maps and illustrations*, cloth. 1900 15s

Gilgit to Kashgar—Description of Kashgar—Badakshan—Tashkurgan—Kashmir.

1903 **Cochrane** (Capt. J. D.) Narrative of a Pedestrian Journey through Russia and Siberian Tartary, from the Frontiers of China to the Frozen Sea and Kamtchatka, Second Edition, 2 vols, 8vo, half calf, *with map and plates (two of them coloured)*. *London*, 1824 14s

1904 —— The same, New Edition, 2 vols, 16mo, cloth. 1829 5s

1905 —— A Pedestrian Journey through Russia and Siberian Tartary, from the Frontiers of China to Kamtchatka, Second Edition, 2 vols, 8vo, *with maps and plates*, half calf. 1824 14s

Nice copy.

1905* —— The same, Third Edition, 2 vols, 8vo. 1825 8s 6d

1906 —— The same, 2 vols, 16mo, cloth. 1829 3s 6d

1906* **Collins** (P. M.) Voyage down the Amoor, with a Land Journey through Siberia, and Notices of Manchuria, Kamschatka, and Japan, 8vo, pp. 390, *with 4 plates of Ancient Tartar Monuments*, cloth. *New York*, 1860 7s 6d

1907 **Cottin** (Mme.) Elisabeth, ou les Exilés de Sibérie, with an Appendix of Notes, Geographical and Topographical, 8vo, pp. 168, *with map*, calf. 1822 4s

1908 **Cottrell** (C. H.) Recollections of Siberia in 1840 and 1841, 8vo, pp. 12, 410, *with map*, cloth. 1842 7s 6d

Siberia, Language and Religion, History, Life, Relations with China, Trade with Chinese, &c.

1909 **Cunningham** (Al.) Ladak, Physical, Statistical, and Historical, with Notices of the surrounding Countries, large 8vo, pp. xii, 485, *with plates*, half calf. 1854 15s

The copy is defective, 14 plates out of 31, and the maps are missing, a few pages have been repaired or are slightly spotted by ink, the text is quite complete. Special chapters on the People, Religion, and the Language.

1910 **Curtis** (W. E.) Turkestan: "The Heart of Asia," 8vo, pp. 344, *illustrated*, cloth. 1911 12s

Descriptions, geographical and historical.

1911 **Davis** (J. Fr.) Notices of Western Tartary (Sy Yu), 4to, pp. 8. *Reprint*, 1828 2s

1912 **Deasy** (H. H. P.) In Tibet and Chinese Turkestan: being the Record of Three Years' Exploration, *with map and illustrations*, 8vo, pp. xvi, 420, cloth. 1901 12s

1913 **Demidoff** (E.) After Wild Sheep in the Altai and Mongolia, 4to, pp. xii, 324, *with map and 82 illustrations*, cloth. 1900 (pub. 21s) 15s

1914 **Desgodins** (C. H.) La Mission du Thibet de 1855 à 1870, 8vo, pp. iv, 419, *with map.* *Verdun*, 1872 16s

1915 —— The same (without the map) 12s

Contains: Account of the Mission—Geographical Note on Thibet—Administration—Population—Religion—Thibetan Literature—Industry and Arts—Thibetan Trade.

1916 **Dixon** (W.) Free Russia, Fourth Edition, 2 vols, roy. 8vo, *with original illustrations*, cloth. 1870 9s

Journeys from the Polar Sea to the Ural Mountains, including information about Kozaks, Kalmuks, Khirghis, &c.

1917 **Dubeux** (Prof.) et **Valmont** (V.) Tartarie, Belouchistan, Boutan, et Nepal, 8vo, pp. 387, 79, *with maps and plates.* *Paris*, 1848 9s

Being Vol. VI. of l'Univers. Histoire et Description.

1918 **Duncan** (J. E.) A Summer Ride through Western Tibet, 8vo, pp. xviii, 341, *with map and 93 illustrations*, cloth. *London*, 1906 (pub. 14s) 9s

Chapter XV., pages 151-169 deal with Tibetan Music and Poetry.

1919 **Dunmore** (The Earl of) The Pamirs: being a Narrative of a Year's Expedition on Horseback and on Foot through Kashmir, Western Tibet, Chinese Tartary, and Russian Central Asia, 2 vols, 8vo, *with illustrations and maps*, cloth. 1893 14s

1920 **Dutreil de Rhins** (J. L.) et **Grenard** (F.) Mission scientifique de la Haute Asie, 1890-1895: I., Récit du Voyage; II., Le Turkestan et le Tibet, étude ethnographique et sociologique; III., Histoire, Linguistique, Archéologie, 3 vols, 4to, *with 56 plates and atlas of 32 maps*, in folio. *Paris*, 1897-98 £4 4s

1921 **Erman** (Prof. Ad.) Travels in Siberia, including Excursions Northward down the Obi to the Polar Circle, and Southward to the Chinese Frontier, translated from the German by W. D. Cooley, 2 vols, 8vo, cloth. 1848 14s

Includes: Sketches of the Chinese at Maimachin—Information on the Trade between Siberia and Tashkent—The Fisheries of the Obi, &c. An extremely interesting work, enclosed is a list of the Canton Reading Club, 1848.

1922 **Feer** (L.) La Puissance et la Civilisation Mongoles au treizième Siècle, 8vo, pp. 40. *Paris*, 1867 2s 6d

1923 **Francke** (A. H.) History of Western Tibet, 8vo, pp. xiv, 191, *with maps and illustrations*, cloth. 1907 2s 6d

1924 **Felinska** (E.) Revelations of Siberia (by a Banished Lady), edited by Col. Lach Szyrma, 2 vols, 8vo, cloth. 1852 12s

Includes a full description of the country.

1925 **Fleming** (G.) Travels on Horseback to Manchu Tartary: being a Summer's Ride beyond the Great Wall of China, roy. 8vo, pp. xvi, 579, *with map and illustrations*, half calf. 1863 16s

1926 **Fraser** (J. F.) The Real Siberia; together with an Account of a Dash through Manchuria, 8vo, pp. xvi, 279, *illustrated*, cloth. 1902 5s

1927 **Furet** (P.) Lettres sur l'Archipel Japonais et la Tartarie Orientale, 12mo, pp. iv, 120, half morocco. *Paris*, 1860 10s 6d

Includes: Traité de Philosophie Jap., traduit du Japonais.

1928 **Ganzenmüller** (K.) Tibet nach d. Resultaten Geograph. Forschungen früherer und neuester Zeit, 8vo, pp. 132. *Stuttgart*, 1877 3s 6d

1928* **Geddie** (J.) Beyond the Himalayas: a Story of Travel and Adventure in the Wilds of Thibet, 8vo, pp. vi, 256, *with illustrations*, cloth. 1889 5s

---

1929 **GENERAL HISTORY** (A) of the Turks, Moguls and Tartars, vulgarly called Tartars; together with a Description of their Countries, in two vols: I., History of the Tartars, translated from Abu'l Ghazi: II., Account of the Present State of Northern Asia (Grand Tartary and Siberia), translated from the French, with additions, 2 vols, 8vo, with 2 maps, calf. London, 1730 **£3 3s**

*** Fine copy.

1930 **Gilder** (W. H.) Ice-Pack and Tundra: the search for the *Jeannette* and a Sledge Journey through Siberia, 8vo, pp. xi, 344, *with illustrations and maps*, cloth. 1883 (pub. 18s) 10s 6d

Includes: Among the Yakuts.

1931 **Glasfurd** (Major A. I. R.) Sketches of Manchurian Battle-Fields, with a Verbal Description of Southern Manchuria: an Aid to the Study of the Russo-Japanese War, 4to, pp. xiii, 15, *with illustrations, sketches and maps*, cloth. 1910 8s 6d

1932 **Gill** (Capt. Wm., *Roy. Engineers*) The River of Golden Sand: the Narrative of a Journey through China and Eastern Tibet to Burmah, with Introductory Essay by Col. Yule, 2 vols, roy. 8vo, *with illustrations and 10 maps from original surveys*, red half morocco. 1880 32s

Fine copy.

1933 —— The same, Condensed Edition, by C. Baber, *with portrait, map and woodcuts*, 8vo, pp. 232, cloth. 1883 10s 6d

1934 —— Yule (H.) Memoir of Captain W. Gill, *with portraits and plate*, 8vo, cloth. 1884 5s

1935 **Gilmour** (J.) Among the Mongols, 8vo, pp. 383, *illustrated*, cloth. 1888 6s

Learning Mongolian—Life in Mongolia—Mongolian Buddhism—Festivals—Stories, &c.

1936 **Gordon** (General Th. E.) A Varied Life: a Record of Military and Civil Service, of Sport, and of Travel in India, Central Asia and Persia, 1849-1902, 8vo, pp. xvi, 357, *with maps and illustrations*, cloth. 1906 10s 6d

Gordon was second in command Kashgar Diplomatic Mission—Western Tibet.

1937 **Gowing** (L. F.) Five Thousand Miles in a Sledge: a Midwinter Journey across Siberia, 8vo, pp. xix, 257, *with map and illustrations*, cloth. 1889 5s

Vladivostok—Deer Stalking in E. Siberia—Blagovestchensk—Life among the Buriaks—The Baikal, &c.

1938 **Grahame** (F. R.) The Archer and the Steppe, or the Empires of Scythia: a History of Russia and Tartary, from the Earliest Ages till the Fall of the Mongul Power in Europe, in the Middle of the XVIth Century, 12mo, pp. 479, cloth. [1864] 12s 6d

History of Scythia to the Mongol Tartars—From the Mongols to the rise of Timur—History of Timur and his successors. Includes Jenghis Khan, Kublai Khan, Conquest of China.

1939 **Grenard** (F.) Tibet: the Country and its Inhabitants, translated by A. T. de Mattos, 8vo, pp. viii, 373, *with map*, cloth. 1904 10s 6d

Story of the Journey—View of Tibet and its Inhabitants, including economic conditions and religion.

1940 **Harrison** (E. J.) Peace or War East of Baikal? 8vo, pp. 563, *with maps and illustrations*. *Yokohama*, 1910 21s

Contains: Taking of East Siberia, Manchurian Adventure and after, Amur River, Vladivostock and Protection, Russia in North Manchuria, Yellow Peril, Japan in South Manchuria, Japan in Korea, &c.

1941 **Herzen** (Alex.) My Exile in Siberia, 2 vols, 8vo, cloth. 1855 36s

Scarce work.

1942 **Hedin** (Sven) Through Asia, *with nearly 300 illustrations from sketches and photographs by the Author*, 2 vols, large 8vo, cloth. 1898 32s

Contains: A Winter Journey over the Pamirs—The Mustagh Ata and its Glaciers—Across the Takla Makan Desert—Summer Trip to the S. Pamirs—Through Northern Tibet to Peking.

The work is out of print.

1943 —— Trans-Himalaya: Discoveries and Adventures in Tibet, 2 vols, roy. 8vo, pp. xxiii, 436; xvii, 441, *with 10 maps and 388 illustrations*, cloth. 1909 30s

1944 —— Adventures in Tibet, roy. 8vo, pp. xvi, 487, *illustrated*, cloth. 1904 10s 6d

1945 **Hedley** (J.) On Tramp among the Mongols, roy. 8vo, pp. 118, *with map and illustrations*. *Shanghai*, 1906 6s

1946 —— Tramps in Dark Mongolia, roy. 8vo, pp. xii, 371, *with map and illustrations*, cloth. 1910 12s 6d

1947 **Hill** (S. S.) Travels in Siberia, 2 vols in one, 8vo, *with front. and map*, cloth. 1854 10s 6d

Vol. I.—Journey to Tomsk—Irkutsk.
Vol. II.—From Irkoutsk to the Border Towns of China—Kiachta—Maimatchin, with account of the Buriats and Buddhism—The River Lena—Yakutsk—Ochotsk—Kamtschatka.

1948 **Histoire des Mongols**, depuis Tchinguiz-Khan jusqu'à Timour Lane, *avec une carte de l'Asie au XIIIe siècle*, Vol. I. in 2 parts, 8vo, pp. xlvi, 727. *Paris*, 1824 16s

1949 **Histoire des Decouvertes** faites par divers Savans Voyageurs, *with illustrations*, 8vo, Vols. III. to VI., calf. *Berne*, 1779-87 21s

Vols. III., IV.—Voyage en Perse, de Gmelin, with map.
Vol. V.—Voyage d'Omsk à Krasnojarsk situé s. le fleuve de Jenisei (includes Forteresse de la frontière de la Chine—Commerce avec les Chinois).
Vol. VI.—Voyage vers le Baikal, et description de ce Lac (includes Religion des Mongols, with map and plates).

1950 **Hœrnle** (A. F. R.) Report on the British Collection of Antiquities from Central Asia, 2 parts, *with 2 sets of plates and map of Chinese Turkistan*, 8vo. *Calcutta*, 1899-1902 12s 6d

Contents:—Introduction—Coins and Seals (Indo-Chinese, Chinese Scytho-Bactrian, &c.)—Block Prints—Manuscripts—Pottery, &c. Supplement. Dr. Bushell has contributed a note on Chinese Coins.

1951 **Howard** (B. D.) Life with Trans-Siberian Savages, 8vo, pp. vii, 209, cloth. 1893 5s

Interesting volume on the Ainus of Sachalin.

1952 **[Huc]**—A Sojourn at Lha-Ssa, 12mo, pp. 112, cloth. 1906 1s 6d

For Huc's Works—*see* Section V.

1953 **HOWORTH** (Sir H. H.) **History of the Mongols from the 9th to the 19th Century, 4 vols, roy. 8vo, with maps, cloth, scarce. London, 1876-88 £8 10s**

Part I., The Mongols Proper and the Kalmuks.

Part II., The Tartars of Russia and Central Asia.

1953* **Hutton** (James) Central Asia, from the Aryan to the Cossack, large 8vo, pp. viii, 472, cloth. 1875 14s

Early History—The Moghuls—The Tartars—Timour—Baber — Chinese Tartary — Eastern Turkestan—The Ameer of Kashgar.

1954 **Hyakinth** (Mönch) Denkwürdigkeiten über die Mongolei, translated from the Russian into German, *with map of Mongolia and coloured plates*, 8vo, pp. xiv, 426, half calf. 1832 12s

1955 **Imbault-Huart** (C.) Recueil de Documents sur l'Asie Centrale, imp. 8vo, pp. xi, 225, *with 2 maps*, half morocco. *Paris*, 1881 15s

Fine copy. Contains: Insurrection des Toungènes sous Tao-Kwang — Description orographique du Turkestan Chinois—Notices s. les Peuples de l'Asie Centrale. All translated from the Chinese.

1956 **Industries of Russia**, edited by the Dept. of Trade of the Ministry of Finance: Vols. I. and II., Manufactures and Trade, roy. 8vo, pp. liv, 576, cloth. *St. Petersbury*, 1893 8s

Cotton Goods, Silk, Paper, India Rubber, Wood, Metal, Ceramics, &c.

1957 —— Vol. III., Agriculture and Forestry, by the Dept. of Agriculture, Ministry of Crown Domains, roy. 8vo, pp. xxxii, 487, *with coloured maps*, cloth. *St. P.*, 1893 8s

1958 —— Vol. V., Siberia and the Great Siberian Railway, with a General Map by the Dept. of Trade, roy. 8vo, pp. xii, 265, *with a coloured map*, cloth. *St. P.*, 1893 8s

Historical Sketch—Geographical Review—Eastern Original Siberia—Hunting and Fur Industry, &c.

1959 **Jackson** (Dr. A., *of Manchuria*): his Life, by A. J. Costain, 8vo, pp. 187, *illustrated*, cloth. 1911 2s

1960 **James** (H. E. M.) The Long White Mountain, or a Journey in Manchuria, with some Account of the History, People, Administration, and Religion of that Country, 8vo, pp. xxii, 502, *with illustrations and a map*, cloth. 1888 21s

1961 **Jardot** (Capt. A.) Révolutions des Peuples de l'Asie Moyenne, avec carte et tableau synopt., 2 vols, 8vo, pp. 392, 440. *Paris*, 1839 16s

On the Mongols and Chinese in Central Asia. A learned work.

1962 **Jefferson** (R. L.) Roughing it in Siberia, with Account of the Trans-Siberian Railway and the Gold-Mining Industry of Asiatic Russia, 12mo, pp. 252, *with map and illustrations*, cloth. 1897 4s 6d

1963 **Jenghis Khan.**—Abbott (Jacob) History of Genghis Khan, 12mo, pp. 335, *with illustrations and coloured front.*, cloth. 1860 12s

1964 —— Gaubil (R. P.) Histoire de Gentchiscan et de toute la Dinastie des Mongous et Successeurs, Conquérans de la Chine, 4to, pp. iv, 317, *with map*, calf. *Paris*, 1739 £2 18s

Fine copy.

Translation from the Chinese.

1965 —— Histoire du Grand Genghis Khan, premier Empereur des Anciens Mogols et Tartares, traduite et compilée de plusieurs auteurs orientaux et voyageurs européens, avec leurs vies à la fin, par Petis de la Croix, 16mo, pp. xviii, 564, calf. *Paris*, 1711 21s

Includes Translations from Abulcair, Abulfeda, Abulfaraj, Sherefeddin, and others.

1966 —— Suyematz (K.) The Identity of the Great Conqueror Genghis Khan, with the Japanese Hero Yoshitsune, an Historical Thesis, 8vo, pp. 147. *London*, 1879 10s 6d

Privately printed.

1967 —— Temudschin, der Unerschütterliche, Nebst einer geographisch-ethnographischen Einleitung, mit Anmerkungen, von Prof. Fr. Erdmann, 8vo, pp. xiv, 647, fine half red morocco. *Leipzig*, 1862 12s

Being a History of Chengis Khan.

1968 **Johnstone** (H. A.) A Trip up the Volga to the Fair of Nijni-Novgorod, 8vo, pp. viii, 150, *with map and illustrations*, cloth. 1876 4s

With chapters on the Kirghese-Kalmuks.

1969 **Kamtschatka.** — Lesseps (M. de) Travels in Kamtschatka, 1787-88, translated from the French, *with map*, 2 vols, 8vo, half calf. *London*, 1790 10s

The Author was a forefather of "Le Grand Francais."

1970 —— Krascheninnikow (St.) Beschreibung des Landes Kamtschatka Ins Deutsche übersetzt, 4to, pp. 344, *with maps and plates*, bds. *Lemgo*, 1766 21s

1971 **Kawaguchi** (The Shramana Ekai) Three Years in Tibet, *with illustrations*, 8vo, pp. 719, cloth. *Madras*, 1909 (pub. 16s) 12s

Includes a full description of Tibet, History, Government, Religion, Manners and Customs.

1972 **Kennan** (G.) Tent Life in Siberia and Adventures among the Koraks and other Tribes in Kamtchatka and Northern Asia, 8vo, pp. xii, 291, *with map*, cloth. 1871 7s 6d

1973 —— The same, New Edition, imp. 8vo, pp. xix, 482, *with 32 illustrations and maps*, cloth. 1910 10s 6d

1974 **Khondemir.**—Histoire des Khans Mongols du Turkistan et de la Transoxiane, Persian Text, with French Translation, by C. Defrémery, 8vo, pp. 144. *Paris*, 1853 5s

1975 **Kinloch** (A.) History of the Kara Sea Trade Route to Siberia, 8vo, pp. 96. 1898 5s

Privately printed. Efforts to discover the Route—Opening of Trade Intercourse—Economic Condition of Siberia.

1976 **Kinloch** (Col.) Large Game Shooting in Thibet, Himalayas, and Northern India, 4to, pp. vi, 237, *illustrated by photogravures*, cloth. *Calcutta*, 1885 20s

1977 **Kinloch** (A. A., *of the Rifle Brigade*) Large Game Shooting in Thibet and the North-West, Two Series, 4to, *with map and photographs*, cloth. *London*, 1869/76 25s

Concludes with Hints to Travellers and Hints to Sportsmen.

1978 **Knight** (Capt.) Diary of a Pedestrian in Cashmere and Thibet, 8vo, pp. xvi, 385, *with plates and illustrations*, cloth. 1863 10s 6d

Contains a long chapter on the Religions of Thibet.

1979 **Knox** (T. W.) Overland through Asia: Pictures of Siberian, Chinese, and Tartar Life, large 8vo, pp. 608, *with 200 illustrations and a map*, cloth. 1871 15s

Travels and Adventures in Kamtschatka, Siberia, China, Mongolia, Chinese Tartary, with accounts of the Siberian Exiles; their Treatment, Mode of Life—Description of the Amoor River.

1980 **Kotzebue** (A. Von) The most Remarkable Year in the Life of A. Von Kotzebue, containing an Account of his Exile into Siberia, 3 vols, 12mo, half calf. 1806 12s

1981 **Krausse** (A.) Russia in Asia: a Record and a Study, 1558-1899, 8vo, pp. xii, 411, cloth. 1899 18s

The Absorption of Siberia—Russia in China—Conquest by Railway—Russia in Central Asia.

1982 **Krusenstern** (A. J.) Reise um die Welt in 1803-06, auf Befehl S. M. Alexanders I., Vol. II., Part I, 32mo, pp. 294, *with plates*, bds. 1811 6s

This vol contains: Japan, Kamtschatka, Sachalin.

1983 **Kuli Khan.**—History of Nadir Shah, formerly called Thamas Kuli Khan, the Present Emperor of Persia; to which is prefixed a History of the Moghol Emperors, by J. Fraser, 8vo, pp. vi, 234, Index and a Catalogue of Oriental MSS., calf. *London*, 1742 8s

1984 **Kuropatkin** (General A. N.) Kashgaria (Eastern or Chinese Turkestan): Historical and Geographical Sketch of the Country; its Military Strength, Industries and Trades, translated from the Russian by Major Gowan, 8vo, pp. viii, 255, cloth. *Calcutta*, 1882 21s

1985 **Labbé** (P.) Les Russes en Extrême Orient, 12mo, pp. 277, *with map and illustrations*, cloth. *Paris*, 1904 5s

Siberia, The Buddhists, Manchuria, The Khunkhuze, &c.

1986 **Lacouperie** (T. de) The Silver Coinage of Tibet, 8vo, pp. 16, *with plate*. 1882 2s

1987 **Landon** (Perceval) Lhasa: an Account of the Country and the People of Central Tibet and of the Progress of the Mission sent there by the English Government, 1903-04, 2 vols, large 8vo, *with map, illustrations and many plates*, cloth. 1905 (pub. 42s) 30s

1988 **Landor** (A. H. S.) Tibet and Nepal painted and described, sm. 4to, pp. x, 233, *with map and coloured plates*, cloth. 1905 (pub. 10s) 7s 6d

1989 **Landor** (H. S.) In the Forbidden Land: an Account of a Journey in Tibet, 2 vols, *with numerous plates and illustrations*, 8vo, cloth. 1898 (pub. 32s) 12s

1990 **Lansdell** (H.) Chinese Central Asia: a Ride to Little Tibet, 2 vols, 8vo, pp. xl, 456, 512, *with 3 maps and 80 illustrations*, cloth. 1893 32s

A learned work, with a full bibliography of Chinese Central Asia. It includes chapters: Inhabitants of Chinese Turkistan—On Shooting, Fishing, Butterfly-catching—History of Chinese Turkistan—Religious condition in Chinese Turkistan—Kashgar—Yarkand—Khotan—Specimens of Fauna.

1991 —— Through Siberia, 2 vols, 8vo, *with illustrations and maps*, cloth. *London*, 1882 21s

The Urals to Tobolsk—The Obi—Tomsk—Kiachta—Mongolian Frontier at Maimachin—The Buriats—History of the Amur—Manchurian Frontier—The Gilyaks—Kamtschatka—Bibliography of Siberia, &c.

1992 **Lévy** (S.) Le Népal. Etude historique d'un Royaume Hindou, 3 vols, large 8vo, *with many illustrations and 22 plates*, cloth. *Paris*, 1905 30s

The inscriptions on the plates have been romanised and translated into French in the third volume.

1993 **Lee** (H.) The Vegetable Lamb of Tartary: a Curious Fable of the Cotton Plant; added a Sketch of the History of Cotton and the Cotton Trade, 8vo, pp. 112, *illustrated*, cloth. 1887 6s

1994 **Little** (A. J.) Mount Omi and Beyond: a Record of Travel on the Thibetan Border, 8vo, *with map, portrait and 15 illustrations from photographs*, cloth. 1901 7s 6d

1995 **Lynch** (G.) The Path of Empire, roy. 8vo, pp. xix, 257, *illustrated*, cloth. 1903 7s 6d

Korea, Dalny, Port Arthur, Peking, Manchuria, Mongolia, Siberia.

1996 **Map** of Turkestan and the Countries between the British and Russian Dominions in Asia, 4 sheets mounted on cloth in book form, compiled by General Walker. *Dehra Dun*, 1881 12s

1997 **Markham** (C. R.) Narratives of the Mission of George Bogle to Tibet and of the Journey of Thomas Manning to Lhasa, 8vo, pp. 161, 354, *with portrait of Hastings, maps and illustrations*, cloth. 1876 18s

1998 —— The same, Second Edition, 8vo, pp. 165, 362, *with maps and illustrations*, cloth. 1879 21s

Manning was down to 1875 the only Englishman who ever visited Lhasa.

1999 **Marsden** (K.) On Sledge and Horseback to Outcast Siberian Lepers, roy. 8vo, *with portraits, illustrations and a sketch-map*, cloth. 1892 4s

2000 **Marston** (A. W.) The Great Closed Land: a Plea for Tibet, *with map and illustrations*, 4to, pp. xvii, 112, bds. *London*, N.D. 4s

2001 **Meakin** (A. M. B.) A Ribbon of Iron, *with illustrations*, 8vo, pp. 320, cloth. 1900 5s

Life on the Siberian Railway and in Siberia.

2002 **Meignan** (V.) De Paris à Pékin par terre, Sibérie Mongolie, 12mo, pp. x, 391, *illustrated*. *Paris*, 1876 3s 6d

2003 **Millington** (P.) To Lhassa at last, 8vo, pp. 200, *illustrated*, cloth. 1905 3s

2004 **Miscellan** der Russischen und Mogolischen Literatur, Nos. 1 and 2, 8vo, pp. viii, 144, 182. *Riga*, 1802 6s

Includes: Geschichte von Goh Tschihum Khan Kohan (a translation from the Mongol), Part I.

2005 **Muller** (S.) Voyages from Asia to America for completing the Discoveries of the N.-W. Coast of America, with a Summary of the Voyages made by the Russians, translated from the High Dutch by Th. Jeffery. Second Edition, 4to, pp. viii, 120. *London*, 1764 12s

The three maps are missing. The work deals with Kamtschatka, Siberia, Kurill Islands, &c.

2006 **Muller** (G. F.) and **Pallas** (P. S.) The Conquest of Siberia and the History of the Transactions, Wars, Commerce, carried on between Russia and China, from the Earliest Period, 8vo, pp. v, 153, cloth. 1842 10s

2007 **Molloy** (Capt. E.) A Narrative of the Tungani Insurrection in Eastern Turkistan in 1863 A.D., with Notes on the Chinese Rule and on Ameer Yahoob Beg, large 8vo, pp. 28. *Calcutta*, 1874 3s

2008 **Murray** (Hugh) Historical Account of Discoveries and Travels in Asia, from the Earliest Ages to the Present Time, 3 vols, 8vo, *with maps*, cloth. *Edinburgh*, 1820 21s

Includes: Early European Embassies into Tartary—Mission of Rubruquis—Marco Polo—Travels between India and China—Central Asia and Gobi Desert—Tibet—Siberia, &c.

2009 **Nordenskiold** (A. E.) The Voyage of the *Vega* round Asia and Europe, with a Historical Review of previous Journeys along the North Coast of the Old World, 2 vols, 8vo, *with portraits, maps and illustrations*, cloth. 1881 16s

Contains much information on Siberia.

2010 **Norwich** (John, *Bishop of*): My Life in Mongolia and Siberia, from the Great Wall of China to the Ural Mountains, 8vo, pp. 175, *illustrated*, cloth. 1903 2s

With an autograph letter of the Bishop.

2011 **Niemojowski** (L.) Siberian Pictures, edited from the Polish by Major Szulczewski, 2 vols, 8vo, cloth. 1883 9s

Ethnographical Studies, Siberian Fauna, Economic Studies, Habits and Customs.

2011* **Olufsen** (O.) The Emir of Bokhara and his Country: Journeys and Studies in Bokhara (with a Chapter on my Voyage on the *Amu Darya* to Khiva), roy. 8vo, pp. ix, 599, *with a map of Bokhara and numerous illustrations*, cloth. 1911 21s

The Climate, Vegetation, Animals, Inhabitants, Religion, Medresses, Amusements, Diseases, Dress, &c.

2012 **PALAFOX.—History of the Conquest of China by the Tartars, with an Account of the Religion, Manners and Customs of both Nations, first writ in Spanish, now rendred English, 12mo, pp. 588, calf. London, 1671 £4 4s**

2013 **Petermann** (A.) N. Sewerzow's Erforschung des Thian-Schan Gebirgs-Systems, 1867, Nebst Kartograph. Darstellung des Gebietes und der Seenzone des Balkasch-Alakul und Siebenstromlandes, first part, 4to, pp. vi, 60, *with map*. *Gotha*, 1874 6s

2014 **Pratt** (A. E.) To the Snows of Tibet through China, roy. 8vo, pp. xviii, 268, *with illustrations and a map*, cloth. 1892 8s

Contents:—The Yang-tse as far as Ichang—Ichang—Chang Yang—Ta Tsien Lu—Mount Omi—List of Birds collected in China—List of Reptiles and Fishes—List of Lepidoptera.

2015 **Prejevalsky** (Col. N.) From Kulja, across the Tian Shan to Lob Nor, with Introduction by Sir T. Douglas Forsyth, 8vo, pp. xii, 251, *with maps*, cloth. 1879 10s 6d

With notes on the Fauna of the country.

2016 **Price** (J. M.) From the Arctic Ocean to the Yellow Sea: a Journey in 1890-1891, across Siberia, Mongolia, the Gobi Desert, and North China, *with map and 142 illustrations*, 8vo, pp. xxiv, 384, cloth. 1892 12s

2017 **Prinsep** (H. T.) Tibet, Tartary, and Mongolia: their Social and Political Condition and the Religion of Boodh, Second Edition, 8vo, pp. vii, 178, cloth. 1852 7s 6d

2018 **Puini** (C.) Il Tibet (Geografia, Storia, Religione, Costumi), secondo la relazione del P. Ippol. Desideri (1715-21), 8vo, pp. 54, 403. *Roma*, 1904 14s

2019 **Ravenstein** (E. G.) The Russians on the Amur: its Discovery, Conquest, and Colonization, with a Description of the Country, its Inhabitants, &c., 8vo, pp. xx, 467, *with maps and illustrations*, cloth. 1861 (pub. 15s) 10s 6d

2020 **Reclus** (E.) Nouvelle Géographie Universelle, La Terre et les Hommes, Vol. VI., L'Asie Russe, large 8vo, pp. 918, *with 190 maps and 89 illustrations*. 1881 (pub. 30 francs) 20s

Includes Kamtschatka and Sakhalin.

2021 **Raverty** (H. G.) On the Turks, Tartars and Mughals, 8vo, pp. 54. *Reprint*, 1878 3s

2022 **Recueil d'Itinéraires** et de Voyages dans l'Asie Centrale et l'Extrême Orient, large 8vo, pp. 380. *Paris*, 1878 10s

Journal d'une Mission en Corée—Voyageurs Chinois dans l'empire d'Annam, &c.

2023 **Rialle** (G. de) Mémoire sur l'Asie Centrale, son histoire ses populations, roy. 8vo, pp. 108. *Paris*, 1875 4s

Slightly water-stained.

2024 **Rockhill** (Wm. W.) The Land of the Lamas: Notes of a Journey through China, Mongolia, and Tibet, roy. 8vo, pp. 399, *with maps and illustrations*, cloth. 1891 21s

The supplementary notes deal with: Foreign Tribes of Kan su—Early Ethnography of Eastern Tibet—Origin of the Tibetan People—Language of Eastern Tibet, &c.

2025 **Ross** (J.) The Manchus, or the Reigning Dynasty of China: their Rise and Progress, 8vo, pp. xvii, 751, *with maps and illustrations*, cloth. *Paisley*, 1880 18s

2026 **Sakhalien**.—Labbé (P.) L'Isola de Sakalin, roy. 8vo, pp. xix, 215, *with map and illustrations*. *Milano*, 1906 3s 6d

2027 —— Hawes (Ch. H.) In the Uttermost East: Investigations among the Natives and Russian Convicts of the Island of Sakhalin, with Notes of Travel in Korea, Siberia, and Manchuria, 8vo, pp. 478, *with maps and illustrations*, cloth. 1903 (pub. 16s) 10s 6d

2028 **Sandberg** (G.) An Itinerary of the Route from Sikkim to Lhasa, with a Plan of the Capital of Thibet, and a New Map of the Route from Yamdok to Lhasa, 8vo, bds. *Calcutta*, 1901 7s 6d

2029 —— The Exploration of Tibet: its History and Particulars, from 1623 to 1904, 8vo, pp. vi, 324, *with 2 maps*, cloth. *Calcutta*, 1904 10s 6d

2030 **Sarat Chandra Das**.—Journey to Lhasa and Central Tibet, 8vo, pp. 285, *with maps and illustrations*, cloth. 1902 10s 6d

With descriptions of the Country, Customs of the Inhabitants, Festivals, &c.

2031 **Schuyler** (E.) Turkistan: Notes of a Journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara, and Kuldja, 2 vols, roy. 8vo, *with maps and illustrations*, cloth. 1876 16s

Still the standard work on Turkestan.

2032 **Schlagintweit**.—Route Book of the Western Parts of the Himalaya, Tibet, and Central Asia, and Geographical Glossary from the Languages of India and Tibet, 4to, pp. xx, 293, cloth. 1863 21s

Forms Part III. of Mission to India and High Asia.

2033 **Shaw** (R.) Visits to High Tartary, Yarkand, and Kashghar (formerly Chinese Tartary), and Return Journey over the Karakaram Pass, 8vo, pp. xv, 486, *with map and illustrations*, cloth. 1871 8s 6d

2034 **Scully** (T.) A Contribution to the Ornithology of Eastern Turkestan, 8vo, pp. 165, *with 2 maps. Calcutta* 7s 6d

2035 **Shoemaker** (M.) The Great Siberian Railway, from St. Petersburg to Pekin, 8vo, pp. viii, 243, *with a map and illustrations*, cloth. *New York*, 1903 (pub. 8s 6d) 6s

Includes History of Manchuria and the Railway.

2036 **Sibiriacoff** (A.) Zur Frage von den äusseren Verbindungen Sibiriens mit Europa, 8vo, pp. 76. 1910 3s

2037 **Sinnett** (Mrs. P.) Herdsmen and Tillers of the Ground, or Illustrations of Early Civilisation, 12mo, pp. 10, 150, *with 4 plates*, cloth. *London*, 1847 3s 6d

Dealing with Siberia, Tartary.

2038 **Specht** (E.) Etudes sur l'Asie centrale, d'après les Historiens Chinois; Part II., Les Indo-Scythes, 8vo, pp. 82. *Paris*, 1897 3s

2038* **Stadling** (J.) Through Siberia, 4to, pp. xvi, 316, *with illustrations and 2 maps*, cloth. 1901 10s 6d

The Steppes of W. Siberia—The Heart of Siberia—The Forest Region—The Buriatic Steppe—On the Natives, their Customs and Ceremonies.

2039 **STEIN (M. A.) Ancient Khotan: Detailed Report of Archæological Explorations in Chinese Turkestan, carried out and described under the order of H.M.'s Indian Government, 2 vols, 4to, cloth 1907 (pub. £5 5s) £4 10s**

Vol. I., Text, with descriptive List of Antiquities and 72 illustrations.

Vol. II., Plates.

2040 **Stein** (M. A.) Notes on Ou-K'ong's Account of Kaçmir, 8vo, pp. 32. 1896 2s 6d

2041 —— Sand-Buried Ruins of Khotan: Narrative of a Journey of Archæological and Geographical Exploration in Chinese Turkestan, 8vo, pp. 40, 503, *with map and illustrations*, cloth. 1904 (pub. 21s) 16s

2042 —— Preliminary Report on a Journey of Archæological and Topographical Exploration in Chinese Turkestan, 4to, pp. 71, *with fine plates*, cloth. 1901 6s

2043 —— Ruins of Desert Cathay: Personal Narrative of Explorations in Central Asia and Westernmost China, 2 vols, roy. 8vo, *with numerous illustrations, coloured plates and maps*, cloth. 1912 £2 2s

2044 **Sport in Ladakh.**—Five Letters from *The Field*, by F. E. S. A., *illustrated from photographs*, 4to, pp. 32, *with plates*, cloth. 1895 5s

2045 **Strahl** (Ph.) Geschichte des Russischen Staates, 6 vols, 8vo, half morocco. 1832-1860 36s

Vol. II. deals with the Tartars from 1224-1505, including Tchengis Khan.
Vol. III. deals with the Tartars of the Crimea, of Kasan and the Conquest of Siberia.
Vol. IV. includes the Turkish War in 1711, the Persian War, 1722.
Vol. VI. includes the Conquest of Crimea—The Caucasus, Persia, Georgia—Turkish Affairs till 1788.

2046 **Strahlenberg** (Ph. J.) An Historico-Geographical Description of the North and Eastern Parts of Europe and Asia, more particularly of Russia, Siberia and Great Tartary, with a Polyglot Table of the Dialects of 32 Tartarian Nations and a Vocabulary of the Kalmuck Mungalian Tongue, 4to, pp. xii, 463, *with plates, including one map*, calf. 1738 21s

2047 **Tamerlan.**—(Timour) [or Tamerlane] Institutes, Political and Military, written originally in the Mogul Language and first translated into Persian by Abu Taulib Alhusseini, and thence into English by Major Davy and J. White, 4to, pp. li, 408, 1x, *with portrait*, calf. *Oxford*, 1783 18s

Persian and English, with a complete index.

2048 —— Alhacen. Histoire du Grand Tamerlan, Traduit de l'Arabe par de Sainctyon, 18mo, pp. 393, full calf. *Amsterdam*, 1678 36s

2049 —— Chereffedin Ali.—History of Timur Bec, known by the name of Tamerlain the Great, Emperor of the Moguls and Tartars: being an Historical Journal of his Conquests in Asia and Europe, translated from the Persian, with Historical Notes, by Petis de la Croix, 2 vols, 8vo, calf. 1723 £2 2s

2050 —— Margat.—Histoire de Tamerlan, Empereur des Mogols et Conquérant de l'Asie, 2 vols, 16mo, calf. *Paris*, 1739 18s

2051 **Tartary.**—Divertimento para hum Quarto de Hora Historia de Tartaria, Recommandaveis pela sua Galantaria, Critica judiciosa e Moralidade, 2 vols in one, 4to, pp. 266, 307, calf. *Lisboa*, 1782-83 £2 15s

Includes: History of Shems-Eddin—Sheref Eddin Ostûm Ochassey, King of China.

2052 **Taylor** (A. R.) Pioneering in Tibet, 8vo, pp. vi, 78, *with map and illustrations*, cloth. N.D. 2s 6d

2053 **Thonneller** (J.) Dictionnaire géographique de l'Asie Centrale: I., Description du Khanat de Khokand, 4to, pp. 54. *Paris*, 1869 5s

The names are given in Chinese, Manchu and Arabic.

2054 **Tilley** (H. T.) Japan, the Amoor and the Pacific, roy. 8vo, pp. xii, 405, *illustrated*, cloth. *London*, 1861 5s

Description of Japan and the Territory lately added to Russia at the mouth of the Amoor.

2055 **Timkowski** (G.) Travels of the Russian Mission through Mongolia to China, and Residence in Peking in 1820-1821, with Corrections and Notes by J. Klaproth, 2 vols, roy. 8vo, *with maps, plates*, bds., *fine copy*. 1827 14s

2056 **Tornau** (Baron N.) Atlas of Siberia and Turkestan, in Russian, with letterpress, folio, pp. 22, *with* 12 *maps* and some Statistical Tables. *St. P.*, 1908 3s 6d

2057 **Trotter** (Capt. H.) Geographical Results of the Mission to Kashgar in 1873-74, 8vo, pp. 62, *with large map*, cloth. ca. 1863 7s 6d

There is no title-page. A Chinese visiting card is enclosed.

2058 **Turner** (S.) Siberia: a Record of Travel, Climbing and Exploration, 8vo, pp. xxiv, 420, *with 2 maps and illustrations*, cloth. 1905 (pub. 21s) 16s

2059 **Turnerelli** (E. T.) Kazan, the Ancient Capital of the Tartar Khans, with an Account of its Tribes and Races, 2 vols, 8vo, *with 2 plates*, cloth. 1854 7s 6d

Contents:—The Tartar Town and its Inhabitants—Festivals of the Tartars, &c.

2060 **Tyacke** (Mrs. R. H.) How I shot my Bears, or Two Years' Tent Life in Kullu and Lahoul, 8vo, pp. xi, 318, *with illustrations and map*, cloth. 1893 4s

2061 **Ular** (A.) A Russo-Chinese Empire, 8vo, pp. 29, 336, cloth. 1904 5s

Russo-Chinese relations and intimacy—Manchuria and Mongolia—Description of Chinese Civilisation defending the Chinese against Western contempt, &c.

2062 **Verestchagin** (Vass., *Painter, Soldier, Traveller*) Autobiographical Sketches, edited by F. H. Peters, 2 vols, 8vo, *illustrated after drawings by the Author*, cloth. 1887 12s

Contents:—Notes on a Journey in Trans-Caucasia—Notes on a Journey through Central Asia—India, including Cashmere and Ladak—In Siberia.

The Author was the famous painter who perished with the battleship *Petropavlovsk* at Port Arthur.

2063 **Vambéry** (A.) Travels in Central Asia: being the Account of a Journey from Teheran across the Turkoman Desert on the Eastern Shore of the Caspian to Khiva, Bokhara and Samarcand, performed in the year 1863, 8vo, pp. xvii, 443, cloth. 1864 12s

2064 ——— History of Bokhara, from the Earliest Period down to the Present, composed for the first time after Oriental known and unknown Historical MSS., Second Edition, 8vo, pp. xxxv, 414, cloth. 1873 12s 6d

Includes the Mongol Invasions—Jenghiz Khan and his Successors—Timur, his Court and Capital.

2065 **Vsévolojsky** (N. S.) Dictionnaire géographique-historique de l'Empire de Russie, Second Edition, 2 vols, 8vo, half calf. *Moscow*, 1823 12s

Contenant le Tableau Polit. et statist. de ce vaste empire, les dénominations, les divisions des contrées, villes, bourgs—Productions naturelles—Commerce—Moeurs, coutumes.

The work includes Siberia and Central Asia.

2066 **Waddell** (Major L. A.) Among the Himalayas, 8vo, pp. viii, 452, *with map and illustrations*, cloth. 1900 10s 6d

Sikkhim, Bhutan, Tibet. Includes some Lepcha Songs and Music.

2067 **Wegener** (Dr. G.) Tibet und die englische Expedition, 8vo, pp. 147, *with 2 maps and 8 plates*. 1904 3s

2068 **Wellby** (Capt. M. S.) Through Unknown Tibet, roy. 8vo, pp. xiv, 440, *with map and illustrations*, cloth. 1898 (pub. 21s) 12s 6d

2069 **Whigham** (H. J.) Manchuria and Korea, 8vo, pp. 245, *with map and illustrations*, cloth. 1904 7s 6d

2070 **Whittingham** (Capt. B.) Notes on the late Expedition against the Russian Settlements in Eastern Siberia, and of a Visit to Japan and to the Shores of Tartary, and of the Sea of Okhotsk, 8vo, pp. xv, 300, *with map*, cloth. 1856 7s 6d

2071 **Wilson** (A.) The Abode of Snow: Observations on a Journey from Chinese Tibet to the Indian Caucasus through the Upper Valleys of the Himalaya, 8vo, pp. xxvi, 475, *with map and front.*, half calf. 1875 12s

2072 ——— The same, Second Edition, 8vo, pp. xxviii, 436, *with a plate and a map*, cloth. 1876 7s 6d

2073 **Windt** (H. de) From Pekin to Calais by Land, roy. 8vo, pp. 285, *with illustrations and map*, cloth. 1892 7s 6d

Uncut copy. Peking to Kalgan—The Desert of Gobi—Urga to Kiakhta—To Irkutsk—Tomsk.

2074 **Yakoob Beg.**—Ameer of Kashgar: his Life, by D. C. Boulger, 8vo. pp. xii, 344, *with map*, cloth. 1878 12s 6d

Includes Description of Kashgar, geograph., histor., ethnogr.—Conquest of Kashgar by China, &c.

2075 **Younghusband** (Capt. F.) Among the Celestials: a Narrative of Travels in Manchuria, across the Gobi Desert, through the Himalayas to India, 8vo, pp. 251, *illustrated*, cloth. 1898 7s 6d

2076 —— The Heart of a Continent: Narrative of Travels in Manchuria across the Gobi Desert through the Himalayas, the *Pamirs*, 1884-94, 8vo, pp. xvii, 409, *with illustrations and maps*, cloth. 1896 (pub. 21s) 14s

One map of N.-W. India is missing.

2077 **Younghusband** (Sir Fr.) India and Tibet: a History of the relations which have subsisted between the two Countries from the Time of Warren Hastings to 1910, with a particular account of the Mission to Lhasa of 1904, 8vo, pp. xvi, 455, cloth. 1910 21s

PART X.

RUSSO-JAPANESE WAR.

2078 **Album** (The): containing the Photographs and Pictures regarding the Russo-Japanese War, with Explanatory Text in Japanese, Chinese, and English, Vols. I. and IV., oblong folio, cloth. *Tokyo*, 1905 21s

2079 **Asiaticus.**—Die Kaempfe in China, in militär. & polit. Beziehung, 3 parts, 8vo. *Berlin*, 1900/1 6s

2080 **Brassey's** Naval Annual, 1905, *with illustrations*, imp. 8vo, pp. vi, 525, cloth. *Portsmouth*, 1905 12s

This vol contains the Russo-Japanese Naval Campaign. The Editor writes, "Owing to the Russo-Japan War the History of the past year will prove more interesting to naval men than that of any year since the 'Naval Annual' was published."

2081 **Brindle** (E.) With Russian, Japanese, and Chunchuse: the Experiences of an Englishman during the Russo-Japanese War, 8vo, pp. x, 210, cloth. 1905 6s

2082 **Brooke** (Lord) An Eye-Witness in Manchuria, 8vo, pp. viii, 312, cloth. 1905 7s 6d

2083 **Cassell's** Russo-Japanese War, 3 vols, 4to, *with numerous illustrations*, half morocco. *London*, N.D. £2

2084 **Cassell's** History of the Russo-Japanese War, Vols. I. and II., 4to, *with many illustrations*, cloth. *London*, 1905 21s

Special edition.

2085 **Duquet** (A.) La Faillite du Cuirassé, 12mo, pp. 400. *Paris*, 1906 3s

On the Russo-Japanese War.

2086 **Fraser** (D.) A Modern Campaign, or War and Wireless Telegraphy in the Far East, 12mo, pp. 332, *with 24 illustrations and 4 maps*, cloth. *London*, 1905 5s

2087 **Grew** (E. Sharpe) War in the Far East: a History of the Russo-Japanese Struggle, Vols. I. and II., 4to, *with maps and numerous plates*, cloth. *London*, 1905 20s

2088 **Kvitka** (Col. A.) Journal d'un Cosaque du Transbaïkal Guerre Russo-Japonaise, 1904-05, large 8vo, pp. 403, *with map and illustrations*. *Paris*, 1908 16s

2089 **Lanessan** (J. L., *Ministre de la Marine*) Les Enseignements maritimes de la guerre Russo-Japonaise, 12mo, pp. xiii, 273. *Paris*, 1905 3s

2090 **Lawrence** (T. J.) War and Neutrality in the Far East, Second Edition, 8vo, pp. xiii, 301, cloth. 1904 5s

During the Russo-Japanese War.

2091 **Nojine** (E. K.) The Truth about Port Arthur, translated from the Russian by Capt. Lindsay, 8vo, pp. 395, *with map and illustrations*, cloth. 1908 (pub. 15s) 12s

2092 **Norregard** (B. W.) The Great Siege: the Investment and Fall of Port Arthur, 8vo, pp. 318, *illustrated*, cloth. 1906 10s 6d

2093 **Prève** (C.) Tchemoulpo. Un Poème, 8vo, pp. 8. *Moscow*, 1904 1s

2094 **Reports** of U.S.A. Military Observers attached to the Armies in Manchuria during the Russo-Japanese War, Vol. III., by Major Kuhn; Vol. IV., by Major Lynch; Vol. V., by Col. McClernand; 3 vols, *with many maps and plates*. *Washington*, 1906/7 21s

2095 **Russo-Japan War.**—Der japanisch-russische Seekrieg, 1904/5, Amtliche Darstellung des japanisches Admiralstabes, übersetzt, Vol. I., large 8vo, pp. 275, *with 8 maps*. 1911 8s

Vol. I. deals with the Fight with the Russian Squadron at Port Arthur (Ryojun.)

2096 **Tretyakov** (Lieut.-Gen. N. A.) My Experiences at Nan Shan and Port Arthur with the Fifth East Siberian Rifles, translated by Lieut. A. C. Alford, 8vo, pp. xvi, 304, *with maps and illustrations*, cloth. 1911 12s 6d

2097 **War in the Far East (The)**, 1904-05, by the Military Correspondent of the *Times*, roy. 8vo, pp. xvi, 656, *with portraits and numerous maps and plans*, cloth. 1905 17s 6d

PART XI.

KOREA,

including GRAMMARS AND DICTIONARIES.

2098 **Arnous** (H. G.) Korea, Märchen und Legenden, 8vo, pp. 146, *illustrated*. *Leipzig*, N.D. 4s

2099 **Carles** (W. R.) Life in Corea, 8vo, pp. xiv, 317, *with map and illustrations, mostly by Korean Artists*, cloth. 1888 10s 6d

2100 **Cavendish** (Capt. A. E. J.) Korea and the Sacred White Mountain: being an Account of a Journey in Korea in 1891, roy. 8vo, *with 2 maps and 40 illustrations*, cloth. 1894 12s 6d

2102 **Chaillé-Long** (Col.) La Corée ou Tchosen (La Terre du Calme Matinal), 4to, pp. 73, *with illustrations by Korean Artists*. *Paris*, 1894 6s

2103 **Courant** (M.) Bibliographie Coréenne, Tableau littéraire de la Corée, contenant la nomenclature des ouvrages publiés dans ce pays jusqu'en 1890, avec description des principaux, Vol. III. (Books VII. to IX.), roy. 8vo, pp. vii, 446, and Indices, pp. 177, *with plates and maps*. *Paris*, 1897 20s

Book VIII. contains Religions — Taoism and Buddhism.

Vols. I. and II. can also be supplied.

2104 —— Supplément à la Bibliographie Coréenne (jusqu'en 1899), large 8vo, pp. x, 122. *Paris*, 1901 6s

2105 —— Souvenir de Seoul, Corée, Le Pavillon Coréen au Champ de Mars, Paris, 1900, 4to, pp. viii, *with 24 plates*. 1900 2s

Pictures of Prince Hi Hoa—Prince Yi Tchai-Soun—The Emperor's Throne—Palace of Seoul—Pictures of Korean Life.

2106 **Crémazy** (L.) Le Code Pénal de la Corée, imp. 8vo, pp. xx, 182. *Séoul*, 1904 25s

A translation from the Korean, with Analysis and a complete Index in French.

2107 **Gale** (Jas. S.) Korean-English Dictionary, large 8vo, pp. vii, 1096, 64, half calf. *Yokohama*, 1897 £3 2s

2108 **Griffis** (W. E.) The Unmannerly Tiger, and other Korean Tales, 8vo, pp. xi, 155, *illustrated*, cloth. *York*, 1911 5s

2109 —— Corea, the Hermit Nation, 8vo, pp. xxiii, 462, *with maps and illustrations*, cloth. 1882 12s 6d

Ancient and Mediæval History—Political and Social Corea—Modern and Recent History.

2110 —— The same, Sixth Edition, revised and enlarged, 8vo, pp. xxxi, 492, *with maps and illustrations*, cloth. *New York*, 1897 12s 6d

Ancient and Mediæval History—Political and Social Corea—Modern and Recent History.

2111 —— The same, Seventh Edition, revised, 8vo, pp. 512, *with maps and illustrations*, cloth. 1905 12s 6d

CONTENTS.—Ancient and Mediæval History—Political and Social Corea—Modern and Recent History, with concluding chapters on the War with Russia.

2112 **Hall** (Capt. B.) Voyage to Corea and the Island of Loo-Choo, 16mo, pp. 259, *with map and illustrations*. 1820 3s 6d

2113 —— Account of a Voyage of Discovery to the West Coast of Corea and the Great Loo-Choo Island, 4to, *with plates (some coloured) and maps*, and a Vocabulary of the Loochoo Language. 1818 12s

2114 **Hamilton** (A.) Korea, roy. 8vo, pp. 309, *with map and 100 illustrations*, cloth. *London*, 1904 (pub. 15s) 9s

2115 **Imbault-Huart**. — Manuel de la Langue Coréenne parlée (Introduction grammaticale, Phrases et Dialogues, Recueil des mots les plus usités), 8vo, pp. 103. 1889 12s

The Korean is in Native and Roman characters.

2116 **Independent** (The): a Journal of Korean Commerce, Politics, Literature, History and Art, Vol. I., Nos. 3 to 28, 31 to 33, 38, 41, 42, 44, 45, 46, 48, 49, 52, 55, 60, 61, 66, 67, 70 to 73, 90, 109, 110, 112, 115, 116—Vol. II., Nos. 28, 29, 32 to 39, 147—Vol. IV., Nos. 19, 20, 22. *Seoul*, 1896/99 25s

In Korean and English.

2117 **Korea Woman's Conference**, Fifth and Sixth Reports, 8vo. *Seoul*, 1903/04 4s

2118 **Koto** (B.) and **Kanazawa** (S.) Catalogue of the Romanized Geographical Names of Korea, 8vo, pp. 88, cloth. *Tokyo*, 1903 4s

2119 **Lacouperie** (T. de) The Miryeks or Stone Men of Korea, 8vo, pp. 7, *with plate*. *Reprint*, 1887 2s

2120 **Longford** (Jos. H.) The Story of Korea, 8vo, pp. viii, 401, *with 33 illustrations and 3 maps*, cloth. 1911 10s 6d

2121 **M'Leod** (J.) Voyage of H.M.'s Ship *Alceste* along the Coast of Corea to the Island of Lewchew, with an Account of her subsequent Shipwreck, Second Edition, roy. 8vo, pp. 323, *with five coloured plates and a portrait*, half bound. 1818 10s 6d

2122 **Oppert** (E.) A Forbidden Land: Voyages to the Corea, 8vo, pp. xix, 349, *with 2 charts and 21 illustrations*, cloth. 1880 (pub. 21s) 15s

With an account of its geography, history, productions and commercial capabilities. A vocabulary English-Korean is added.

2123 **Portrait** of the Emperor of Korea, published by *Vanity Fair*, folio 5s

Printed in colours.

2124 **Tayler** (C.) Koreans at Home: Impressions of a Scots Woman, 4to, pp. 80, *with coloured and other plates*, cloth. 1904 3s 6d

2125 **Trade Report** and Annual Returns of Trade, 1901: Chemulpo, Chinnampo, Fusan, Kunsan, Masampo, Mopko, Songchin, Wonsan, 8 parts, 4to. 1901 12s 6d

2126 **Treatises, Regulations, &c.**, between Korea and other Powers, 1876-89, published by order of the Inspector-General of Customs, 4to, pp. viii, 386, cloth. *Shanghai*, 1891 25s

In Chinese, with respective translations. An English translation is added to every Treaty.

2127 **Treaty of Friendship, &c.**, between Corea and Austria-Hungary, in English and Chinese, 4to, pp. 28. *Tokyo*, 1892 5s

2128 **Underwood** (H. G.) Concise Dictionary of the Korean Language, Korean-English and English-Korean, 8vo, half calf. 1890 21s

2128* —— The same, Korean-English Part only. 1890 10s 6d

The Korean is in the Native characters.

2129 **Tsian Dzu Wen**, sive Mille Literæ Ideographicæ, Opus Sinicum cum interpretatione Kooraiana, in peninsula Koorai impressum, Ed. F. Siebold, folio *Lugd. Bat.*, 1833-40 £3 10s

PART XII.
FORMOSA.

2130 **Articles** (The) of Christian Instruction in Favorlang-Formosan, Dutch and English from Vertrecht's MS. of 1650, with Happart's Favorlang Vocabulary, edited by W. Campbell, 4to, pp. xix, 199, cloth. 1896 10s 6d

2131 **Campbell** (W.) Account of Missionary Success in the Island of Formosa, republished from the 1650 Edition, with copious Appendices, 2 vols, *with map and portraits*, 8vo, cloth. 1889 16s

2132 —— Formosa under the Dutch, described from Contemporary Records, sm. 4to, pp. xiv, 629, *with front.*, cloth. 1903 12s

Contains a large bibliography of Formosa.

2133 **Davidson** (J. W.) The Island of Formosa, Past and Present: History, People, Resources and Commercial Aspects; Tea, Camphor, Sugar, Gold, Coal, Sulphur, Economical Plants, and other Productions, large 8vo, pp. 646, xxviii, and Index of 46 pages, *with maps and illustrations*, cloth. *Yokohama*, 1903 25s

2134 **Grant** (W. R. O.) On the Birds of Hainan (Formosa), and Crowley (P.) On the Butterflies collected in the Interior of Hainan: Two Articles in Proc. Zoolog. Soc., 8vo, pp. 55, *with 3 coloured plates.* 1900 6s

2135 **Imbault-Huart** (C.) L'Ile Formose, Histoire et Description, with a Bibliographical Introduction by H. Cordier, 4to, pp. lxxxiv, 323, *with maps and plans and numerous illustrations*, half morocco. *Paris*, 1893 £1 14s

Very fine copy.

2136 **Johnston** (J.) China and Formosa: the Story of the Mission of the Presbyterian Church, roy. 8vo, pp. xvi, 400, *with maps and illustrations*, cloth. 1897 5s

2137 **Hughes** (Mrs. Th. F.) Among the Sons of Han: a Six Years' Residence in China and Formosa, roy. 8vo, pp. 314, *with map*, half bound. *London*, 1881 12s

2138 **Lobscheid** (W.) The Political, Social, and Religious Constitution of the Natives on the W. Coast of Formosa, before and during the Occupation by the Dutch, translated from the Dutch, 8vo, pp. 7. *Hongkong*, 1880 3s 6d

2139 **Pickering** (W. A.) Pioneering in Formosa: Recollections of Adventures among Mandarins, Wreckers, and Head-Hunting Savages, with an Appendix on British Policy, and Interests in China and the Far East, roy. 8vo, pp. xvi, 283, *illustrated*, cloth. 1898 (pub. 16s) 10s 6d

2140 **Takekoshi** (Yosaburo) Japanese Rule in Formosa, translated by G. Braithwaite, 8vo, pp. xv, 342, cloth. *London*, 1907 10s 6d

2141 **Psalmanaazaar** (G.) Historical and Geographical Description of Formosa, giving an Account of the Religion, Customs, Manners, &c., of the Inhabitants, 8vo, pp. 288, *with map and illustrations*, calf. *London*, 1705 10s 6d

---

PART XIII.
INDO-CHINESE
GRAMMARS, DICTIONARIES, PHILOLOGY.

2142 **Aubaret** (G.) Grammaire Annamite, suivie d'un Vocabulaire français-annamite et annamite-français, large 8vo, pp. viii, 597, half morocco. 1867 18s

The Annamese is in Roman characters.

2143 **Aymonier** (M.) Cours de Cambodgien, folio, pp. 214. *Saigon*, 1875 20s

2144 **Aymonier** (E.) Vocabulaire Cambodgien-français, folio, pp. iv, 158. *Saigon*, 1874. *Scarce* 25s

In Roman and native characters.

2145 —— Les Inscriptions modernes d'Angkor Vat, Preah Pean, Bakan et la grande Inscription, 8vo, pp. 71, reprint. 1900 3s

2146 **Barth** (A.) Stèle de Vat Phou, près de Bassac (Laos), large 8vo, pp. 6, *with a plate*. *Hanoi*, 1902 2s

2147 —— Inscription Sanscrite du Phou Sokhon (Laos), large 8vo, pp. 5. *Hanoi*, 1902 2s

Reprint.

2148 **Bradley** (C. B.) The Oldest-known Writing in Siamese: the Inscription of Phra-Ram Khamhaeng of Sukhothai, 1293 A.D., 4to, pp. 64, *with 4 plates*. *Bangkok*, 1909 6s

2149 **Cabaton** (A.) L'Inscription Chame de Bien-Hoa, large 8vo, pp. 4. *Hanoi*, 1904 2s

2150 **Cua** (Paulus) Sach quan Che des Titres civils et militaires français, avec leur Traduction en Quoc-Nga, Les 6 Ministres de l'Annam et leur Composition, Organisation civile et milit., 8vo, pp. 94. *Saigon*, 1888 5s

2151 **Esquirol** (J.) et **Williatte** (G.) Essai de Dictionnaire Dioi-Français, Reproduisant la langue parlée par les tribus Thai de la haute Rivière de l'Ouest suivi d'un Vocabulaire Français-Dioi, 8vo, pp. lvi, 670. *Hongkong*, 1908 21s

2152 **Finot** (L.) Notes d'Epigraphie, 6 parts in 4, large 8vo, pp. 91, *with 3 plates*, reprints. *Hanoi*, 1902-04 10s

Contents.—Part I., Deux nouvelles inscriptions de Bhadravarman Ier de Champa—Part II., Inscription sanskrite de Say-fong (Laos)—Part III., Stèle de Çambhuvarman—Part IV., Inscription de Thma-Krê (Cambodge)—Part V., Panduranga—Part VI., Inscription du Quang-nam. Texts and Translations.

2153 —— Notre Transcription du Cambodgien, large 8vo, pp. 15. *Hanoi*, 1902 2s 6d

Reprint.

2154 **McFarland** (S. G.) English-Siamese Dictionary, Fifth Edition, revised and enlarged, pp. 896. *Bangkok*, 1919 16s

2155 **Manuel** de Conversation Française-Annamite, Sach Tập Nói Chuyện Tiếng Langsa, 8vo, pp. v, 194. *Saigon*, 1887 5s

The Annamese is in Roman characters.

2156 **Michels** (A. des) Dialogues en Langue Cochinchinoise, 8vo, pp. 24. *Paris*, 1869 3s

Throughout in Chinese characters.

2157 —— Discours à l'Ouverture du Cours de Cochinchinois à la Sorbonne, 8vo, pp. 44. *Paris*, 1869 2s

2158 **Notions** pour servir à l'étude de la langue annamite, par J. M. J., 8vo, pp. 381. *Tân Dinh*, 1878 7s 6d

2159 **Pallegoix** (D. J. B.) Dictionarium Linguæ Thai, sive Siamensis, folio, pp. 897. *Paris*, 1854 £4 10s

Very scarce.
Siamese-Latin-French-English Dictionary.

2160 **P.G.V.** — Dictionnaire Franco-Tonkinois illustré, 8vo, pp. ii, 405. *Hanoi*, 1898. *Scarce* 14s 6d

2161 **Ravier** (H.) Dictionarium Latino-Annamiticum completum, 4to, pp. xii, 1270, 72, half calf. *Ninh Phu*, 1880 £2 10s

The Annamese is in Roman characters.

2162 **Taberd** (I. J.) Dictionarium Latino-Annamiticum & Annamitico-Latinum, 2 vols, 4to. *Serampore*, 1838. *Rare* £2 15s

The Annamese is in the Chinese and Roman character.

2163 **Truong-Vinh-Ky** (J. B.) Guide de la Conversation Annamite, Sach Tap Noi Chuyen Tieng Annam Va Tieng Langsa, 8vo, pp. 116, half calf. *Saigon*, 1882 12s

The Annamite in Roman type, WITH MANUSCRIPT TRANSCRIPTION IN ANNAMITE CHARACTERS.

PART XIV.

INDO-CHINA AND SIAM.

TRAVELS, HISTORY, &c.

(*See also* CAT. XXIII. MALAYA.)

2164 **Affaires** (les) en Indo-Chine, Conquête & Administration du Tonkin, 8vo, pp. 45. *Paris*, 1884 2s 6d

2165 **Annuaire** de la Cochinchine pour l'année, 1880, 8vo, pp. 118. *Saigon*, 1879 6s

2166 **Antonio** (J.) Guide Book to Bangkok and Siam, 8vo, pp. 105, *with plan and illustrations*, cloth. *Bangkok*, 1904 6s

Includes a short Siamese Vocabulary.

2167 **Aumoitte** (A.) Tong-King, de Hanoi à la Frontière de Kouang-Si (Provinces de Bac-Ninh, et Lang-Son), 8vo, pp. 44, *with map and illustrations*. *Paris*, 1884 2s 6d

2168 **Aymonier** (E.) Notice sur le Cambodge, roy. 8vo, pp. 68, *with a plate*. *Paris*, 1875 3s 6d

2168* —— Géographie du Cambodge, roy. 8vo, pp. 69, *with map*. *Paris*, 1876 3s 6d

2169 —— Le Siam Ancien, 8vo, pp. 55. *Paris*, 1903 3s 6d

2170 —— Geographie du Cambodge, large 8vo, pp. 70, *with map*. 1876 3s 6d

2171 **Bianconi** (F.) Carte Commerciale du Tonkin, 4to, pp. 36, *with map*, bds. 1886 2s 6d

2172 **Bissachere**.—Missionnaire dans le Tunkin, Exposé Statistique du Tunkin, de la Cochinchine, du Camboge, du Tsiampa, du Laos, du Lac-Tho, ed. par M. N., 2 vols in one, 8vo, pp. 364, 168, half calf. 1811 15s

2173 **Bock** (Carl) Temples and Elephants: Narrative of a Journey of Exploration through Upper Siam and Lao, large 8vo, pp. xvi, 438, *with map, coloured plates and illustrations*, cloth. 1884 14s

2174 **Bourges** (J. de) Relation du Voyage de Monseigneur l'Evesque de Beryte, Vicaire Apost. du Royaume de la Cochin-Chine, par la Turquie, la Perse, les Indes jusqu'au Royaume de Siam et autres lieux, Third Edition, 8vo, pp. vii, pref. 167, calf. *Paris*, 1683 32s

Somewhat stained, otherwise in perfect condition.

2175 **Brunat** (Paul) Exploration Commerciale du Tonkin, *with map*, 8vo, pp. vii, 62. *Lyon*, 1885 6s

2176 **Cabaton** (A.) Nouvelles Recherches sur les Chams, imp. 8vo, pp. 215, *with illustrations*. *Paris*, 1901 10s

Half the book contains texts and French translations.

2177 **Campbell** (J. G. D.) Siam in the Twentieth Century, roy. 8vo, pp. x, 332, *with map and illustrations*, cloth. 1902 12s

The Experiences and Impressions of a British Official.

2178 **Candler** (E.) A Vagabond in Asia, 8vo, pp. 294, *with map and illustrations*, cloth. 1900 6s

Off the Beaten Track—Siam and Cambodia—Himalayan Sketches—In the Southern Shan States.

2179 **Carné** (L. de) Travels in Indo-China and the Chinese Empire, translated from the French, 8vo, pp. xxi, 365, *with map and plates*, cloth. 1872 9s

Saigon to Cambogia, Siam, Yunnan, Shanghai. Chapter VIII. contains the Mussulman Insurrection in China, and the Kingdom of Tali.

2180 **Cassou** (Lieut.) Souvenirs d'Extrême Orient (Indo-Chine). 8vo, pp. 171. 1898 2s

2181 **Choisy** (Abbé de) Journal ou Suite du Voyage de Siam en 1685 et 1686, 12mo, pp. 377, vellum. *Amsterdam*, 1687 16s

Some pages are slightly water-stained, else nice copy.

2182 **Cochinchine francaise**.—Excursions et Reconnaissances, No. 15, roy. 8vo, pp. 200, *illustrated*. *Saigon*, 1883 7s 6d

Contains: Monnaies et Médailles de l'Annam (suite)—Pratiques au Cambodge—Mœurs et superstitions des Annamites.

2183 **Colquhoun** (A.) Autour du Tonkin, La Chine méridionale de Canton à Mandalay, Edition Française, 2 vols, *illustrated*, cloth. 1884 8s

2184 **Cordier** (H.) Narrative of the Recent Events in Tong King which led to the Conclusion of Treaty between France and Annam, 4to, pp. 74. *Shanghai*, 1875 6s

2185 **Cortambert** (E.) et **Rosny** (L. de) Tableau de la Cochin Chine, rédigé par la Société d'Ethnographie, roy. 8vo, pp. 343, xiv, *with map, plans and illustrations*, cloth. *Paris*, 1862 10s

I., Physical Geography, Ethnography, Politics—II., General History—III., Linguistic: on Cochinchinese Grammar and Vocabulary, Bibliography, &c.

2186 **Crawfurd** (John) Journal of an Embassy from the Governor-General of India to the Courts of Siam and Cochin China, exhibiting a View of the Actual State of those Kingdoms, 4to, pp. viii, 598, *with map, view of Singapore, and other plates and illustrations*, half calf. 1828 £1 15s

2187 —— The same, Second Edition, 2 vols, 8vo, half calf. 1830 16s

Fine copy.

2188 **Directory** for Bangkok and Siam for 1894: a handy and reliable Book of Reference for all Classes, 8vo, pp. iii, 168 with 2 tables, cloth. *Bangkok* 10s 6d

With information about Weights and Measures—Siamese Festivals—Notes on Ancient and Modern History of Siam, &c.

2189 —— for 1908, large 8vo, pp. 302, viii, 206, cloth. *Bangkok*, 1908 (pub. 18s) 15s

Includes: History of Siam—Holidays and Festivals—A Description—Recent Laws, translations from the Siamese—The Siamese Calendar—Bangkok and its Trade—Mining in Siam—Treaties—Fauna of Siam, &c.

2190 **Doumer** (P., *Gouverneur Général*) Situation de l'Indo-Chine (1897-1901), large 8vo, pp. 580. *Hanoi*, 1902 10s

2191 **Dumoutier** (G.) Essai sur la Pharmacie Annamite, &c., 8vo, pp. 54. *Hanoi*, 1887 4s

The names of the plants in Annamese, French, Latin and Chinese.

2192 **Dutreuil de Rhins.**—Avertissement sur la Carte de l'Indo-Chine Orientale, suivi d'un Vocabulaire des noms géograph. Annamites, large 8vo, pp. 68. *Paris*, 1881 3s 6d

2193 **Finlayson** (G.) Mission to Siam and Hue, the Capital of Cochin China, in 1821-22, with a Memoir of the Author by T. S. Raffles, 8vo, pp. xxvi, 429, bds. 1826 15s

A renowned work, giving much valuable information respecting the countries and the people.

2194 **Finot** (L.) La Religion des Chams d'après les Monuments, pp. 21, *illustrated*, reprint. *Hanoi*, 1901 3s

2195 —— Rapport au Gouverneur Gal. de l'Indo-Chine s. l. Travaux de l'Ecole d'Extrême-Orient, 8vo, pp. 9. *Hanoi*, 1903 2s

2196 **Foucher** (A.) Rapport au Gouverneur Gal. de l'Indo-Chine s. l. travaux de l'Ecole d'Extrême-Orient, 8vo, pp. 10. *Hanoi*, 1902 2s

2197 **Fournerau** (L.) Le Siam Ancien, Archéologie, Epigraphie, Géographie, 2 vols, 4to, pp. xi, 321; iv, 188, *with* 132 *plates*. *Paris*, 1895-1908 £3 15s

2198 **Griffin** (A. P. C.) A List of Books (with references to Periodicals) on the Philippine Islands in the Library of Congress, with Chronological List of Maps, 8vo, pp. xiv, 398, cloth. *Washington*, 1903 12s 6d

2199 **Gerini** (G. E.) Researches on Ptolemy's Geography of Eastern Asia (Further India and Indo-Malay Peninsula), Vol. I., 8vo, pp. xxii, 945, cloth. *London*, 1910 15s

2200 **Gia-Dinh-Thung-Chi.**—Histoire et Description de la Basse Cochinchine, French Translation from the Chinese by G. Aubaret, *with map*, imp. 8vo. *Paris*, 1863 12s 6d

2201 **Gréhan** (A.) Le Royaume de Siam, Third Edition, *with map and illustrations*, imp. 8vo, pp. 134. *Paris*, 1869 9s

History, Law, Customs and Manners, Industry, Religion, Literature.

2202 **John** (R. F.) Takkola, large 8vo, pp. 17. *Reprint* 2s

2203 **Klobukowski** (A.) Discours prononcé au Conseil Supérieur de l'Indo Chine, roy. 8vo, pp. 88, ii, *with map*. *Hanoi*, 1910 3s

Sur la Situation financière, politique, économique, &c.

2204 **Laurie.** — Burma, the Foremost Country, a Timely Discourse; to which is added John Bull's Neighbour Squaring Up, or How the Frenchman sought to win an Empire in the East, with Notes on the probable Effects of French Success in Tonquin on British Interests in Burma, 8vo, pp. xxv, 146, cloth. 1884 4s

2205 **Leclère** (A.) Les Livres Sacrés du Cambodge, first part, imp. 8vo, pp. 340. *Paris*, 1906 7s 6d

Being translations into French.

2206 **Lefevre-Pontalis** (P.) Recueil de Talismans Laotiens, 4to, pp. 40, *with facsimiles of* 49 *Talismans*. *Paris*, 1900 6s

2207 —— Chansons et Fêtes du Laos, 18mo, pp. vi, 62, *illustrated by Native Artists*. 1896 2s 6d

2208 **Lamire** (Ch.) Cochinchine française et Royaume de Cambodge, 8vo, pp. 519, *with 2 maps*, cloth. 1869 10s 6d

2209 **Le Poivre** (Envoy to the King of Cochin-China) Travels of a Philosopher, or Observations on the Manners and Arts in Africa and Asia, 12mo, pp. viii, 183, calf. *Dublin*, 1770 7s 6d

Deals mostly with Siam, Cochin-China, and China.

2210 **Loubère** (La) Envoyé du Roy auprès du Roy de Siam en 1687-88, du Royaume de Siam, 2 vols, 18mo, *with illustrations and maps*, full calf. *Paris*, 1691 21s

The two title-pages bear the library stamp of the famous traveller, C. M. de la Condamine. Very scarce.

2211 **Louvet** (L. E.) La Cochinchine religieuse, 2 vols, 8vo, pp. v, 567, 548, cloth. *Paris*, 1885 10s 6d

Notions générales s. la Cochinchine—Missions de Cochinchine.

2212 **Lunet de Lajonquière.** — Atlas Archéolog. de l'Indo-Chine, Monuments du Champa et du Cambodge, folio, pp. 24, *with 5 coloured folding maps.* 1901 10s

2213 **McCarthy** (J.) Surveying and Exploring in Siam, 8vo, pp. xii, 215, *with maps and illustrations,* cloth. 1900 5s

2214 **Macgregor** (John) Through the Buffer State: Travels through Borneo, Siam, and Cambodia, *illustrated,* 8vo, pp. xv, 290, cloth. 1896 3s

2215 **Malcom** (Rev. H.) Travels in South-Eastern Asia, embracing Hindostan, Malaya, Siam, and China, with Notices of numerous Missionary Stations, and a full Account of the Burman Empire, 2 vols, cr. 8vo, pp. xi, 324; viii, 364, cloth. 1839 12s

2216 **Maybon** (Ch. B.) Une Factorie Anglaise au Tonkin (1672-1697), large 8vo, pp. 46. *Hanoi,* 1910 4s

2217 **Mesny** (Wm., Gen. *Chinese Army*) Tung King (an Historical Sketch), 8vo, pp. 115. *Hongkong,* 1884 5s

2218 —— The same, 8vo, pp. xi, 143, cloth. 1884 4s

Taken from the [illegible]

2219 **Mouhot** (Henri) Travels in the Central Parts of Indo-China (Siam), Cambodia and Laos, during the years 1858, 1859 and 1860, 2 vols, large 8vo, *with illustrations,* half calf. 1864 14s

2220 **Neale** (F. A.) Narrative of a Residence in Siam, 8vo, pp. xiv, 278, *with map and illustrations,* cloth. 1852 4s

With description of Manners, Customs and Laws of the Modern Siamese.

2221 **Norman** (C. B.) Tonkin, or France in the Far East, 8vo, pp. xv, 343, *with maps,* cloth. 1884 10s 6d

Geography of Tonkin: its Commerce—Early Relations of France with Annam—Diplomatic Relations between France and China.

2222 **Orleans** (Prince Henri d') From Tonkin to India by the Sources of the Irawadi, translated by H. Bent, 4to, pp. 463, *with map and illustrations.* 1898 (pub. 25s) 14s

Hanoi to Mongtse—to Ssumao—Lai-Tsekou—Khamti—Appendix A: List of Scientific Observations—Appendix B: Natural History.

2223 —— The same, 1895-1896, translated by Hamley Bent, roy. 8vo, pp. xii, 465, *with numerous illustrations,* cloth. 1898 (pub. 25s) 14s

2224 **Padoux** (G.) Code Pénal du Royaume de Siam, Version Française avec Introduction et notes, 8vo, pp. xlix, 111. 1909 10s

2225 **Perak.**—The Perak Handbook and Civil Service List, 1893, 8vo, pp. 301, half calf, *with a map.* *Taiping* 6s

Contains: A Perak Bibliography—A List of Places, etc. in Chinese—Lists of Towns, Villages and Roads, &c.

2226 **Pichon** (Dr. L.) Un Voyage au Yunnan, 12mo, pp. 296. *Paris,* 1893 2s

The map is missing.
Travels to Yunnan.

2227 **Roy** (Capt.) Voyage from France to Cochin-China in 1819-20, 8vo, pp. 24. 1821 3s

2228 **Rivière** (A.) La Guerre avec la Chine, La Politique coloniale et la Question du Tonkin, roy. 8vo, pp. 24. 1883 2s 6d

2229 **Scott** (P. G., *Mossy Fox*) France and Tongking: a Narrative of the Campaign of 1884 and the Occupation of Further India, roy. 8vo, pp. 381, *with map and plans,* cloth. 1885 10s

Tongking—Annam—Saigon—Cambodge—Hainan.

2230 **Siam Directory** R.S. 128 (1909), First Year of Publication, edited by H. G. Gough, 8vo, pp. xii, 128, cloth. *Bangkok,* 1909 10s 6d

2230* —— The same, for 1910, edited by W. Fegen, 8vo, pp. xii, 188, cloth. *Bangkok,* 1910 12s 6d

The Business Man's Vade-mecum, containing full lists of Siamese Nobles and Officials.

2231 **Silvestre** (J.) Notes pour servir à la Recherche et au Classement des Monnaies et Médailles de l'Annam et de la Cochinchine Française, roy. 8vo, pp. 125, *richly illustrated,* bds. *Saigon,* 1883 5s

Prof. Schlegel's printed review of 4 pp. is added.

2232 **Smyth** (H. W.) Notes on a Journey on the Upper Mekong, Siam, 8vo, pp. x, 109, *with maps and illustrations,* half calf. 1895 5s

2233 **Statistics** of the Import and Export Trade of Siam, 1906, by the Statistical Division of H.S.M.'s Customs, folio, pp. 58, *portrait of Bangkok.* 1906 5s

2234 **Stato** (Lo) presente di tutti i Paesi e Popoli del Mondo naturale, politico e morale; Vol. II. Del Giappone, dell' Isole Ladrone e Filippine, Molucche, del regno di Tunkin, 8vo, pp. 511, *with maps and plates,* parchment. *Venezia,* 1734 5s

2235 **Tachard** (G.) Voyage de Siam des Pères Jésuites, envoyé par le Roy aux Indes et à la Chine, avec leurs Observations Astronomiques et leurs Remarques de Physique, de Géographie, d'Hydrographie et d'Histoire, 12mo, pp. 8, 297, *with plates,* calf. *Amsterdam,* 1687 18s

2236 **Tachard** (G.) Second Voyage du Pere Tachard et des Jesuites envoyez par le Roy au Royaume de Siam, contenant diverses Remarques d'Histoire, de Physique, de Geographie et d'Astronomie, 4to, pp. vi, 418, xiv, with portrait of *Louis XIV.* and 3 plates, calf. *Paris*, 1689 25s

This second voyage is very scarce. The margins of pp. 1 to 32 are slightly soiled.

2237 **Temple** (Sir R. C.) The Thirty-seven Nats: a Phase of Spirit-Worship prevailing in Burma, folio, pp. vi, 71; v, with many plates, coloured and uncoloured, and coloured illustrations, cloth. 1906 £3 3s

2238 **T. M.**—Une Episode de la Persécution en Cochinchine. Martyre de 27 Chrétiens, 8vo, pp. 32, illustrations. *Lyon*, 1882 2s

2239 **Tonkin.**—L'Affaire du Tonkin: Histoire diplomatique de l'Établissement de notre Protectorat sur l'Annam et de notre Conflit avec la Chine, 1882 à 1885, par un Diplomate, roy. 8vo, pp. vi, 431. *Paris* (1888) 10s

2240 **Truong-Vinhky** (J. B.) Cours d'Histoire Annamite, comprenant les 1e, 2e, et 3e époques historiques jusqu'à 1862, 2 vols, 8vo. *Saigon*, 1875-79 10s

2241 ——— The same, Vol. I. (up to 1428 A.D.), 8vo, pp. 184, bds. *Saigon*, 1875 5s

2242 ——— Manuel des Ecoles Primaires ou Simples Notions s. l. Sciences de la Basse-Cochinchine, Vol. I., 8vo, pp. 380, cloth. *Saigon*, 1876 6s

Contents:—I. Syllabaire Quoc-Ngu.—II. Histoire Annamite.—III. Histoire Chinoise.

2243 **Tupp** (A. C.) French Indo-China, 8vo, pp. 42. *London*, 1906 2s 6d

2244 **Vassal** (G. M.) On and Off Duty in Annam, roy. 8vo, pp. xi, 283, with numerous illustrations, cloth. 1910 10s

Depicting life in French Indo-China.

2245 **Veuillot** (E.) La Cochinchine et le Tonquin, Le Pays, l'Histoire et les Missions, Second Edition, with map, 8vo, pp. xxv, xv, 428, half morocco. *Paris*, 1861 12s

2246 **White** (J., *Lt. U.S. Navy*) History of a Voyage to the China Sea, roy. 8vo, pp. 372, with 5 plates. *Boston, U.S.A.*, 1823 12s

The frontispiece is missing. Cochinchina and Philippine Islands.

2247 ——— Voyage to Cochin-China, 8vo, pp. xi, 372, half calf. 1824 8s

2248 **Young** (E.) Peeps at many Lands; Siam, 8vo, pp. vii, 83, with map and illustrations, cloth. 1910 1s 6d

ADDENDA TO ALL SECTIONS.

2249 **Allan** (C. W.) The Makers of Cathay, 8vo, pp. 262, v, cloth. *Shanghai*, 1909 7s 6d

Biographies of Eminent Chinese, including Philosophers, Poets, Statesmen, Emperors.

2250 **ASIATIC SOCIETY OF BENGAL.**—**Journal and Proceedings, from the beginning in 1832 to the end of the Old Series, Vol 72. in 1903, bound in cloth and half calf. Calcutta £90**

*** A complete set. We do not remember a complete copy having been offered for sale. The Journal includes valuable articles on Languages, Archæology, Numismatics, Antiquities, Natural History, Ethnology of India, both Hindu and Muhammadan Sections, Central Asia and Tibet.

The best European and Oriental Scholars have been contributors.

2251 **Ball** (J. Dyer) The Chinese at Home, or the Man of Tong and his Land, 8vo, pp. 370, illustrated. 1911 5s

2252 **Brinkley** (Capt. F.) Japan and China: their History, Arts, Science, Manners, Customs, Laws, Religion and Literature, 12 vols, 8vo, with over 100 full-page reproductions in colours, and many others in black and white, cloth. 1903-04 £12 12s

Vol. IX. deals with China, Keramic Art and Manufacture.

Vols. X. and XI. with the Country, Government, Trade, Religion, Education, Secret Societies, &c.

Vol. XII. with Peking, Canton, the Taiping, &c.

2253 **Chinese Miscellany** (Text, No. IV.), General Description of Shanghae and its Environs, extracted from Native Sources, 8vo, pp. 185, with Chinese maps. Shanghai, 1850 10s

2254 **Chinese Novels**, translated from the Originals: The Shadow in the Water, The Twin Sisters, The Three Dedicated Chambers, with Observations on the Language and Literature of China, by J. Fr. Davis, 8vo, pp. 250, cloth. 1843 12s

(Continued on page 2 of cover.)

Robert Stockwell, Printer, Baden Place, Crosby Row, Borough, S.E.